

DICIOTTESIMO SECOLO

Rivista della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII



Vol 10 (2025)
ISSN 2531-4165

קרייז
FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS



DICIOTTESIMO SECOLO **SISSD**

Rivista della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII

DOSSIER: *PHILOSOPHY OF THE SENSUS COMMUNIS. THE PUBLIC, THE INDIVIDUAL, THE CULTURAL PRACTICES*, Edited by Andrea Gatti

- Genealogie del senso comune: percorsi settecenteschi
Elio Franzini 3
- Vicende del "senso comune" nella filosofia britannica del XVIII secolo
Eugenio Lecaldano 13
- Sensus communis* and Critical Judgment in Eighteenth-Century Theories of Taste
Andrea Gatti 23
- Shaftesbury and *Sensus Communis* – An Unfinished Project
Anthony Pollock 33
- The *Sensus Communis* and Religion in John Hughes' *The Siege of Damascus* (1720)
David Alvarez 43
- Common Sense, the Common Reader, and Human Nature: David Hume's «kind of Unity»
Rosamaria Loretelli 53
- Scottish Common Sense Philosophy: Twelve Theses
Douglas McDermid 63
- Sensatezza del mondo e dimensione pratica del senso comune in Kant
Antonino Falduto 75

RESEARCH FORUM: *L'ATELIER DE LA NATURE. PRODUCTION DES SAVOIRS MATÉRIELS, PRODUCTION MATÉRIELLE DES SAVOIRS*

- What the 'Workshops of Nature' should represent in the Eighteenth century
Corinna Guerra, Marie-Aline Thébaud-Sorger 99
- Lumières alpines et sciences de la montagne: le cas du Mont-Blanc, 1740-1820
René Sigrist 113
- «Lire dans les cassures»: the production of knowledge in Faujas de Saint-Fond's *Recherches sur les volcans éteints du Vivarais et du Velay* (1778)
David McCallam 123
- Techniques mimétiques et productions volcaniques. L'art du pinceau, les sciences de la nature et la question de l'imitation dans les beaux-arts
Émilie Beck Satiello 123

SAGGI

- Imagining the Enlightenment: triumph or exploration? The frontispiece of the *Encyclopédie* and other programmatic images
Daniel Fulda 139
- Jean Ehrard e la storia delle idee
Rolando Minuti 153
- Looking for a «Patriot King»: Scholar of the «Science of Politics»: The English Translation of Jacques-Joseph Duguet's *Institution d'un Prince* in the Walpole Era
Aris Della Fontana 165
- Jean Barré de Saint-Venant et les Lumières caribéennes. Colonisation nouvelle, économie politique et modernisation à Saint-Domingue (1776-1802)
Giulio Talini 175
- Le proprietà estetiche e la natura linguistico-cognitiva della sopravvivenza estetica. *A ritroso*: da Jerrold Levinson a Thomas Reid
Maurizio Maione 185
- Rivoluzionari di frontiera: stranieri e patrioti a Nizza (1792-1794)
Tazio Morandini 195
- Le Charlatan comme Contre-Identité du Philosophe au XVIIIème Siècle
Danilo Bilate 207
- «M'accuserez-vous encore d'aimer la petite politique et les demi-partis». An unpublished letter from Louis-Philippe de Ségur to Prince Potemkin
Chiara Lerede 215
- La Compagnia di Gesù di Napoli e i suoi queruli vassalli: le controversie feudali a Latronico alla vigilia dell'espulsione dal Regno
Martina Gargiulo 227

NOTE E DISCUSSIONI

- Generazioni rivoluzionarie ed Età delle rivoluzioni. Note e riflessioni intorno a un recente studio
Giacomo Carmagnini 235
- La strada per l'utopia è la nostra strada maestra?
Giuseppina D'Antuono 241
- Gli studi sul XVIII secolo in Giappone: situazione attuale e prospettive future. Riflessioni dal 46° Congresso nazionale della Società Giapponese di Studi sul Settecento
Sayano Osaki 249

CRONACHE

- Conference report: *Naigeon and the Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, 28th March 2025, All Souls College, University of Oxford
Holly Rowe 253

RECENSIONI

- Carlo Borghero, *Mitologie cartesiane*, Le Lettere 2023
Gianluca Mori 255
- Francesca Antonelli, *Scrivere e sperimentare. Marie-Anne Paulze-Lavoisier, segretaria della "Nuova chimica" (1771-1836)*, Roma 2022
Francesco Baldanzi 259
- Chiara Lo Giudice, *Tiepolo restituito. Affreschi di Giambattista e Giandomenico Tiepolo coinvolti nei due conflitti mondiali*, Genova 2023
Ilaria Serati 263
- Matteo Marcheschi, *Storie naturali delle rovine nella Francia dei filosofi (1755-1812)*, Roma 2023
Sabrina Consolati 265
- Exciting News! Event, Narration and Impact from Past to Present*, edited by Brendan Dooley, Alexander S. Wilkinson, Brill, Leiden/Boston, 2024, IX-XX, 462 pp.
Miriam Campopiano 269
- Amalia Collisani, *La musica di Jean-Jacques Rousseau*, Neoclassica, Roma 2024, 258 pp.
Lucio Tufano 273
- Jacques-André Naigeon e Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Il militare filosofo. Obiezioni sulla religione rivolte a Padre Malebranche*, edizione curata e tradotta da Mario Cosenza, Mimesis, Milano-Udine 2023, 290 pp.
Elena Giorza 277
- David Armando, *La repubblica in collegio. Gli scolopi a Roma tra Lumi e Rivoluzione*, Napoli 2023
Maurizio Sangalli 281
- Ernst Cassirer, *I problemi istitutivi dell'estetica moderna*, a cura di G. Matteucci, Meltemi, Milano 2024
Gianni De Nittis 285
- Sine ira et studio. Metodo e impegno civile per una razionalità illuministica. Scritti offerti a Dario Generali* a cura di Francesco Luzzini, Mimesis, Milano-Udine 2024
Paolo Rurale 289
- Gabriella Desideri, *Napoli e Amsterdam: relazioni, negoziazioni e traffici nel XVIII secolo*, FedOA Press - Federico II University Press, Napoli 2024, 222 pp.
Alida Clemente 293
- Le stagioni dell'erudizione e le generazioni degli eruditi. Una storia europea (secoli XV-XIX)*, a cura di Jean Boutier, Fabio Forner, Maria Pia Paoli, Paolo Tinti, Corrado Viola, Clueb, Bologna 2024, XII-828 pp.
Franco Arato 297
- Lorenzo Benedetti, *I mercanti e l'arcivescovo. L'affermazione dei greci ortodossi a Livorno durante l'episcopato di Francesco Guidi (1734-1778)*, Pisa 2023
Jacopo Pessina 301

«Diciottesimo secolo» is the official international open access journal of the Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII (SISSD). It is committed to hosting critical debates covering a full range of eighteenth century subjects: from literature to history, from law to religion, from philosophy to science, from anthropology to the fine arts, from linguistics to ethics, from theatre to music. It is also intended as an instrument for providing updated information about current Italian research in eighteenth-century studies. Published annually and double blind peer reviewed, the journal is divided into three sections: “Essays”, “Critical Notes” and “Reviews”.

Editors-in-Chief

Andrea Gatti, Università di Bologna, Italy
Rolando Minuti, Università di Firenze, Italy

Editorial Board

Alessia Castagnino, Università di Firenze, Italy
Massimo Galtarossa, Università di Padova, Italy
Giovanni Iamartino, Università di Milano, Italy
Corrado Viola, Università di Verona, Italy

Scientific Committee

Beatrice Alfonzetti, Lodovica Braida, Gabriella Catalano, Paolo Coen, Giuseppina D’Antuono, Patrizia Delpiano, Marina Formica, Valentina Gallo, Niccolo Guasti, Rosamaria Loretelli, Chiara Lucrezio Monticelli, Emma Maglio, Rolando Minuti, Laura Nicoll, Daniele Niedda, Pasquale Palmieri, Paolo Quintili, Anna Maria Rao, Danilo Siragusa, Silvia Tatti, Duccio Tongiorgi, Lucio Tufano, Piermario Vescovo

International Scientific Committee

Jesús Astigarraga (Universidad de Zaragoza, Spain)
Penelope Corfield (Royal Holloway, University of London, United Kingdom)
Iwan-Michelangelo D’Aprile (University of Potsdam, Germany)
Vincent Denis (Université de Paris 1, France)
Clorinda Donato (California State University, Long Beach, United States)
Andrea Fabiano (Université Paris-Sorbonne, France)
Daniel Fulda (University of Halle, Germany)
Brigitte Marin (École française de Rome, Italy)
Rebecca Messbarger (Washington University, St. Louis, United States)
Vincent Milliot (Université de Caen, France)
Sayaka Oki (University of Tokyo, Japan)
Nadia Plavinskaia (Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)
Catriona Seth (All Souls College, Oxford, United Kingdom)
Ann Thomson (European University Institute, Firenze, Italy)

Editorial Secretarial Staff

Valentina Altopiedi, Lucia Berti (Linguistic Reviewer - English), Giacomo Carmagnini, Giuseppina D’Antuono, Gianni de Nittis, Massimo Galtarossa (Managing Editor), Laura Nicoli, Cinzia Recca, Debora Sicco, Danilo Siragusa (Section Editor, “Notes and Discussions”), Valeria Tavazzi

Journal Contact: Rolando Minuti, E-mail: rolando.minuti@unifi.it; Andrea Gatti, E-mail: andrea.gatti3@unibo.it

DICIOTTESIMO SECOLO

Rivista della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII

Vol. 10 (2025)

Firenze University Press

Diciottesimo secolo

<https://oajournals.fupress.net/index.php/ds>

ISSN 2531-4165 (online)

Direttore Responsabile: **Rolando Minuti**



© 2025 Author(s)

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

Published by Firenze University Press

Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com



Citation: Franzini, E. (2025). Genealogie del senso comune: percorsi settecenteschi. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 3-11. doi: 10.36253/ds-16974

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Edited by: Andrea Gatti.

Genealogie del senso comune: percorsi settecenteschi

ELIO FRANZINI

Università di Milano, Italy

Abstract. The trajectory of common sense follows the various philosophies that intersect throughout the eighteenth century, from Baumgarten to Kant, from Hume to the different definitions of materialism. The issue is present from the outset in the libertine and clandestine eighteenth century, opening up before history a conflict – also political and revolutionary – that the question of common sense clearly illustrates. On the one hand it is judgment; on the other, the living dimension of desire: no form expresses it, no community embodies it. In this way, one moves beyond the dream of a common law for common sense and perceives in the eighteenth century impulses that surpass its critical meaning, dismantle its normative aspects, and shatter its interpretations. If, then, the search for common sense was one of the century’s aims, capable of generating new and free forms of equally diverse modes of subjectivity and its conceptualizations, there emerges progressively – mirroring that very search – the often destructive need to draw boundaries around one’s own present, destructive because common sense itself shuns the spirit of laws and the order of formal reflection, forcing reason to revolutionize itself, pushing it to confront the dark and negating forces of unreason.

Keywords: common sense, materialism, clandestine literature, reason.

1. Thomas Mann, nel suo *Doctor Faustus*, vive intensamente la fine di due epoche, che forse sono una soltanto: un Illuminismo che ha perso la ragione, divenendo Terrore, e un Romanticismo che, rendendo dialettica tale ragione, non è riuscito a uscire dall’abisso del negativo, non l’ha inglobato, ma da esso si è fatto distruggere. Potremmo vedere in questo percorso, senza l’enfasi che a volte l’attraversa, un retaggio del pensiero di Adorno, vicino a Mann in quegli anni, ripercorrendo le tappe di quel testo globalmente “sbagliato” che è stato la adorniana *Dialettica dell’Illuminismo*, in cui la polemica (ideologica) nei confronti di una ragione positiva annulla ogni forma possibile di riflessione sulla specificità del periodo¹.

Si può andare, tuttavia, per un’altra strada, più disincantata, non dimenticando che il disincantamento del mondo di cui è testimone e profeta Max

¹ Si veda M. Horkheimer-T.W. Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010. Il volume è stato pubblicato nel 1947. In quegli anni Adorno abitava a Los Angeles, così come Thomas Mann e molto intenso fu il loro rapporto culturale. Mann scrisse il suo *Doctor Faustus* dal 1943 al 1947.

Weber, meglio si adatta non solo alla globalità del percorso artistico manniano, ma anche agli esiti profondi dell'Illuminismo, di una ragione costretta ad affrontare una pluralità metropolitana priva di sintesi, posta per di più in quel capo dell'Asia che, per Nietzsche, è l'Europa, che insegue, forse vanamente, la costruzione di un "buon europeo" posteriore a quello disegnato dalla cultura giudaico-cristiana.

Il protagonista del romanzo di Mann, infatti, il musicista Adrian Leverkühn, che incontra il diavolo e con lui firma un patto, patto che trova il suo compimento nella tragedia della Germania nazista, è il simbolo di come può degenerare quella figura di "borghese sviato" che egli stesso descrive nel *Tonio Kroger*, già qui avvertendo che l'arte non può spregiare l'uomo avventurandosi su sentieri che guidano a una grande e demoniaca bellezza, dovendo invece preferire un amore per l'umano, il vivo, l'ordinario. La degenerazione si compie rompendo un ordine naturale, quello in cui la ragione si realizza, costruendo un'arte che è la sistematica violazione del senso comune, che ci unisce alla natura delle cose e che, sin dal Settecento, segna l'empatia, il dialogo, lo scambio, tra natura e ragione, facendo sorgere ciò che è stato chiamato, in varie lingue in modo diverso, con differenti tempi e modi, l'Illuminismo.

La rottura del senso comune, il disprezzo nei confronti di un naturale potere sensibile che avvicina gli uomini tra loro, che permette anche agli "sviati" di sentirsi parte di una comunità, è dunque il segno, o uno dei segni, del fallimento di questo Illuminismo, dei sogni perenni che la sua polisemanticità comunque ingloba in questo nome che, in tutte le lingue, richiama la luce, il rapporto con la natura, un dialogo tra le sue forze. A uno sguardo disincantato, che la modernità suggerisce, e che la storia impone, bisogna allora applicare, se vogliamo ancora parlarne, un nuovo concetto di ragione, che ne salvi, come accade in Weber, una tormentata eredità, che renda problema un razionalismo sempre messo in crisi da nuove tribù, da rinnovati deliri, dal progressivo disprezzo per le libertà individuali. La ragione non fallisce in sé, dunque, come sembra voler dire Adorno, per mancanza di dialettica, di coscienza del negativo, di consapevolezza del suo potere, ma in quanto perde il legame concreto con il senso naturale delle cose, scegliendo l'artificio, la magia, l'inganno e l'illusione, il dispotismo della comunicazione, le simulazioni dei poteri.

In tale schema, dove si riflettono, tra le molte che l'attraversano, alcune vicende della modernità, il senso comune non può venire recuperato, forse neppure come quello speranzoso *sol* di violoncello cui si allude al termine del *Doctor Faustus*, che da un pianissimo conduce al silenzio. L'unica strada per cercare di capire che il nes-

so tra ragione e senso comune è ancora (confusamente) parte della nostra tradizione culturale, è studiarne possibili e parziali genealogie, forse per comprendere che l'ossimoro della storia, solida e fragile, non pone speranze, né raggiunge le mete, ma indica percorsi attraverso i quali si possono aprire squarci di novità nel cuore delle tradizioni. Per comprendere, quindi, che il senso comune settecentesco vive nel conflitto, un conflitto critico che passa attraverso un radicale mutamento assiologico, sempre più consapevole con l'avanzare del secolo, radicato nella sua stessa criticità e, di conseguenza, nelle contraddizioni che essa induce (e contiene).

Il senso comune è allora quella serie di strade genealogiche che conduce al mondo della vita, a una verità della *doxa*, dell'opinione, che è il fondamento solido su cui ha potuto fondarsi il *logos* del pensiero occidentale, la possibilità di un giudizio veritativo che ricerca la base nella concretezza delle cose, nelle molteplici regioni dell'essere che plasmano la nostra esperienza e in essa si realizzano. Non esiste discorso veritativo, giudizio scientifico, possibilità di scavo nelle cose che non sia fondato in quel tessuto originario e sensibile che è stato chiamato "senso comune", consapevolezza che la sensazione, l'immaginazione, la memoria sono i poteri che mettono in dialogo, e in conflitto, la vita attiva e passiva dei soggetti, il loro destino di essere nella vita e di riflettere su di essa. Se, in questo mosaico, che va da Locke a Hume, da Leibniz a Baumgarten, e si spinge sino a Husserl, la fenomenologia mantiene un legame costitutivo con la tradizione illuministica – da cui storicamente non proviene, che incontra durante il suo percorso, e solo per evitare di essere travolta dalla crisi e dai suoi vagheggiamenti sui tramonti – deriva infatti dall'elogio del senso comune². Senso comune che diviene progressivamente, in Husserl stesso, una fondamentale ossatura del suo pensiero, che si accompagna, almeno nello sguardo dei posteri, a quel monito che si deve a Wittgenstein, al suo timore per l'autoreferenzialità dei filosofemi: "non pensare, guarda".

In entrambe le visioni, o almeno in alcune loro interpretazioni, sembra persista il medesimo presupposto: il senso comune è un pensiero in cui l'intuizione non deve essere sopraffatta da sovrastrutture mentali, da ragionamenti fondativi, limitandosi a cogliere l'avvio del procedimento conoscitivo, della stessa istanza rappresentativa, secondo una via mediana, non estrema, non radicale, bensì dialogicamente organizzata, che comprenda la funzione della conoscenza sensibile, come indicata nelle limpide parole d'avvio del *Trattato* di Hume, adattando ad essa comportamenti e termini secondo naturali

² I riferimenti husserliani all'epoca illuministica sono rari. Fa eccezione qualche accenno nella sua ultima opera, del 1934, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*.

regole abitudinarie di cui è vano ricercare le legge profonde, le nascoste teleologie. Istanza comune, da cui sorgono tuttavia percorsi diversi, e che differentemente connettono ragione e sentire: del senso comune, afferma il fenomenologo, è possibile “fare una scienza”, una scienza del mondo della vita, come forse è possibile descrivere tale scienza partendo dal cugino del senso comune, quel “buon senso” che Cartesio pone all’avvio del *Discorso del metodo*. Tuttavia, se si vuole costituire una filosofia del senso comune, bisogna anche esserne capaci di uscirne, complicandone il quadro, riflettendo su di esso, scoprendo che questa pretesa immediatezza è invece una forma di pensiero che va svolto, come Hume già ben teorizza, e come Cartesio stesso intuisce, attraverso un metodo scientifico che altro non è se non una forma raffinata del buon senso. Un buon senso che si trasforma in “spirito delle leggi” (tale è il senso comune), che è lotta contro il pregiudizio, che non è, come scrive Montesquieu, “ciò che porta ad ignorare alcune cose, ma ciò che porta ad ignorare se stessi”: soltanto educando questa conoscenza di sé si può praticare una virtù generale “che comprende l’amore di tutti”³. Va dunque educato anche qualcosa che, come il senso comune, tutti possiedono dal momento che le leggi sono i “rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose”: la legge è la ragione umana stessa, che deve tuttavia adattarsi alle condizioni in cui è esercitata, dalle caratteristiche fisiche del paese al genere di vita degli abitanti, ai loro usi, costumi, credenze.

Nel Settecento, allora, il senso comune non ha alcuna ingenuità vitalistica: al contrario, nei suoi presupposti si pone già con chiarezza l’implicita distinzione tra ciò che la fenomenologia, dividendoli, chiamerà contenuto apprensionale e apprensione, mondo da apprendere e modalità con cui lo si apprende. In altri termini: un’ontologia del senso comune (“che cosa è”) si realizza soltanto attraverso una sua fenomenologia (“come si costituisce in quanto forma riflessiva”). Ed è questo un ulteriore insegnamento, che è il fondamento di Montesquieu, di cui abbondano non solo i pensatori settecenteschi, certo non solo francesi, bensì (passando attraverso Hume e Kant) anche quelli che vanno verso l’estetica, dal momento che la genesi di questa espressione, la *koiné aisthesis* aristotelica, è la base per il giudizio estetico e, ancor di più, sia per un’estetica razionale sia per una psicologica critica del gusto. Si giudica non “attraverso” i sensi, bensì sentendo, “con” i sensi, con l’attività corporea, interpretando, come avrebbe detto Lessing, i segni estetici delle cose nella direzione che il materiale stesso da cui sono costituiti induce, costruendone la situazionalità.

Il senso comune articola il proprio spirito delle leggi, la propria intrinseca razionalità, la consapevolezza dei suoi stessi contingenti orizzonti cognitivi, in dimensioni che, prendendo spunto o meno (come in Shaftesbury), dalla aristotelica *koiné aisthesis*, cercano di comprendere proprio la specificità del “comune”, cioè il terreno tematico, gli orizzonti ontologici, dove il sentire può esplicitarsi costruendo un tessuto conoscitivo: la conoscenza non è caratterizzata da facoltà delimitate, bensì da modi soggettivi della “natura umana”, dalle “circostanze” di cui parlava Montesquieu, alla ricerca di una loro condivisa intenzione, che non si rivolge alla sola teoria. I piani del confronto sono molteplici e il senso comune è costitutivo di comunità in senso ampio, sociale, culturale, poetico, letterario, oltre che filosofico, generando una ragione che rifiuta una fissazione metafisica.

In questa direzione, le parole di Husserl sono emblematiche: «l’interpretazione della problematica intercorrente tra Hume e Kant» «ci ha portati ora alla necessità di chiarire il fatto che il mondo già dato è il ‘terreno’ universale di tutte le scienze obiettive, di qualsiasi prassi obiettiva in generale: al postulato, cioè, di una scienza di nuovo tipo che investa la soggettività per la quale il mondo è già dato»⁴. Con queste parole Husserl evidenzia che la comprensione del nesso tra esperienza e giudizio, del nesso originario pre-riflessivo, si realizza trasportando la *humeana* scienza della natura umana su un territorio critico-trascendentale quale originaria condizione di possibilità di ogni conoscenza possibile e reale. Questo percorso husserliano è finalizzato, partendo da Hume, ma cercando di superarne i fini, alla fondazione di un nuovo criterio di “scientificità” che, attraverso la comprensione e l’interpretazione delle funzioni conoscitive del senso comune, possa riproblematizzare, e risignificare, l’antica questione dell’*aisthesis*, che ha ormai assunto una centralità non solo psicologica come nell’originario intento aristotelico.

Se questo è il quadro generale del senso comune settecentesco – e indirizza su una strada ben precisa, cioè la sua esigenza conoscitiva – si comprende come esso sia quella sorta di avventura della ragione di cui parlava Kant quale terreno in cui siamo sempre avvolti, teorizzandolo o meno: una “credenza” che mette in gioco il problema del soggetto, della sua capacità di rappresentare il mondo secondo strade condivise, connettendo alla sua esperienza il senso del mondo e delle cose, dunque a una dimensione estetica costitutiva della comunità del senso, non meramente ricettiva.

Questo percorso, da Montesquieu a Hume, sino a Baumgarten e Kant, segna una profonda (e variegata)

³ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, BUR, Milano 1989, p. 142.

⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 174-175.

linea di ricerca della tradizione conoscitiva occidentale, dove il senso comune vuole fondare un'epistemologia indirizzata verso l'esplicitarsi di relazioni tra il mondo e le formazioni soggettive (e intersoggettive), progressivamente inquadrandosi come *un'inerenza intenzionale fungente al medesimo mondo della vita*. L'orizzonte, lo si ribadisce, è qui epistemologico, nel senso più autentico del termine, cioè la sua genesi è inseparabile dal fondamento dell'opinione, dalla verità intrinseca all'atteggiamento naturale: un esercizio critico del giudizio e della riflessione, che abbia il suo avvio in quella dimensione antropologica chiamata senso comune – variamente posta sul piano metafisico (Baumgarten), etico-giuridico (Montesquieu), psicologico (Hume) o trascendentale (Kant). In ogni caso, come Kant scrive nel paragrafo 40 della *Critica del Giudizio*, il dialogo diviene «la condizione necessaria della nostra conoscenza»⁵: principio presupposto *in ogni logica*, non opinione comune soggetta ai pregiudizi, bensì sigillo di una sorta di linea dell'illuminismo considerato da un lato come la vocazione soggettiva della conoscenza e, dall'altro, come la forza originaria di una ragione che nell'estetico trova il proprio senso critico.

Reperire tuttavia in una sola genealogia un punto finalistico, orientato peraltro in una direzione di fondazione epistemologica del senso, oltre che contrario alla vocazione stessa del pensiero genealogico, significherebbe imporre, o cercare di imporre, al pensiero del Settecento una serie di scelte che pretenderebbero di essere precise: tutte certo fondate su testi e percorsi, ma che non vanno mai considerate come unitarie. La centralità del soggetto e delle sue funzionalità, che le accomuna, non può infatti essere ridotto a una sua sola forma, derivante da una tradizione razionalista cartesiana o psicologica humeana e che ha il suo esito nella trasformazione trascendentale del senso comune in Kant. Il soggetto stesso, nel pensiero settecentesco, anche altro, è plurimo, ha in sé la follia e l'ironia devastanti di personaggi dideotiani come il nipote di Rameau o Jacques il fatalista.

La genealogia, appunto, è variegata e possiede ulteriori radici, che per prime incarnano quell'ambigua avventura intellettuale che il Settecento chiamerà estetica. Nella variazione, che del senso comune è parte integrante, non esiste solo un percorso, e si può dunque scorgere soltanto un'unitaria aspirazione, come si è già

osservato, verso il dialogo qualitativo tra natura e ragione, dove il soggetto, pur evidenziandosi come filosofico, accoglie in sé modificazioni continue, dalla antropologia di Montaigne alla vocazione interpretativa di Bacone, oltre che le tradizioni libertine di Bayle e Fontenelle. Nel Settecento, e in quella sua parte che si usa chiamare Illuminismo, sono presenti, come già si è accennato, varie fasi “operative” del senso comune, che vanno in una direzione che porta anche, ma non soltanto, a direttrici gnoseologiche. Si può persino pensare che, in tale varietà, una fenomenologia del senso comune sia, paradossalmente, il senso comune stesso della varietà degli illuminismi, quella sorta di *koiné* che mette in comunicazione prospettive differenziate, che non sono necessariamente temi di filosofia della conoscenza e spesso cercano altrove, nella politica e nella storia, i loro primari riferimenti.

2. L'Illuminismo non ha radici certe, e le ipotesi storiografiche su quando prenda avvio un sentire comune che solo a posteriori ha trovato i propri nomi, genera dispute. È quindi soltanto quasi per gioco che si propongono ora due date, d'inizio e di fine, con un tardo episodio centrale che inserisce prospezioni rinnovate e conduce al suo ambivalente termine: i *Pensieri sulla cometa* di Pierre Bayle, del 1682, sono l'avvio e, quasi un secolo dopo, come punto centrale, si pongono le anonime *Lettere a Sofia* (1770)⁶, che precedono di quasi un lustro il punto terminale, il 1794, che vede a distanza di pochi mesi l'opera di Condorcet sui progressi dello spirito umano, la sua morte nel Terrore e il Nove Termidoro. I tre testi hanno alla base la lotta contro i pregiudizi, e Bayle in modo esplicito afferma che è su di essi che si fonda la nostra civiltà, il suo sentire comune. Gadamer, a questo punto, osserverebbe che la verità riposa sui pregiudizi e che la storia degli effetti, cioè lo svolgersi temporale dei pregiudizi stessi, oltre a formare progressivamente il senso comune, è il medesimo senso comune metodico che guida il senso autentico dell'essere, cioè la sua natura storico-concreta. Contro i pregiudizi, dunque, non bisogna lottare: ed è questa battaglia – forse lotta, ma essenzialmente educazione, come voleva Montesquieu – che costituisce il senso comune illuministico o, se si vuole, il pregiudizio che caratterizza chi tali pregiudizi vorrebbe combattere.

Bayle è così l'emblema di questo atteggiamento: perché per lui lo svelamento dei pregiudizi non solo innesta una vita virtuosa, virtuosa in sé, ma permette anche di costruire un orizzonte comune, forse quello che lega

⁵ I. Kant, *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, TEA, Milano 1993. Qui, nel par. 40, Kant scrive: «Per *sensus communis* però si deve intendere l'idea di una comunanza di senso, vale a dire, d'una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto (a priori) del modo di rappresentazione d'ogni altro, per appoggiare, per così dire, il proprio giudizio alla ragione umana nel suo complesso, evitando la facile illusione di prendere per oggettive delle condizioni soggettive, con danno per il giudizio» (pp. 267-268).

⁶ La straordinaria edizione di O. Bloch, dalla magistrale e illuminante Introduzione, *Lettere a Sofia sulla religione, sull'anima umana e sull'esistenza di Dio*, è stata tradotta in italiano a cura di A. Cecere e P. Quintili, Bonanno, Roma 2024.

tutte le varie prospettive illuministiche, base per la tolleranza e il rispetto dei punti di vista. Se si vede nella storia la densità dei pregiudizi, che hanno riflessi politici, sociali e, ovviamente, epistemologici, quella storia che va decostruita è quella stessa che per più di millecinquecento anni ha formato l'identità dell'Europa, ha generato il "buon europeo", cioè l'orizzonte religioso, che si è progressivamente trasformato in teologia razionale. Argomenti analoghi, e pur dopo quasi un secolo, si possono ritrovare nell'anonimo del 1770, costituendo, al di là della polemica antireligiosa, e vicini a d'Holbach, il fondamento di un materialismo naturalistico sempre più violento, apparentemente prossimo più a Sade che ai classici settecenteschi.

Questa similarità tra testi, tra principi polemici, lo stesso anonimato, forse inutile ed eccessivo nel 1770, in un contesto culturale meno repressivo (anche se può nascondere un particolare status sociale dell'autore), suggerisce un'ulteriore possibilità, un'altra ipotizzabile genealogia, del senso comune settecentesco. Siamo infatti spesso abituati, e non a torto, a ritenere il periodo come fortificato intorno ai suoi maggiori vati, differenti in ogni paese, ma sempre ben identificabili. Con ciò forse non si considera che l'Illuminismo stesso fu una sorta di senso comune popolare, diffuso anche al di là di questi autori e della loro conoscenza, e di cui si percepisce la presenza più ci si avvicina agli anni intensi della Rivoluzione francese. E che, prima di essa, viene comunque propagato attraverso strumenti culturali che non sono soltanto filosofici, passando attraverso quella che Kundera ha chiamato "saggezza dell'incertezza", che ha nel romanzo la sua privilegiata espressione, di cui testimonia, quali esempi essenziali, Diderot, Sterne, Voltaire stesso: ciascuno di loro, come molti altri, è una "pista" che si potrebbe seguire per giungere non solo a svariate concezioni del soggetto, irriducibili a quello delle metafisiche filosofiche, ma anche a differenti visioni del senso comune. Il divario tra il mondo della vita e la scienza di tale mondo, forse aporia di ogni riflessione che sul concetto di vita voglia insistere, è particolarmente visibile in un contesto in cui muta radicalmente proprio il sentire comune, sul piano sociale e culturale, in un quadro di rilevante e progressiva (mai immediata) mutazione antropologica: tagliare la testa a un re, non nel quadro di una rivolta di palazzo, né nel contesto di un movimento settario (i Puritani inglesi di Cromwell nel 1649), bensì nella specifica volontà di abbattere fisicamente, con il corpo del sovrano e della sua famiglia, un pregiudizio concreto, basato peraltro su presupposti religiosi e di legittimazione sacrale del potere e della sua sovranità, nel suo essere traccia di un consapevole rivolgimento rivoluzionario, è reso possibile da un percorso che pas-

sa attraverso decenni di eventi, culturali, sociali, politici, letterari, che hanno posto in luce la possibilità stessa di differenti visioni del mondo e della vita, che possono prescindere dalla religione e che non hanno ritengo alcuno a ridicolizzarla, trasferendo la critica su un piano materialistico violento e radicale, che solo a grandi e generiche linee può essere ricondotto alle prospettive cartesiane o al raffinato immanentismo spinoziano. Tali eventi, nella loro diffusività, spesso clandestina e anonima, non sono quindi il risultato del solo lavoro di una élite intellettuale: la progressiva conquista di un'egemonia passa attraverso una dimensione sottostante, che si incarna in intere sequenze di opere circolanti, in primo luogo, come si è detto, clandestine, di cui, appunto, le *Lettere a Sofia* sono una felice testimonianza.

Così, si sono già scorte differenti visioni di un sentire comune e si può giungere alla prima conclusione nella quale cogliamo che esso non passa soltanto attraverso un soggetto disincarnato, come accade nell'asse che da Hume conduce a Kant. Può invece essere ricondotto, forse con dubbi e certo non in modo esclusivo, anche a realtà di ben diversa concretezza, cioè a un corpo materiale costruito sul modello cartesiano o sul sensismo di Locke. Questi ultimi modelli non possono venire cancellati, anche se spesse volte, nell'analisi dei percorsi settecenteschi, si è quasi obliata, o addirittura rimossa, l'incidenza di un Cartesio non spiritualista, ma teorico dell'uomo macchina, là dove si costituiva il materialismo in una delle sue più fortunate espressioni⁷, nel quadro di una dicotomia che separava, anche metodologicamente, le verità dell'anima da quelle del corpo: il sospetto per il Cartesio "metafisico" (ben presente nei classici settecenteschi) non mina infatti il seguito che possiedono le sue considerazioni sulla fisicità e materialità dei corpi, cioè su tutti quegli orizzonti di considerazione del soggetto che, così potenti nel Settecento francese, enfatizzano ed esaltano un autentico "sentire" dei corpi. Un sentire che una visione psicologica, o trascendentalistica, vorranno sminuire, ma che rimane invece come l'asse originario dell'Illuminismo, e quella sua anima segreta e profonda che la letteratura clandestina attesta. Punti di vista, peraltro, che vengono banalizzati, spesso definiti "volgari", da analisi marxiane del materialismo, che prendono avvio dalla *Sacra Famiglia* di Marx e Engels, giungendo sino alle opere di Lange: la volontà di costruire un ideologico asse continuistico tra le varie forme di materialismo marginalizzano, specie in un ambiente culturale che risente di un pervasivo e a volte nascosto idealismo, che

⁷ Ci si riferisce all'importante, ma non sempre adeguatamente studiato, lavoro di A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, Feltrinelli, Milano 1956. Sulla stessa via viene pubblicato in Italia solo con molto ritardo il fondamentale libro di Franco Venturi, del 1939, *Jeunesse de Diderot*.

nel nostro Paese si nasconde nel crociantesimo, una rete di posizioni (plurali, ma pur sempre riconducibili a orizzonti comuni) che mettono da lato sia il materialismo spinoziano (quello che, in definitiva, ha maggior successo pubblico e dunque raccoglie i più espliciti anatemi) sia, appunto, le posizioni cartesiane, che costruiscono un dualismo, più o meno radicale, tra il sentire del corpo e quello dell'anima.

Questo moltiplicarsi di modelli, questo intrecciarsi di radici e rizomi, che genera intorno all'espressione stessa di senso comune un'alea di ambiguità, rischia, come già si accennava, un'ulteriore rimozione, che invece costituisce un substrato irrinunciabile per comprendere l'Illuminismo, e non solo in Francia: il piano gnoseologico si affianca a un senso comune materialistico che prende avvio dalla lotta al pregiudizio e alla teologia razionale. Questi piani, nel loro dialogare, aprono a una prospettiva politica e sociale che, a sua volta, è inseparabile dalla dimensione conoscitiva (alla quale, dunque, lo si ribadisce, il senso comune non può venire univocamente ricondotto): insieme generano una filosofia pubblica che è indice della dimensione di discussione civile che attraversa il Settecento, con i suoi salons, club e caffè, autentici fili rossi di un rivolgimento che riguarda il costume insieme al pensiero. In questo contesto l'espressione filosofica, l'esigenza scientifica e la dimensione pubblica sono parte di un condiviso orizzonte epistemologico. Qualsiasi pretesa di normare il sentire, di renderlo comune e condiviso, non può ignorare, alla sua base, una dimensione che riguarda la collettività, la polis e le sue istituzioni: non nel quadro di un percorso causalistico, ma attraverso passaggi politici, dibattiti, diffusione di manoscritti che animano una vita socio-culturale che, anche senza riferirsi ai grandi testi, condurrà a quel terreno vivacemente borghese da cui scaturirà la rivoluzione. Se guardiamo alle pur non eccelse manifestazioni teoriche dei suoi protagonisti, vedremo che qui si radicano le posizioni opposte – si pensi ai girondini e a i giacobini – che nel cuore del tardo Illuminismo, e nella stessa Rivoluzione, si contrappongono non solo su temi istituzionali, ma anche, e a volte soprattutto, in relazione alle posizioni su Dio, la Religione, la materia.

Entra qui in gioco, per così dire, la figura terminale dell'Illuminismo, quella di Condorcet, che cerca una (inutile e fallimentare) mediazione tra un radicale materialismo ateo di Stato e il deismo di Robespierre, ingenua riproduzione deteologizzata del cristianesimo: e fu perseguitato anche, se non soprattutto, per queste sue posizioni, che peraltro, esplicitamente, connettevano la ricerca scientifica, la religione e una visione politica, forse la più misurata e avanzata che i Lumi abbiano espresso, alla ricerca di una visione storica che rendesse concre-

to, e politicamente attivo, il senso comune. A esso infatti non solo si richiama in modo esplicito, ma accusa i tiranni di impedire la diffusione di un senso comune che deve essere semplice perché "niente è più comune che le massime dell'umanità e della giustizia"⁸. Ma è questo senso comune, mediatore e virtuoso, che gli viene rimproverato con ciò uccidendo – e uccidendola nel nome di Rousseau – la stagione dell'Illuminismo e, con esso, la medietà del senso comune, la sua adesione a molteplici modelli, psicologici, materialistici, anti-teologici. A Brissot, che, in un dibattito al club dei Giacobini, difende Condorcet ponendolo sulla scia del genio ardente di grandi uomini, tra cui Voltaire e d'Alembert, e richiamando alla loro eredità i discorsi sulla libertà della rivoluzione, Robespierre replica con inaudita violenza, che merita la lunga citazione: «Se le nostre guide intellettuali sono accademici, amici di d'Alembert, non ho nulla da rispondere tranne che la gloria del nuovo regime non può poggiarsi su una gloria antica; che se d'Alembert ed i suoi amici hanno ridicolizzato i preti essi hanno talvolta adulato i grandi e i re; io non ho nient'altro da obiettare se non il fatto che tutti questi grandi filosofi hanno perseguitato con accanimento la virtù, il genio e la libertà di Jean Jacques Rousseau, il filosofo sensibile e virtuoso, il solo a mio avviso che meriti gli onori dell'apoteosi prodigati con l'intrigo a politici ciarlatani e a disprezzabili adulatori»⁹.

Nel decimo quadro della sua filosofia della storia, dedicata ai Progressi futuri dello spirito umano", Condorcet delinea paradossalmente il fallimento del senso comune illuministico, quello che la rivoluzione e il Terrore hanno del tutto appiattito su Rousseau, in un confuso immantesimo assembleare che uccide qualsiasi forma di materialismo, gettando insieme nel disprezzo sia le religioni rivelate sia quelle posizioni clandestine che mettevano in dubbio anche le manifestazioni ingenuie di un deismo che era soltanto il succedaneo (ridicolizzato) delle religioni storiche. Ignorando, quindi, un quadro, in effetti spesso obliato, malgrado gli studi e le tradizioni storiografiche che non ne hanno permesso la totale cancellazione¹⁰, che è invece alla base di un illuminismo sotterraneo, quello che appunto genera un'alternativa gene-

⁸ Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, in *Oeuvres complètes*, VIII, Arago, Paris 1847-49, p. 59.

⁹ Il passo è riportato in G. Calvi, *Introduzione a Condorcet, I progressi dello spirito umano*, Editori Riuniti, Roma 1994, p. 9.

¹⁰ Si pensi ai fortunati volumi di J. Israel, che ha ribadito e riassunto le sue teorie nel più recente *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* (2009), Einaudi, Torino 2011. Ma il merito principale degli studi su questo "altro" illuminismo va dato a O. Bloch, di cui si veda almeno *Le matérialisme du XVIII siècle e la littérature clandestine*, Vrin, Paris 1982. Bloch è anche il curatore dell'edizione critica delle *Lettere a Sofia*.

alogia del senso comune, nutrito dalla letteratura clandestina, fonte nascosta dell'ultima fase illuministica, che emerge per esempio nelle inquietudini di autori come Sade e che sembra anche superare quel sistema d'holbachiano al cui contesto generale appaiono legati.

I riferimenti ideali, quasi a formare un filo rosso che segue molte anse, e che spesso si ingarbuglia, riprendono senza dubbio alcune istanze vicine alla prima generazione illuminista, per lo più attiva nel secolo precedente, che fa della critica della religione la base di un materialismo ancora non saldo nei suoi esiti teorici, ma ben evidente nel comune sentire: e, accanto ai nomi di Bayle e Fontenelle, non si può dimenticare la fortuna, anche internazionale, di autori come Boulanger o Addison, che vengono spesso ripresi da fonti secondarie, in virtù della loro fama e della conseguente diffusione. Non si tratta di enfatizzare il valore di un singolo testo clandestino, ma di porlo come indizio di un atteggiamento diffuso, che ritroviamo, per accenni o più ampie argomentazioni, per l'intero Settecento, che vive in prima istanza essenzialmente attraverso un forte spirito polemico contro la religione cristiana, il cattolicesimo in prima istanza. Polemismo critico che non è fine a se stesso, ma che vuole condurre (sino a Condorcet) a esiti epistemologici, forse riducendo il confine tra Lumi ortodossi ed eterodossi: entrambi incarnano un clima, autenticamente un senso comune, che genera dibattiti politici e istituzionali che giungono sino all'interno della Rivoluzione francese¹¹ e al dibattito sulla natura del potere, della libertà e della sovranità, facendo emergere al proprio interno una dimensione della soggettività di cui si sottolinea la natura materiale e critica. Un soggetto corporeo e politico che si scopre dunque, ancor più di quello spirituale, avere disegnato la parabola della modernità, anche nelle tradizioni inglese e tedesca, e che possiede la qualità essenziale della concretezza e la forza popolare di una condivisione intersoggettiva: chi legge i clandestini ha tra le mani anche quei volumi, noti a molti lettori (e lettrici), che sono i medesimi, cui allude Diderot stesso nei *Gioielli indiscreti*, che fanno circolare i romanzi licenziosi raccolti nell'Inferno della Biblioteca nazionale parigina, privi di quel radicalismo etico che corre attraverso le pagine della *Monaca* di Diderot, ma che, nella loro volgarità esplicita, sembrano legati a quel medesimo spirito iconoclasta che corre nelle pagine delle *Lettere a Sofia*.

L'ateismo iconoclasta che pervade questa cultura (e che è un'anima, perdente ma essenziale, della Rivoluzione francese), nella sua radicalità contro ogni forma di

teologia razionale, nel suo ignorare i dibattiti del deismo, segna così la presenza concreta di un senso comune, meno ingenuo di quanto alcune affermazioni potrebbero far credere: un materialismo che sembra derivare da Hobbes, anche se non sempre si comprende attraverso quali canali¹², imponendo domande nuove, in cui la critica della teologia razionale disegna un quadro di una visione meno "teorica" sia del senso comune sia del secolo che lo ha rigenerato.

3. In un saggio non molto noto – *La scienza come strumento dell'Illuminismo* (1972) – e pur partendo dalla definizione kantiana, Gadamer afferma che se l'Illuminismo è osare sapere al di là dei dogmi «la sua vera attualità è dove è in gioco la critica alla religione»¹³. Una critica che non è un episodio marginale dell'epoca: o, meglio, che forse lo è sul piano dei suoi maggiori esiti teorici, pur costituendo il terreno di coltura delle sue opere maggiori, ma che non può essere ridotta a ciò che con frequenza la critica cristiana rimprovera (la negazione spesso banale di ogni sacralità), dal momento che è traccia, da Bayle a Condorcet, non di uno scontro ideologico, bensì della consapevole volontà di un mutamento radicale della narrazione storico-fondativa. Superare la "favola" cristiana significa voler rinnovare in profondità il sentire comune nei confronti dell'origine del mondo e delle cose. Ribaltare dunque una storia teologica in storia naturale (e accade anche in Diderot) equivale a rifondare il senso stesso della storia, costruendo in tal modo una nuova sensibilità teorica (ed epistemologica).

È questo Illuminismo a mettere al suo centro il concetto originario di rivoluzione – quello su cui tutti gli altri significati si baseranno, più o meno consapevolmente, ovvero la rivoluzione astronomica di Copernico, che liquidò la concezione biblica del mondo. È questa rivoluzione copernicana a ispirare Kant, anche in quei suoi scritti teologici stigmatizzati persino dall'Imperatore prussiano Guglielmo Federico. Keplero ben riassume: «bisogna avere uno spirito libero per poter riconoscere la verità». Kuhn afferma con chiarezza la necessità che una rivoluzione scientifica, il movimento che conduce a un radicale mutamento paradigmatico, debba innestarsi su una comunità, su un rinnovato senso comune che, dagli specialisti, si sposta progressivamente verso la collettività¹⁴.

La scienza, o meglio la consapevolezza storica che permette lo svilupparsi di un nuovo paradigma di spiri-

¹¹ Si veda il volume di C. Jones che descrive accuratamente, quel che accade a Parigi tra il 9 e il 10 Termidoro, *La caduta di Robespierre*, Neri Pozza, Vicenza 2023, che descrive magistralmente quel che era diventata, nel periodo del Terrore, la Parigi rivoluzionaria.

¹² Lo osserva O. Bloch nella sua Introduzione alle *Lettere a Sofia*, cit., p. 83.

¹³ H.G. Gadamer, *Elogio della teoria. Discorsi e saggi*, Guerini, Milano, 1989, p. 69.

¹⁴ Si veda T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Einaudi, Torino 1969, pp. 200-203. Qui si trova anche la citazione da Keplero.

to scientifico, quello che nell'illuminismo si implementa particolarmente in studi biologici sulla vita (si pensi anche alla storia naturale di Buffon) ha avuto nella critica materialistica della religione una sua premessa, certo non sufficiente per definire il senso comune, ma necessaria per un suo inquadramento genealogico, e che dunque conduce a un centro epistemologico, dove si fa concreto il reale potere sulla natura e sulla cultura: perché anche in questo caso, e lo sottolinea ancora Gadamer, la critica della religione non è fine a se stessa, bensì propone un'idea di felicità, di benessere, in senso esteso di "vita", presente e futura, che ha come suo radicale antagonista il mondo delle religioni rivelate, quelle fondate su una storia fabulistica, contraria a una visione naturale, e materiale, degli eventi, in radicale antitesi con la prospettiva che presenta la religione, quella storicizzata e, in alcune casi, anche quella ricondotta su basi immanentistiche e naturalistiche. Sin da Addison¹⁵, è la decostruzione delle narrazioni religiose a porsi quasi come condizione di possibilità per un rinnovato atteggiamento conoscitivo, anche nella sua, a volte disarmante, ingenuità argomentativa, specchio tuttavia di un rinnovato sentire che muove le masse.

In sintesi, qui è in gioco – e la Rivoluzione va in questa direzione, non in quella dei "classici", che solo occasionalmente la letteratura clandestina cita – la costruzione di un nuovo senso comune come potere pubblico, come cancellazione della mitologia teologica, liquidando una passata visione della spiritualità. Ed è, di conseguenza, in primo piano una nuova morale, che deve prescindere dal principio religioso, cancellato il quale soltanto si potrà acquisire una rinnovata capacità di pensare, comprendere, agire, di gestire sia l'azione politica sia il potere che ne consegue. Il più raffinato tra i sovrani europei, Giuseppe II Asburgo, comprende il pericolo, consapevole che allo spirito illuministico non ci si può sottrarre e che si deve dunque inquadralo in un contesto rinnovato, che tuttavia non abbia come suo esito una rivoluzione. Infatti, nel 1782, emana il Decreto di tolleranza, quello che Goethe stesso vide come il manifesto di una sorta di "illuminismo cattolico", cercando di coniugare, o non contrapporre, l'illuminismo e la religione rivelata. Testi come le *Lettere a Sofia* non sono dunque una riproposizione degli antichi argomenti di Bayle, ma il consapevole gesto politico di un nuovo senso comune, che combatte contro questa "normalizzazione" dell'Illuminismo, contro l'emancipazione di una borghesia religiosa che rigetta il materialismo, che teme ogni radicale rivolgimento rivoluzionario. Una borghesia

che non può più accettare imposizioni politiche che limitino la sua libertà d'azione, ma che vuole fissarne i limiti attraverso principi che, nell'ambito della critica, della sua possibilità come espressione di un conquistato libero arbitrio, dovevano tuttavia rimanere incontestati, ovvero l'ordine politico costituito e la cristianità della società.

Questo rivolgimento del mondo, l'affermazione politica di un senso comune popolare diffuso a partire da punti di vista materialistici, rafforzati dalla riproposizione delle "mitologie" cristiane, esce sconfitto dalla Rivoluzione francese che pur contribuisce a generare, segnando la fine politica (e per Hegel filosofica) dell'Illuminismo stesso, della sua ricerca di un senso comune valido e ragionevole per i vari aspetti della "natura umana". Era necessario un nuovo concetto di ragione o, ma il discorso non muta, un più bruciante disincanto del mondo, come avrebbe detto Weber. L'astratto Terrore di cui parla Hegel¹⁶, e con cui a suo parere si cancellano i sensi comuni dell'Illuminismo, i loro presupposti deisti o atei, non conoscono una ragione dialettica, che sempre di nuovo supera le provvisorie conquiste.

Tale assenza, in conclusione, vieta di attribuire al ragionevole senso comune settecentesco, alle sue stesse variazioni sociali e politiche, alla sua stessa volontà di trasformarsi in istituzione di potere, un sigillo di eternità. E se, come scrive Foucault, ci sono «dei pensatori che vogliono conservare viva e intatta l'eredità dell'Illuminismo» lasciamoli fare: «essa è la più commovente forma di tradimento»¹⁷. Lo spirito delle leggi, la ragione su di esso fondata quale chiave per comprendere la relazione tra la natura umana e la natura delle cose, sono direzioni epistemologiche che non possono andare disgiunte sia dalla critica sia da eventi politici e sociali: prove viventi e comuni che l'Illuminismo non è stato un sogno e che, al tempo stesso, la sua perennità sarebbe una distonia. La presenza in esso di una spinta, di quello che Ernst Bloch chiamava "il segno di Giona"¹⁸, ne rinnova, non ne blocca la storia. L'Illuminismo è essenzialmente un evento che sempre di nuovo diviene, una domanda, sfociata in una Rivoluzione, fallita perché travolta da se stessa e dalle sue interne aporie: una domanda che ha sempre inseguito l'esigenza, coniugata in differen-

¹⁶ Ovviamente nella *Fenomenologia dello spirito*, nelle straordinarie pagine che dedica all'Illuminismo: «L'altra parte dell'illuminismo prende le mosse dall'essere sensibile, quindi astrae dal rapporto sensibile del gustare, del vedere e così via, e ne fa un puro *in sé*, una *materia assoluta*, qualcosa di non sentito né gustato» (a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 384).

¹⁷ M. Foucault, *Che cosa è l'Illuminismo? Che cosa è la Rivoluzione*, in I. Kant, M. Foucault, J. Habermas, *Che cosa è l'Illuminismo*, a cura di U. Curi, Mimesis, Milano 2021, p. 112.

¹⁸ E. Bloch, *Ateismo nel Cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 133. La spinta del "segno di Giona" sottolinea il versante "utopico" dell'Illuminismo.

¹⁵ Gli scritti di J. Addison pubblicati sullo "Spectator" nel 1711-12 sono stati raccolti con il titolo *Sulla religione, su Dio, sull'ateismo*, a cura di S. Tomasetto, Cleup, Padova 2004.

ti paradigmi filosofici, giuridici e politici, di far valere – di trasformare in valore – il principio di una filosofia pubblica, capace di condurre sul piano scientifico il senso comune. Valore che si ritrova sin dai primi paragrafi dell'*Estetica* di Baumgarten: ordinare secondo regole comuni e condivise il complesso delle rappresentazioni che sono “al di sotto della distinzione”, organizzandole in una verità sensibile che intende trasportare su un piano metafisico la *koiné aisthesis* aristotelica.

Questo percorso, tuttavia, lo dichiara Baumgarten stesso nel paragrafo 12 della sua opera, non solo va guidato, ma ha tra i suoi fini il controllo di una “carne” che è fonte di corruzione. È questa stessa carne che tuttavia avvolge e nutre il Settecento libertino e clandestino, aprendo di fronte alla storia un dissidio – anche politico e rivoluzionario – che la vagheggiata ricerca di un pur articolato senso comune non potrà risolvere, travolto da una materiale dimensione desiderante che sfugge a una riflessione che non vuole essere formalizzata, che contesta la sua riduzione a una “comunità” soltanto ed è invece, come direbbe Foucault, rinnovata regola di “produzione della verità” (e persino, dialetticamente, di altre regole di assoggettamento a essa). In tal modo si esce dal sogno di una legge comune per il senso comune e si vedono nel Settecento impulsi che ne superano il senso critico, ne destrutturano gli aspetti normativi, ne frantumano le soggettivizzazioni.

Se dunque la ricerca del senso comune è stato il vagheggiato obiettivo del secolo, capace di generare nuove libere forme di altrettanti modi della soggettività e delle sue concettualizzazioni, emerge progressivamente, specularmente a tale ricerca, l'esigenza spesso distruttiva di dare confini al proprio stesso presente, distruttivi perché rifugge lo spirito delle leggi e l'ordine di una riflessione formale, costringendo invece la ragione a rivoluzionare se stessa, spingendola a confrontarsi con le forze oscure e negatrici della non-ragione. Si esce, scrive Foucault, da una «filosofia analitica della verità in generale» per fondare e coltivare piuttosto la sfida perenne di una «ontologia della attualità»¹⁹.

¹⁹ Foucault, *Che cosa è l'Illuminismo?*, cit., p. 112. Qui Foucault afferma di inserirsi in una “forma della filosofia” “da Hegel alla Scuola di Francoforte attraverso Nietzsche e Max Weber”.



Citation: Lecaldano, E. (2025). Vicende del “senso comune” nella filosofia britannica del XVIII secolo. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 13-22. doi: 10.36253/ds-16963

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Edited by: Andrea Gatti.

Vicende del “senso comune” nella filosofia britannica del XVIII secolo¹

EUGENIO LECALDANO

Professore emerito di filosofia morale all’Università La Sapienza Roma, Italy

Abstract. The article reconstructs the diversity of conclusions reached regarding “common sense” in the reflections of Shaftesbury, Reid, and, with decisive contributions, Hutcheson and Hume. Not only do we see an expansion of the range of issues addressed in order to understand the specificity of the appeal to common sense, moving from those of natural sociability, virtue and beauty, considered central by Shaftesbury and Hutcheson, to those that for Hume became questions of the validity of belief on the cause and effect, or the nature of human freedom, or the acceptability of testimonies about miracles. But the very nature of the criterion of common sense is understood in a different way: from a sort of firm reference to the reality of things, as it was for Hutcheson and also for Reid, made possible by the guarantees of the Author of Nature, it is transformed by Hume into a secular reality and therefore nothing more than a series of artificial habits whose genealogy and changes need to be explained.

Keywords: common sense, knowledge, morality, beauty, testimony.

SHAFTESBURY E LE MOLTE FACCE DEL SENSO COMUNE ALLE ORIGINI DELL’ILLUMINISMO BRITANNICO

Provare a ricostruire i modi in cui è stato di volta in volta caratterizzato e chiamato in causa il “senso comune” nel corso della filosofia inglese del XVIII secolo aiuta anche a ricostruire lo specifico fenomeno dell’Illuminismo – dopo avere rivisitato questa etichetta per rendere conto della cultura del Settecento in Gran Bretagna. L’ottica che prova a mettere insieme “senso comune” e “Illuminismo” può aiutarci a non perdere di vista che: in primo luogo, come accade per l’Illuminismo, anche per il senso comune dovremo abbandonare qualsiasi pretesa di darne una caratterizzazione

¹ Nel corso della preparazione di questo testo ho avuto occasione di ritornare sugli scritti di alcune personalità della cultura italiana che hanno costituito quel contesto indispensabile per chi non vuole procedere da solo e al buio nella sua ricerca e cerca di avvalersi di competenze, già consolidate di cui ha bisogno. Per quello che mi riguarda questo è stato il caso di Antonio Santucci, Giancarlo Carabelli, Alberto Postigliola, Paolo Casini, Franco Restaino, Luigi Turco e Paola Zanardi, che con i loro studi mi hanno aiutato a procedere nella mia ricerca su Hume, Smith e l’Illuminismo britannico. C. Giuntini, *Ragione e senso comune*, in *Illuminismo. Un vademecum*, a cura di G. Paganini e E. Tortarolo, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 208-220.

unitaria e dovremo invece riconoscere un pluralismo di fondo che accompagna questa nozione; in secondo luogo, è bene evitare di cadere in tentazioni nazionalistiche considerando la relazione tra sviluppo delle considerazioni sul senso comune e cultura britannica come privilegiato ed esclusivo. Qui non potremo occuparci di quanto il ricorso all'idea di senso comune sia riconoscibile prima del XVIII secolo e, in questa epoca, diffuso in numerosi contesti nazionali. Infine, il senso comune – come l'Illuminismo – risulta una nozione plurale anche in ciascuno dei diversi contesti nazionali.

Mi limito, poi, solo a qualche breve accenno al lavoro fatto intorno alla nozione di “senso comune” nella cultura francese. Non solo in questa cultura aveva un'ampia fortuna l'utilizzazione che del “buon senso” aveva fatta Descartes nel suo *Discorso sul metodo* indicandolo come «la cosa nel mondo meglio ripartita [...] eguale per natura in tutti gli uomini», presentandolo poi come «la capacità di ben giudicare e di distinguere il vero dal falso» non assimilabile ad una qualche dotazione intellettuale ma piuttosto coincidente con l'appropriatezza nel dirigere e sviluppare tali dotazioni. Passando agli enciclopedisti Diderot e D'Alembert, questi non perdevano di vista l'esigenza che le loro illuminanti conclusioni fossero attingibili da tutti i lettori forniti di qualche buon senso, e certo non solo dai dotti. Da ricordare anche che D'Holbach dedicava un'intera opera al “senso comune”, da lui considerato come sinonimo del “buon senso”, sul quale retoricamente si interrogava nelle sue riflessioni sul monoteismo: «Ci vuole qualcosa di più del senso comune per intuire almeno che è un delitto, una follia odiarsi e tormentarsi a vicenda per delle credenze assurde su un essere di questa sorta»². Per cui, come spiega Chiara Giuntini, secondo le idee di D'Holbach, «Il senso comune, emendato e liberato dalle ombre sinistre della paura e dell'ignoranza, è considerato uno strumento necessario e sufficiente per l'uomo, non per consentirgli di evadere dalla sua condizione di finitezza e di dipendenza da una natura ostile, ma almeno per suggerirgli difese migliori: una piena consapevolezza della sua situazione e un autentico spirito di solidarietà con i propri simili»³. Un esito che può largamente coincidere con quello che si proverà a fare emergere in questo scritto a proposito del lavoro fatto sul “senso comune” da alcuni pensatori del Settecento britannico.

Molto ampia è la presenza di un interesse per il senso comune nella cultura britannica. Questa presenza si

lega fortemente, tra secolo XVII e XVIII, ad una forma di rivisitazione che potremmo caratterizzare già come pre-illuministica. A cavallo di questi due secoli si colloca un lavoro certamente essenziale per lo studio di questa espressione, di Anthony Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury: *Sensus Communis. Saggio sulla libertà dell'arguzia e dello spirito. Lettera ad un amico*, del 1709⁴. Shaftesbury ricostruisce con ricchezza e precisione una variegata fenomenologia di contesti nei quali si può rintracciare un qualche appello al “senso comune”. Nel suo saggio finge una situazione dialogica che ricorda da vicino l'occasione da cui era nato il *Saggio sull'intelletto umano* del suo maestro John Locke:

Ci eravamo intrattenuti a lungo, come sai, di morale e religione. Tra le differenti opinioni sostenute e difese dalle varie parti con molto ingegno e molta vivacità, l'una o l'altra via si appellava al senso comune. Ciascuno acconsentiva a tale appello, e desiderava di sostenere la prova. Nessuno dubitava che il senso comune gli avrebbe dato ragione. Ma quando si istruiva il processo e si rinviava la causa in giudizio, nessuno poteva pronunciare un verdetto. Tuttavia le parti non cessavano di rinnovare l'appello alla prima occasione. Nessuno proponeva di porre in discussione la competenza della corte, finché un gentiluomo – del cui giudizio ci si era sempre fidati – manifestò il desiderio che gli altri gli dicessero che cosa fosse il senso comune. «Se con la parola senso designiamo l'opinione e il giudizio, e con la parola comune la generalità o la maggior parte del genere umano, sarebbe assai assurdo – disse – individuare l'oggetto del senso comune. Infatti ciò che appare sensato ad una parte dell'umanità, appare insensato a un'altra. E se fosse la maggioranza a determinare il senso comune, questo muterebbe tanto spesso, quanto mutano parere gli uomini. Ciò che oggi è consono al senso comune, domani o di qui a poco sarà contrario ad esso». Ma nonostante gli uomini siano in disaccordo tra loro circa molte questioni, è lecito supporre che su alcuni punti si trovino d'accordo, e condividano le stesse opinioni. Fu domandato d'accapo: «In che cosa si trovano d'accordo?»⁵.

⁴ Per una collocazione precisa di quest'opera di Shaftesbury all'interno della sua produzione filosofica si vedano tra gli altri: S. Grean, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics. A Study in Enthusiasm*, Ohio University Press, New York 1967; P. Casini, *Introduzione a Shaftesbury, I moralisti*, trad. it. di P. Casini, Laterza, Bari 1971, pp. 7-40; R. Voitle, *The Third Earl of Shaftesbury 1671-1713*, Louisiana State University Press, Baton Rouge-London 1985; A. Gatti, “Il gentile Platone d'Europa”. *Quattro saggi su Lord Shaftesbury*, Campanotto, Udine 2000; P. Zanardi, *Filosofi e repubblicani alle origini dell'Illuminismo: Shaftesbury e il suo circolo*, Edizioni Sapere, Padova 2001; F. Crispini, *L'etica dei moderni. Shaftesbury e le ragioni della virtù*, Donzelli, Roma 2001; *Il gentleman filosofo. Nuovi saggi su Shaftesbury*, a cura di G. Carabelli e P. Zanardi, Il Poligrafo, Padova 2003; A. Taraborelli, *Introduzione a Shaftesbury, Scritti morali e politici*, trad. it. di A. Taraborelli, UTET, Torino 2007, pp. 9-73.

⁵ Shaftesbury, *Sensus communis. Saggio sulla libertà dell'arguzia e dello spirito*, in *Saggi morali*, trad. it. a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1962,

² PT. d' Holbach, *Il buon senso. In appendice le osservazioni di Voltaire*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 1985. Per una panoramica d'insieme si veda nell'Introd. di Timpanaro la sezione su “Fortuna e sfortuna del buon senso” (pp. XXIII- XXIX).

³ Giuntini, *Ragione e senso comune*, cit., p. 215.

In modo limpido Shaftesbury ci spiega che l'appello al “senso comune” sembra presupporre un accordo generale, ma se poi si passano in esame campi importanti per gli esseri umani, quali la religione, la politica e la morale, si vede che questo appello non riesce a dissolvere alcuni disaccordi insuperabili⁶.

Shaftesbury poi, attraverso i suoi dialoganti, nel saggio *Sensus Communis* caratterizza ulteriormente il “senso comune” come un “metodo” che permette di resistere «a un totale scetticismo». Individuando l'area in cui si colloca il “senso comune”, Shaftesbury lo ritaglia ulteriormente in termini psicologici come «un discorso pieno di spirito che certo non distruggerà l'amore degli uomini per la società, né li priverà della loro umanità»⁷. Inoltre, il senso comune è qualcosa che riaffermando l'amore per gli uomini, resisterà alla prova della paura e del riso. E ancora per Shaftesbury il senso comune è qualcosa a cui fare appello non solo contro i furfanti che negano tutto ciò che noi accettiamo, ma anche contro gli ipocriti che manifestano a parole un rifiuto o un'approvazione che non è in alcun modo conforme alla loro comune condotta. Il senso comune poi può aiutare a distinguere virtù reali quali le virtù eroiche e l'amore per il prossimo dall'egoismo e dal calcolo interessato. E lo stesso Shaftesbury ricorre al senso comune per mostrare a un uomo che dubita della sua onestà quanto invece è onesto e si «distingua da un ribaldo»⁸.

Facendo appello alla cultura antica, Shaftesbury interpreta il *sensus communis* anche in modo più contenutistico, ed esso diventa un senso di ciò che abbiamo in comune con gli altri esseri umani, e dunque «un senso del bene e dell'interesse comune; amore della comunità o società, affetto naturale, umanità, gentilezza; ossia quella sollecitudine per gli altri che nasce da un giusto senso dei comuni diritti dell'umanità, e dalla naturale eguaglianza tra coloro che appartengono ad una medesima specie»⁹. Così, non allontanarsi dal senso comune vuole dire far proprio un senso sociale, giacché uno «spirito civico può nascere soltanto da un sentimento sociale o senso di partecipazione al genere umano». Qualcosa che permette di concludere che «moralità e buon governo vanno insieme. Non v'è reale amore della virtù senza cognizione del pubblico bene. E non può esservi pubblico bene, laddove regna il potere assoluto»¹⁰. Un senso comune del bene che secondo Shaftesbury si può considerare come naturale¹¹. E a chi si pone tante domande sulla obbligatorie-

tà o meno di mantenere la parola data si può rispondere: «Se è delitto o tradimento infrangere una promessa nello stato di pura natura, è parimenti delitto essere in qualunque modo inumani o comunque venir meno ai nostri doveri naturali verso l'umanità. Se è naturale il mangiare e il bere tale è anche l'istinto sociale. Se v'è qualche senso o appetito che sia naturale, tale è anche il senso della comunità»¹². Una serie di affermazioni che mostra come una parte del ruolo del senso comune è contestare le paradossali conclusioni raggiunte da Hobbes nella sua filosofia, laddove ricostruisce lo stato naturale degli esseri umani come l'esistenza di un gran numero di individualità completamente chiuse a qualsiasi relazione sociale.

Shaftesbury ritiene, quindi, che l'appello al senso comune possa valere, in particolare, contro una parte della filosofia del suo tempo che, sofisticando, raggiunge conclusioni completamente in contrasto con ciò che è comunemente accettato¹³. Una sofistica che si spinge fino a non trovare nessun pregio nella pulizia come distinta dalla sporcizia¹⁴. La lontananza dal senso comune non permette appunto di cogliere queste distinzioni nel modo giusto. Viene dichiarato in contrasto con il senso comune anche quel modo di pensare che spinge a ritenere che sia permesso non seguire le regole etiche, nasco-stamente e per un breve periodo, laddove sia in gioco un nostro prevalente interesse. Spiega Shaftesbury:

Sicché pensare seriamente: “perché non fare questa piccola disonestà, e quest'imbroglio, per questa volta e basta” diventa il più ridicolo ghiribizzo di questo mondo, contrario al senso comune. Giacché un uomo di comune probità, lasciato a se stesso e non preoccupato da sottili ragionamenti filosofici circa il suo interesse, al pensiero di un'azione disonesta non oppone altro che il sentimento interiore di non poterla compiere, e di non poter reprimere la naturale ripugnanza che ha per essa. E ciò è giusto e naturale¹⁵.

Passo che certamente Hume avrà presente quando nella sua seconda *Ricerca* elaborerà la sua risposta al furfante scaltro¹⁶.

Prestando attenzione a queste molteplici osservazioni ne consegue che per Shaftesbury «è meglio attenersi al senso comune, non andare oltre. Di solito in queste cose la prima intuizione è migliore dei ripensamenti»¹⁷.

pp. 37-94: pp. 50-51.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 61.

⁸ Ivi, p. 64.

⁹ Ivi, p. 66.

¹⁰ Ivi, p. 67.

¹¹ Ivi, p. 68.

¹² Ivi, pp. 69-70.

¹³ Ivi, p. 78 ss.

¹⁴ Ivi p. 79.

¹⁵ Ivi p. 83.

¹⁶ D. Hume, *Ricerca sui principi della morale* IX 1, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, vol. II, p. 299. D'ora innanzi, le citazioni da questa ediz., in quattro voll., verranno indicate con la sigla *Op.*, seguita dal volume di riferimento e dalle pagine

¹⁷ Shaftesbury, *Sensus Communis*, cit., p. 83.

Spesso gli “uomini speculativi” trovano sfumature, scapatoie, rimedi e attenuanti laddove «un uomo comune, parlando di una cattiva azione, secondo il dettato del senso comune, dice naturalmente e con convinzione: “Non vorrei rendermi colpevole d’una cosa simile per tutto l’oro del mondo”»¹⁸. E con la sua tipica impostazione filosofica Shaftesbury, che mette insieme virtù e bellezza, ritiene che le risorse del senso comune valgano non solo per l’onestà, ma anche per la bellezza, anche perché «la bellezza più naturale di questo mondo è l’onestà o la verità morale»¹⁹. Una tendenza a fare rientrare nel raggio del senso comune la virtù e la bellezza che ritroveremo anche in tutti gli altri autori di cui ci occuperemo da Hutcheson, a Hume e, infine, a Reid.

In Shaftesbury troviamo, dunque, la tesi che la negazione del senso comune è un disordine mentale che si spinge fino alla follia. Shaftesbury scrive: «Vi sono tuttavia talune verità morali e filosofiche così evidenti di per se stesse, che sarebbe più facile immaginare che metà dell’umanità sia impazzita e sia stata travolta dall’identico tipo di follia, anziché ammettere che a tale conoscenza naturale, ragione fondamentale e senso comune, sia possibile contrapporre una qualche diversa verità»²⁰. Un tema che ritroveremo negli altri pensatori di cui ci occuperemo: sia come consapevolezza del limite che un filosofo non può superare (così Hume), sia come una accusa decisiva contro gli altri pensatori (così Reid).

HUTCHESON E IL SENSO COMUNE TRA NATURALISMO E PROVVIDENZIALISMO

La riflessione di Hutcheson si spinge poi verso una precisa riqualificazione della nozione di “senso comune”²¹. In primo luogo Hutcheson prende sul serio

la connotazione di “senso” muovendosi su di un piano epistemologico che riprende il quadro gnoseologico che aveva elaborato Locke; in secondo luogo riqualifica la dimensione del “comune” lungo una traiettoria sociale caratterizzata come un insieme di passioni e socialità che verrà ripresa, sia pure in termini diversi, anche da Hume; infine restringe lo spazio di questa capacità del “senso comune”, o meglio “senso pubblico”, nella dimensione pratica e più propriamente morale. L’elemento distintivo più proprio dell’analisi di Hutcheson, rispetto sia a Shaftesbury che a Hume, è l’utilizzazione del “senso comune” come un “senso” di tipo naturale che trova le sue radici e le sue ragioni di essere nella componente provvidenzialistica e religiosa della condizione umana. In Hutcheson, dunque, troviamo una tendenza a considerare il senso comune come uno strumento che ha una giustificazione provvidenzialistica piuttosto che evolutiva, frutto cioè del disegno divino che ha dotato gli esseri umani di ciò che serve alla loro felicità e ad una forma sociale di vita del tutto naturale.

Anche Hutcheson, non diversamente da Shaftesbury, privilegia un’esigenza sistematica e mira ad una caratterizzazione del senso comune non perdendo di vista la sua collocazione complessiva nella natura umana. In questo quadro Hutcheson utilizza un modello teleologico di spiegazione e dunque unisce l’impegno ad una ricostruzione completa delle varie capacità sensoriali degli esseri umani con una tendenza a individuarne la diversità non solo nella struttura, ma nella funzione specifica incorporata nella peculiare causa finale che si concretizza nella loro azione. Più specificamente, troviamo una precisa collocazione del “senso pubblico o comune” nell’*Essay on the Nature and Conduct of Passions* (1728). Hutcheson si occupa di esso anche a livello epistemologico. Facendo una panoramica dei sensi sottolinea che a suo parere ve ne sono «molti oltre quelli spiegati comunemente». Poi questi sensi possono essere disposti in vari ordini, ma vanno riconosciuti tutti come “poteri naturali”. E troviamo quindi una complessiva classificazione: «nella prima classe ci sono i sensi esterni, universalmente noti»; «Nella seconda le percezioni piacevoli che sorgono dagli oggetti regolari, armoniosi, uniformi; come anche dalla grandezza e dalla novità». Questi, secondo Hutcheson, possono essere complessivamente chiamati – come aveva fatto Joseph Addison – “piaceri

¹⁸ Ivi, p. 84.

¹⁹ Ivi, p. 89.

²⁰ Ivi, pp. 92-93.

²¹ Per una contestualizzazione più approfondita della anatomia del “senso pubblico o comune” fatta da Francis Hutcheson sono utili: G. De Crescenzo, *Francis Hutcheson e il suo tempo*, Taylor, Torino 1968; E. Migliorini, *Studi sul pensiero estetico di Francis Hutcheson*, Liviana, Padova 1974; E. Migliorini, *Presentazione a F. Hutcheson, L’origine della bellezza*, trad. it. di V. Bucelli, Aesthetica Edizioni, Palermo 1988, pp. 7-17; J. Moore, *The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment*, in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. by M.A. Stewart, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 37-60; Ph. Strasser, *Francis Hutcheson’s Moral Theory: its Forms and Utility*, Longwood Academics, Kakefield (New Hampshire) 1990; D. Gobetti, *Private and Public. Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, Routledge, London 1992; Th. Mautner, *Introduction a F. Hutcheson, Two Texts on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 3-87; A. Lupoli, *Introduzione a Ricerca sull’origine delle nostre idee di bellezza e di virtù*, trad. it. di A. Lupoli, Baldini e Castoldi, Milano 2000, pp. 5-70; K. Haakonssen, *Giusnaturalismo e teo-*

ria della giustizia nell’Illuminismo Scozzese, in *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, a cura di L. Turco, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 31-48; L. Turco, *Moral Sense and the Foundations of Morals*, in *The Scottish Enlightenment*, ed. by A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 136-156; D. Carey, *Francis Hutcheson’s Philosophy and the Scottish Enlightenment: Reception, Reputation and Legacy*, in *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, ed. by A. Garrett and J.A. Harris, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 30-76.

dell’immaginazione”, con il nostro «potere di riceverli da un senso interno»: chiaramente il campo dell’idea di bellezza a cui, insieme all’idea della virtù, dedica la sua prima *Ricerca* del 1725. L’ulteriore classe di sensi si può chiamare «senso pubblico, cioè la nostra determinazione ad essere compiaciuti per la felicità altrui e a soffrire per la loro infelicità. Questo senso si trova, in qualche modo, in tutti gli uomini e gli Antichi lo hanno chiamato *koinonoemosune* o *sensus communis*»²². Hutcheson vi aggiunge poi una quarta classe, relativa al «senso morale con cui noi percepiamo la virtù e il vizio in noi stessi e negli altri». E ancora una «quinta classe ovvero il senso d’onore che rende una necessaria occasione di piacere l’approvazione o gratitudine degli altri per ogni azione buona che abbiamo fatto», a cui si contrappone la vergogna in gioco per le «azioni cattive da noi fatte»²³.

Il “senso pubblico o senso comune” è dunque per Hutcheson un potere naturale che gli esseri umani hanno e che rappresenta la base della loro vita pubblica, in quanto li rende capaci di partecipare alle gioie e dolori altrui. Si tratta chiaramente di una anticipazione della “simpatia” di Hume²⁴. Ovviamente esso è del tutto analogo agli altri sensi che secondo Hutcheson derivano, più o meno direttamente, dal disegno del Creatore e hanno tutti una loro specifica funzione da svolgere, la quale costituisce il fine per cui essi sono presenti nella natura umana: «Se un senso pubblico va riconosciuto negli uomini, mediante il quale la felicità di qualcuno è fatta dipendere da quella degli altri, indipendentemente dalla sua scelta, questa è dunque una grande prova della bontà dell’autore della natura»²⁵. Sulla anatomia precisa di questo senso sul piano gnoseologico Hutcheson non ha molto da aggiungere a quanto avanzato dalla filosofia di Locke: esso raccoglie idee e rappresenta il mondo reale. Ancora più specificamente che in Shaftesbury, quindi, riconoscere la presenza di questo senso pubblico o comune permette a Hutcheson di contestare le assurdità a cui era arrivato un filosofo come Hobbes negando la natura sociale degli esseri umani. Da questo senso si diramano poi tutta una serie di affezioni quali ad esempio la “gratitudine”, “la compassione” e “l’amicizia”: esso assicura la certezza con cui opera poi il senso morale facendoci privilegiare una virtù come la benevolenza. Il ruolo del senso pubblico o comune in Hutcheson è quello di fornire elementi argomentativi

decisivi per l’adeguata elaborazione di una teoria morale realista²⁶.

HUME, IL SENSO COMUNE TRA SCIENZA DELLA NATURA UMANA E CONSAPEVOLEZZA DEI CAMBIAMENTI SOCIALI

L’elaborazione che possiamo trovare in Hume della idea di “senso comune” è molto articolata²⁷. Nelle sue opere troviamo un’utilizzazione del concetto non meno ricca e diversificata di quella presente nella ricerca di Shaftesbury, e un’ulteriore articolazione del contributo che la filosofia può dare nel padroneggiare l’idea di senso comune²⁸.

Nell’uso che fa dell’idea di senso comune, Hume procede lungo una serie di linee argomentative sviluppate in modo coerente che, tenendo conto del complesso delle sue opere²⁹, possiamo così sintetizzare. Da una parte, il senso comune si presenta non certo come un “senso”, diversamente da quanto cercava di approfondire Hutcheson, ma piuttosto come un criterio a cui il pensiero filosofico può ricorrere per identificare le convinzioni più diffuse; oppure, anche come uno strumento con cui criticare le analisi e spiegazioni che di queste convinzioni si offrono a livello riflessivo, e in particolare quelle che procedono in termini eccessivamente astratti e incomprensibili. Va poi rilevato che secondo Hume tut-

²⁶ D.F. Norton, *David Hume. Common sense moralist, sceptical metaphysician*, Princeton University Press, Princeton 1982, pp. 55-93.

²⁷ Il volume di James Wiley, *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume*, Palgrave MacMillan, New York 2012, presenta un’ampia e molto utile ricostruzione della teoria del senso comune offerta da Hume non solo nel *Treatise*, ma anche nelle *Enquiries*, negli *Essays* e nell’*History of England* (pp. 165-203) e nelle altre sue opere successive (pp. 203-226).

²⁸ Oltre il libro già citato di Wiley i testi utili per avere un orientamento storiografico su come sia stata interpretata la presenza del senso comune nella filosofia di Hume sono: G. Della Volpe, *La filosofia dell’esperienza di David Hume*, (1933-35), Editori Riuniti, Roma 1972; N. Kemp Smith, *The Philosophy, of David Hume. A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines* (1941), MacMillan, London 1966; J.P. Wright, *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester University Press, Manchester 1983; D.W. Livingston, *Hume’s Philosophy of Common Life*, The University of Chicago Press, Chicago 1984; T. Penelhum, *Hume’s Moral Psychology*, in *The Cambridge Companion to Hume*, ed. by D.F. Norton, Cambridge University Press, Cambridge 1993; M.B. Gill, *The British Moralists on Human Nature and the British Secular Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; Ch. Finlay, *Hume’s Social Philosophy. Human Nature and Commercial Sociability in a Treatise of Human Nature*, Continuum, London 2007; R. Cohon, *Hume’s Morality, Feeling and Fabrication*, Oxford University Press, Oxford 2008; J. Taylor, *Reflecting Subjects. Passion, Sympathy and Society in Hume’s Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2015; R. Susato, *Hume’s Sceptical Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015.

²⁹ Per una raccolta dei testi di Hume in traduzione italiana si veda *Opere filosofiche*, cit., voll. I-IV.

²² *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, in *Collected Works*, rist. anast., G. Olms Verlag, Hildesheim 1971, vol. II, p. 5.

²³ Ivi, pp. 5-6.

²⁴ E. Lecaldano, *Dal ‘senso pubblico’ in Hutcheson alla ‘simpatia’ in Hume*, in *Scienza e filosofia scozzese nell’età di Hume*, a cura di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 37-74.

²⁵ Hutcheson, *Essay*, cit., p. 15.

to ciò che si può ricondurre al senso comune si colloca chiaramente a livello naturale e secolare e dunque non è minimamente accettabile la tendenza che abbiamo trovato in Hutcheson – e che come vedremo si ripresenta in Reid e negli altri esponenti della scuola del “senso comune” – di aprire ad un piano trascendente o sovranaturale per fondarlo o coglierne i contenuti.

Negli scritti di Hume, in concreto, anche il “senso comune” viene sottoposto alla complessiva rivisitazione in termini sperimentali della natura umana, e dunque anche tutto ciò che lo riguarda viene determinato sulla base dell’esperienza e della vita ordinaria degli esseri umani: nell’uso coerente di questa strategia sta tutto lo “scetticismo accademico e moderato” che caratterizza la prospettiva di Hume³⁰. Inoltre Hume, seguendo sistematicamente la propria impostazione, giunge ad elaborare, a proposito della comprensione del senso comune, alcune nuove linee di ricerca sulla sua presenza non solo sul piano epistemologico e morale, ma anche nel territorio della bellezza³¹ e nella dimensione politica e sociale. Nella scienza dell’uomo di Hume il senso comune si presenta come una componente rintracciabile empiricamente, certo non unica e immutabile ma sottoposta a cambiamenti storici in diverse epoche e società con il variare delle opinioni accettate e diffuse: a questo proposito Hume si impegna anche ad avanzare alcune ipotesi sui suoi principali cambiamenti e su quelle che ne sono le cause. Non faremo qui una esposizione di dettaglio di tutti questi aspetti ma ci limitiamo a presentare tre punti che documentano come Hume collochi il senso comune in una specifica area artificiale, il che distingue nettamente il suo naturalismo irreligioso da quello provvidenzialistico di Hutcheson. In breve mostrerò come il senso comune vale per Hume: 1. sul piano conoscitivo, aiutandolo a fissare l’agenda della sua riflessione e ad impostarla evitando esiti eccessivamente scettici; 2. sul piano morale e politico, in particolare per contestare la concezione giusnaturalistica e contrattualistica; 3. sul piano teoretico, giacché mostra una forte rilevanza per arrivare alle conclusioni scettiche che Hume raggiunge sui miracoli e più in generale sulle questioni religiose.

³⁰ Sulla collocazione complessiva della prospettiva di Hume nella storia dello scetticismo si veda la raccolta di saggi di R.H. Popkin, *The High Road to Pyrrhonism* (1980), Hackett Publishing Company, Indianapolis 1993; per quello che riguarda l’uso che Hume fa del senso comune in direzione scettica si veda H.F. Klemme, *Scepticism and common sense*, in *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. by A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 117-135. Infine di grande aiuto è il già citato volume di Susato.

³¹ Su questi sviluppi è da vedere D. Townsend, *Hume’s Aesthetic Theory. Taste and Sentiment*, Routledge, London 2001: pp. 12-46 sui rapporti tra Hume e Shaftesbury.

Già nel libro I del *Trattato sulla natura umana* troviamo il ricorso al senso comune sia per individuare quali sono le credenze che la scienza dell’uomo deve spiegare come per rifiutare sia le astruserie e i sofismi nelle spiegazioni fornite, sia gli esiti filosofici radicalmente scettici che propongono di distruggere queste credenze³². Ad esempio, Hume ricorre chiaramente ad un’argomentazione in termini di senso comune nell’analisi che sviluppa nel I libro del *Trattato* per spiegare il processo genealogico delle tre credenze, da lui presentate come naturali: nella relazione causa ed effetto, nell’esistenza degli oggetti esterni alla mente e in una idea della continuità e stabilità del proprio Io (*Op.* I, pp. 82-283). Ma nel I libro del *Trattato* troviamo non solo l’utilizzazione del senso comune come un utile serbatoio per individuare l’agenda centrale della scienza della natura umana, ma anche una chiara e drammatica spiegazione di quali sono i costi filosofici e psicologici nello spingere in una direzione scettica eccessiva le riflessioni sulle convinzioni accettate dal senso comune. È quanto emerge nella IV parte del I libro del *Trattato* quando, dopo avere contestato le teorie che legano l’identità personale al possesso da parte degli esseri umani di un ‘anima (ivi, pp. 244-263), Hume procede a mostrare anche l’inaccettabilità delle concezioni che ricorrono a qualche sostanza per fondare l’identità personale umana. La complessità della questione ha costretto Hume a spingersi in una complicata anatomia di questa credenza, non realizzando in modo convincente l’obiettivo generale della “scienza dell’uomo” che è quello di rivedere e riformare le convinzioni del senso comune e non già di negarle o abbandonarle. Questa operazione era riuscita nello spiegare la realtà – come dato della mente umana – delle connessioni causa ed effetto e dell’esistenza esterna degli oggetti. Ma invece non risultava disponibile una soluzione convincente, in termini di scienza della natura umana, della spiegazione della credenza nella continuità del proprio io (ivi, pp. 332-340). Ma a conclusione del I libro del *Trattato*, l’ancoraggio al senso comune sembrava oscillare verso esiti radicalmente scettici e dunque Hume mostra il costo di avere perso l’aggancio alla terra ferma: «Mi turba e impaurisce, anzitutto la solitudine desolata, in cui mi ha posto la mia filosofia, e mi assomiglia a un mostro bizzarro e strano, il quale incapace di unirsi agli altri in società, è stato espulso da ogni umano commercio e del

³² Procedendo così naturalmente prendo le distanze dalla posizione di Norton, *David Hume*, cit., che suggerisce che Hume faccia ricorso al senso comune solo nella parte morale della sua filosofia e che per il resto sia uno scettico metafisico. Emanuele Ronchetti in *Hume e il problema dell’identità personale: filosofia rigorosa e senso comune* (in *Scienza e filosofia scozzese del senso comune*, cit., pp. 129-168) sviluppa un quadro interpretativo d’insieme, ricco e articolato, che mostra l’incidenza dell’appello al senso comune anche nel I libro del *Trattato*.

tutto abbandonato sconcolato a se stesso» (ivi, p. 276). Si tratta di un altro modo per documentare che certo Hume non voleva abbandonare il solido terreno del senso comune a proposito di questa idea, ma solo rivedere la soluzione tradizionalmente offerta. Ma la revisione si spingerà più avanti solo quando potrà, ricorrendo al ruolo delle passioni e della simpatia, sviluppare la propria soluzione sentimentalistica, secondo la quale è evidente che «l’idea, o piuttosto l’impressione di noi stessi, ci è sempre intimamente presente, e che la nostra coscienza ci dà una rappresentazione della nostra persona tanto viva da non potere immaginare che qualcosa possa in questo superarla» (ivi, p. 333). Le forti e coinvolgenti passioni dell’orgoglio e della vergogna, dell’amore e dell’odio aiutano a fissare un sicuro limite nel lavoro di revisione delle convinzioni del senso comune umano³³.

Hume continua poi il suo sforzo di revisione critica delle credenze di senso comune nelle sue riflessioni sulla moralità e la politica a partire dal III libro del *Trattato*. Questa revisione sarà uno degli impegni della sua vita intellettuale e verrà mantenuto nei *Saggi* e nella *Storia d’Inghilterra*. Si trattava di collocare l’analisi critica e revisionista dei contenuti del senso comune nel contesto delle trasformazioni sociali e culturali che l’epoca commerciale aveva introdotto e che Hume, con la sua consapevolezza filosofica, andava costruendo. Le linee principali di questa impostazione revisionista sono rintracciabili chiaramente nel *Trattato* e nella *Ricerca sui principi della morale*. Il nucleo portante della revisione – che aveva sconvolto Hutcheson – era quello di sostituire all’indicazione della natura come solido fondamento di ciò che è buono o giusto, alcuni processi sviluppati dalla mente umana che comportavano non solo l’artificialità dei risultati ma anche la loro variabilità. Anche in questo caso Hume non abbandonava certo il senso comune e faceva propria la convinzione dell’insuperabilità della distinzione tra bene e male, giusto e ingiusto, vizio e virtù, così come riprendeva l’esigenza di ancorare i giudizi da sottoscrivere ad una prospettiva generale lontana da soluzioni di tipo egoistico. In fondo il senso comune andava svezato dalla dipendenza da teorie normative giusnaturaliste in particolare quando pretendevano di fare derivare dalla natura e dalla ragione umana di origine divina le soluzioni da adottare. Secondo Hume, l’accettazione delle regole della giustizia e della lealtà alle istituzioni politiche, che meglio le fanno valere per tutti, non dipendono da un ragionamento da cui deriva il contratto politico, ma dal riconoscimento di una “convenzione”. Hume spiega la natura e l’articolarsi di questa convenzione escludendo che possa essere una esplicita

promessa, mostrando come essa sia, piuttosto, l’esito di un lungo processo di tentativi ed errori. Gli esseri umani hanno proceduto come fossero «due uomini (che) muovono i remi d’una barca in forza della comune convenzione per il comune interesse». E questa convenzione che accompagna le regole di giustizia viene guadagnata in quanto nel cuore di ciascun uomo si stabilizza «un senso del comune interesse» che si realizza osservando «un sistema generale di azioni che tende alla pubblica utilità»³⁴. Hume rivede così l’idea di senso comune nell’orientamento pratico – sempre in fieri e mai assolutamente realizzato – come la formazione di un “senso del comune interesse”.

Nei *Philosophical Essays* pubblicati da Hume nel 1748 – ripubblicati poi con il titolo di *Enquiry concerning Human Understanding* – vi è il terzo esempio del modo in cui egli concepisce il senso comune. In questa raccolta, che è stata anche considerata il trattato illuministico di Hume³⁵, il suo scetticismo moderato lo spinge a fare valere un senso comune che incorpori decisamente una visione naturalizzata e pienamente secolare anche su questioni più strettamente religiose³⁶. In questo quadro troviamo ripresa la dottrina determinista e compatibilista della libertà già presentata nel II libro del *Trattato* (*Op.* I, pp. 419-433; ivi II, pp. 86-109). Ma Hume mette da parte nel 1748 alcune reticenze e cautele nell’uso critico delle concezioni di un senso comune riformato in una direzione radicalmente secolare. Così si possono leggere qui le riflessioni che valutavano criticamente l’accettabilità dei miracoli. A questo proposito Hume concludeva:

Tutto sommato dunque risulta che nessuna testimonianza intorno ad un genere qualsiasi di miracolo è mai assurta a probabilità, molto meno a prova; e che anche supponendo che assurgesse a prova, questa si troverebbe di contro un’altra prova derivata dall’effettiva natura del fatto che essa si sforza di stabilire. È l’esperienza soltanto che conferisce autorità alla testimonianza umana; ed è la stessa esperienza che ci dà certezza delle leggi di natura. Quando, dunque, questi due generi di esperienza, sono in contrasto, non abbiamo altro da fare che sottrarre l’u-

³⁴ Così nella *Ricerca sui principi della morale* (in *Op.* II, pp. 322-323).

³⁵ Così S. Buckle, *Hume’s Enlightenment Tract. The Unity and Purpose of An Enquiry concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford 2001.

³⁶ A proposito di questa estensione della revisione da parte di Hume dell’idea di senso comune nel campo delle convinzioni religiose si veda già G. Carabelli, *Hume e la retorica dell’ideologia*, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 89-112 in partic.; si veda anche D. Wootton, *Hume’s ‘Of Miracles’: Probability and Irreligion*, in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. by M.A. Stewart, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 191-230. Sulla centralità della componente irreligiosa nella ricerca di Hume ha insistito P. Russell, *The Riddle of Hume’s Treatise. Scepticism, Naturalism and Irreligion*, Oxford University Press, Oxford 2008.

³³ Su questo sviluppo si veda E. Lecaldano, *Identità personale. Storia e critica di un’idea*, Carocci, Roma 2021, pp. 45-58.

na dall'altra ed accogliere un'opinione sia nell'una che nell'altra direzione con la certezza che deriva dall'esperienza residua. Ma secondo, il principio qui spiegato, tale sottrazione rispetto a tutte le religioni popolari equivale ad una totale riduzione a zero e perciò possiamo stabilire come massima che nessuna testimonianza umana può avere tanta forza da provare un miracolo, facendone un fondamento sicuro per un qualsiasi sistema religioso (ivi II, p. 117).

Una massima che avanzava le ragioni di un senso comune come espressione delle esigenze di un buon senso completamente laicizzato³⁷. Non diversamente procede Hume nella sua analisi della credenza in una provvidenza e in uno stato futuro (ivi II, pp. 142-158). Seguire la pista del senso comune suggerisce quindi una specifica caratterizzazione del progetto filosofico di Hume: influenzato in primo luogo da Shaftesbury e Mandeville, più che da Hutcheson, si proponeva di seguire le trasformazioni delle convinzioni di un senso comune radicato nell'esperienza umana in una società come quella britannica che tendeva, con il diffondersi di una mentalità commerciale, ad una cultura secolare e laica.

REID E IL SENSO COMUNE COME PARTE DELLA RICERCA SCIENTIFICA

Nella riflessione di Thomas Reid certamente il senso comune ha un ruolo centrale, come esplicitamente documentato dal titolo stesso della sua opera del 1764: *Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune*³⁸. A proposito di Reid possiamo sottoscrivere l'interpretazione che abbiamo contestato per Hume: ovvero in Reid si può trovare un prevalente impegno teorico ad estendere l'impostazione fatta valere, riguardo alla moralità, da Hutcheson con il suo *moral sense* all'ambito epistemologico³⁹. Possiamo, inoltre, seguire l'interpreta-

zione che Turco ha fornito della filosofia del senso comune di Reid: «Reid ha senz'altro bisogno di giustificare le prospettive e le certezze del *vulgar*. Ma assai più importante per lui è il problema della solidarietà tra scienza e senso comune»⁴⁰. E ancora, sostenere con Turco che Reid è un sistematore della precedente riflessione britannica piuttosto che un fondatore di una nuova scuola, e che si proponeva di conciliare il senso comune con la scienza newtoniana.

Nel procedere su questa strada Reid riteneva che il senso comune si opponesse principalmente ai sistemi filosofici che presentavano esiti scettici. Reid e i suoi seguaci – in particolare J. Beattie, T.D. Campbell, J. Oswald⁴¹ consideravano proprio il loro conterraneo Hume il più pericoloso sostenitore di uno scetticismo filosofico. Reid fece pervenire a Hume, attraverso Hugh Blair, parti della sua opera, e questi rispose a Blair con una lettera del 4 luglio 1762 in cui contestava alcune tesi di Reid, come una certa sua propensione ad accettare le idee innate e ad attribuire al volgo il non credere che caldo, odori e suono siano realmente nei corpi, facendo così del volgo un insieme di “filosofi corpuscolari” (*Op.* IV, p. 307). Poi il 25 febbraio del 1763 Hume scrisse direttamente a Reid una lettera piena di lodi in cui riconosceva il collegamento tra il suo pensiero e quello espresso nell'opera in corso di pubblicazione e concludeva: «Se voi siete stato capace di mettere in chiaro questi sottili e importanti argomenti anziché mortificato, sarò così vanitoso da pretendere una parte del merito e riterò che i miei errori dato che avevano almeno una certa coerenza, vi abbiano indotto ad operare una più rigorosa revisione dei miei principi, che erano quelli comuni, ed a rendervi conto della loro futilità» (ivi, p. 309). Eppure per Reid *le bon David* era un vero matto che, presentando un sistema del tutto scettico, aveva negato l'esistenza degli oggetti esterni, della libertà e della stessa distinzione morale tra virtù e vizio.

Con la sua moderazione, Hume avrà forse pensato che la colpa era tutta della sua fretta giovanile, che lo aveva spinto a scrivere in modo non del tutto comprensibile. Proprio questo Hume nel 1754 riconosceva con l'amico John Stewart: «Laddove un uomo sensato interpre-

³⁷ Una ricostruzione complessiva della riflessione di Hume sui criteri di accettabilità della testimonianza anche sul piano sociale e storico oltre che religioso è offerta da D. O'Brien, *Hume's on Testimony*, Routledge, London 2023 che mostra come anche in questo caso vi sia uno sforzo del nostro pensatore di andare al di là di uno scetticismo totale e di trovare dunque criteri ricostruttivi per questo significativa pratica umana.

³⁸ Th. Reid, *Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune*, in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti* a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975, pp. 93-330.

³⁹ Per una più ampia contestualizzazione di Thomas Reid sono da vedere: J. McCosh, *The Scottish Philosophy. Biographical, Expository, Critical. From Hutcheson to Hamilton*, R. Carter and Bro., New York 1875, specialmente pp. 192-226; A. Santucci, *Introduzione a Reid, Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, ed. cit., pp. 1-66; K. Lehrer, *Thomas Reid*, Routledge, London 1989; il fascicolo di «Discipline Filosofiche», VI, 1997, 2, dedicato a *Thomas Reid, scienza, filosofia e senso comune* a cura di L. Neri; M. Maione, *Scienza, linguaggio, mente in Thomas Reid*, Carocci, Roma 2001; *The Cambridge Companion to Thomas Reid*,

ed. by T. Cuneo and R. von Wonderberg, Cambridge University Press, Cambridge 2004; J.P. Wright, *Reid Answer to Hume's Scepticism: turning science in common sense, in Instruction and Amusement. Le ragioni dell'Illuminismo britannico*, a cura di E. Mazza e E. Ronchetti, Il Poligrafo, Padova 2005, pp. 143-164.

⁴⁰ L. Turco, *Dal sistema al senso comune. Studi sul newtonismo e gli illuministi britannici*, Il Mulino, Bologna 1974, p. 218.

⁴¹ Per una esposizione d'insieme di questi pensatori si veda F. Restaino, *Scetticismo e senso comune. La filosofia scozzese da Hume a Reid*, Laterza, Roma-Bari 1974, specialmente il cap. IV su «Gli anni Sessanta e Settanta. Senso comune contro scetticismo», pp. 203-322.

ta in modo erroneo il significato di quello che scrivo, lo devo solo a me stesso che ho espresso così male ciò che intendevo dire da fare nascere l'errore»⁴². Ma forse qui *le bon David* era veramente troppo buono: di fatto, c'è qualcosa che non va nel modo in cui i suoi scritti vengono letti da Reid e dagli altri esponenti della Scuola del senso comune, se teniamo conto che un lettore imparzialmente interessato alle sorti della filosofia come Kant comprendeva bene il lavoro fatto da Hume, pur rifiutando le soluzioni che questi aveva fornito. Kant nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* riconosceva a Hume non solo di averlo risvegliato dal sonno dommatico, ma anche di avere correttamente impostato il problema filosofico, inevitabile, del provare a spiegare la necessità della relazione causa ed effetto. Kant rilevava poi che proprio per questa sua corretta impostazione Hume

non fu inteso da nessuno. Non si può, senza provare una certa pena, guardare come i suoi avversari, Reid, Oswald, Beattie e in ultimo anche Priestley fallirono del tutto il punto della sua questione: dando per concesso ciò che egli appunto poneva in dubbio, e dimostrando al contrario con veemenza, e spesso con molta arroganza, proprio ciò che a lui non era mai venuto in mente di porre in dubbio, essi non intesero il segnale della riforma che egli aveva dato, cosicché tutto rimase nell'antica condizione come se nulla fosse avvenuto. La questione non era se il concetto di causa sia legittimo, adoperabile e indispensabile riguardo a ogni conoscenza della natura, ché Hume non aveva mai posto in dubbio questo [...]. Qui si trattava soltanto dell'origine di questo concetto, non dell'indispensabilità di esso nell'uso; scopertane l'origine, le condizioni del suo uso e l'ambito della sua validità ne sarebbero risultati senz'altro⁴³.

Kant certo non accetta la soluzione prospettata da Hume con il ritenere la relazione causa ed effetto «un figlio bastardo dell'immaginazione». Ma ancor meno poteva accettare l'impostazione di Reid e degli esponenti della sua Scuola di considerare questo principio in fondo come indubitabile. Kant anzi dileggia questi pensatori che «si appellano al senso comune»: il che è niente altro che «una delle sottili trovate dei nostri tempi, per la quale il più stupido cianciatore può con fiducia misurarsi col più profondo ingegno, e resistergli». E invece Kant si proponeva di mettere «in piena luce [che] questo appello non è altro che un ricorrere al giudizio della folla: plauso di cui il filosofo arrossisce, mentre lo sputaseno ne

trionfa ed inorgoglisce»⁴⁴. Prendendo più sul serio le riflessioni sul “senso comune”, qui di seguito rendiamo conto del modo in cui Hume venne criticato da Reid, ma anche dagli altri esponenti della Scuola del senso comune, a proposito delle sue concezioni della libertà, della sua ricostruzione della credenza nell'esistenza di oggetti esterni e, infine, della sua analisi della validità della testimonianza in gioco nei miracoli.

A proposito della discussione critica sulla questione della libertà vale la pena fermarci su un anefatto che coinvolge uno degli amici più stretti di Hume, ossia Henry Home, divenuto negli anni cinquanta Lord Kames e Presidente della Corte di Giustizia di Edimburgo. Nel 1751, Home negli *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, volendo riconoscere «un reale sentimento di libertà», ma non volendo abbandonare la «dottrina della necessità universale» che è il vero «sistema dell'universo», finiva con il concludere che si deve «ammettere sia pure riluttanti» che i «sentimenti di contingenza e di libertà» per quanto reali «sono di tipo ingannevole (*delusive*)»⁴⁵. Ma come Home stesso avvertiva, c'è allora da domandarsi come mai l'Autore della natura abbia dotato l'uomo di «sentimenti così in contrasto con la verità delle cose»⁴⁶. E nelle edizioni successive del suo libro Home avrebbe poi eliminato tutte queste astruserie dando la palma ad un senso comune permeato dall'Autore della natura. Nell'Assemblea Generale della Chiesa Presbiteriana del maggio 1755 la mozione contro il *Treatise* e gli *Essays* e la relativa richiesta di espulsione dei due autori non passò, e anche l'anno successivo si ebbe lo stesso esito. Ma certo in Scozia le idee di Hume continuarono ad essere considerate inaccettabili, immorali e irreligiose, e dunque in contrasto con quel senso comune che Reid e i suoi segaci cercarono di riaffermare con le loro opere.

La stessa dinamica aperta nella discussione sul determinismo di Hume si ritrova al fondo delle tesi con cui Reid propone la propria concezione realista dell'insieme delle cose del mondo e della natura delle testimonianze⁴⁷. Reid ritiene di potere contestare alla radice lo scetticismo epistemologico di Hume contrapponendo la sua gnoseologia del realismo del senso comune a quella

⁴⁴ Kant, *Prolegomeni*, cit., p. 8.

⁴⁵ H. Home, *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, R. Fleming, A. Kincaid, A. Donaldson, Edinburgh 1951, pp. 167 e 183. Su questa vicenda vd. E. Lecaldano, *Hume e Home sulla 'libertà e necessità': una polemica nell'Illuminismo scozzese*, «Studi Settecenteschi», 3-4, 1984, pp. 219-266.

⁴⁶ Home, *Essays on the Principles of Morality*, cit., p. 183.

⁴⁷ Una utile esposizione di queste vicende in L. Falkenstein, *Hume and the contemporary 'Common Sense' critique of Hume*, in *The Handbook of Hume*, ed. by P. Russell, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 729-751.

⁴² J.Y.T. Greig, *Letters of David Hume*, Clarendon Press, Oxford 1932, vol. I, p. 187.

⁴³ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* (1783), trad. it. di P. Carabellese, Laterza, Bari 1982, p. 7. Su questo merito di Kant insiste anche Giuntini, *Ragione e senso comune*, cit., p. 219.

del *Trattato*, presentata in termini di teoria delle idee. Il punto di forza della sua ricostruzione sta, secondo Reid, in un modo di intendere la sensazione e la percezione che è in accordo sia con la filosofia naturale di Newton che con i principi del senso comune. L'analisi di dettaglio che Reid fa nella sua *Ricerca* dei vari tipi di sensazione – odorato, gusto, udito, tatto, vista – è rivolta a contestare la spiegazione del funzionamento di questi organi quale viene assunta dai teorici delle idee. Per quanto riguarda ad esempio l'odore, va rifiutata la tesi della teoria delle idee che lo considera «come una sensazione, un sentimento o un'impressione provata dalla mente o da un essere senziente». Invece seguendo i principi del senso comune, Reid rileva che gli «uomini assegnano molto più spesso, il nome 'odore' a qualcosa che viene inteso come esterno, come una qualità dei corpi che non implica assolutamente la mente». E Reid, ricostruendo il modo ordinario in cui una persona comune intende in che cosa consiste l'odore, conclude che la spiegazione fornita nel *Trattato*, guidata dalla teoria delle impressioni e delle idee, è invece quella di un «matto». E dunque al filosofo bisogna dare la colpa di questo disaccordo tra filosofia e senso comune: «Ma se egli attribuisce alle parole un diverso significato senza attenervisi o senza avvertire gli altri, compie un abuso linguistico e scredita la filosofia senza alcun beneficio per la verità: è come se un uomo scambiasse il significato delle parole 'figlia' e 'mucca' e poi cercasse di dimostrare al vicino che la sua mucca è sua figlia e viceversa»⁴⁸. Un tono animoso e beffardo – pur tuttavia più moderato e civile di quello raggiunto da James Beattie con la sue *Osservazioni sulla verità*⁴⁹ – con cui Reid riteneva di dovere trattare lo scettico e irreligioso Hume e usare i principi del senso comune per curare la sua pazzia.

Non diversamente poi venivano affrontate – con animosità e come conclusioni, appunto, di un «matto» – le tesi sulla testimonianza che Hume aveva elaborato nel capitolo sui miracoli della *Ricerca sull'intelletto umano*. Anche queste tesi verranno criticate da Reid che riprendeva la prospettiva fatta valere da George Campbell nella sua *Dissertation on Miracles* del 1762, secondo cui la «testimonianza aveva una sua influenza originaria e naturale sulla credenza che era antecedente all'esperienza»⁵⁰. Reid nella sua *Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune* prese la stessa linea, e riteneva che il modo in cui gli esseri umani

apprendono sia i linguaggi naturali che quelli artificiali comportano un'istintiva fiducia⁵¹. Tutta la comunicazione umana è garantita da due principi fissati dall'«Autore della natura umana», ovvero il «principio di veracità» e il «principio di credulità»⁵². E poi larga parte degli *Essays on the Intellectual Powers of Man* di Reid erano dedicati a determinare in forma definitiva quali siano i principi del senso comune anch'essi garantiti dall'Autore della Natura⁵³. Sono questi principi che giustificano una fiducia illimitata, estesa a tutto quello che ci verrà detto fino a che non avremo prove evidenti dell'inaffidabilità di chi parla. Senza questi principi non sarebbe possibile né l'istruzione dei bambini né alcuna comunicazione tra le persone. Ma l'analisi di Reid sembra essere del tutto irrilevante per la specifica classe di affermazioni che erano state evidenziate da Hume, ovvero quelle che sono in contrasto con l'esperienza naturale comune a tutti gli esseri umani.

A conclusione di questa lunga ricostruzione possiamo vedere che la finezza di analisi che abbiamo trovato in Shaftesbury a proposito del senso comune e l'attento lavoro di revisione e problematizzazione fatto da Hume sembrano non trovare riscontro in Hutcheson, in Reid e negli esponenti della Scuola di quest'ultimo. Come s'è visto, Hume su tutte le questioni filosoficamente controverse non solo non ripeteva le tradizionali tesi metafisiche ma non proponeva nemmeno le soluzioni fondate sul senso comune; anzi si impegnava piuttosto a mostrare come l'uso dell'esperienza e della scienza della natura umana renda vacuo ed obsoleto il ricorso al senso comune per affrontare questioni del genere. Ancora con la sua scienza dell'uomo Hume mostrava i cambiamenti che in epoche diverse aveva subito l'appello al senso comune, insieme alla probabilità che nel suo tempo fosse in corso un altro di questi significativi cambiamenti. Hume, dunque, con la sua filosofia più che fare appello al senso comune era impegnato a fare chiarezza su quali fossero le cause naturali delle sue trasformazioni.

⁴⁸ Reid, *Ricerca*, cit., p. 129.

⁴⁹ J. Beattie, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism*, E. and C. Dilly, London 1774⁵; a questo proposito si veda A. Santucci, *L'«Essay on Truth» di James Beattie*, in *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, cit., pp. 169-204.

⁵⁰ G. Campbell, *A Dissertation on Miracles*, A. Kincaid and J. Bell, Edinburgh 1762, p. 14.

⁵¹ Reid, *Ricerca sulla mente umana*, cit., pp. 298-312.

⁵² Ivi, pp. 301-302 e *passim*.

⁵³ Th. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. and Introduction by B. Brody, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1969: particolarmente rilevanti le sezioni «Of common sense» (pp. 556-569) e «Of first principles in general» (pp. 593-613).



Citation: Gatti, A. (2025). *Sensus communis* and Critical Judgment in Eighteenth-Century Theories of Taste. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 23-32. doi: 10.36253/ds-17045

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Edited by: Andrea Gatti.

Sensus communis and Critical Judgment in Eighteenth-Century Theories of Taste

ANDREA GATTI

Università di Bologna, Italy

Abstract. The debate surrounding the concept of common sense played a significant role in shaping the major currents of thought and society in 18th-century England. Initially regarded as synonymous with widespread, and sometimes fallacious, opinions, the concept gained epistemological validity during the century's second half. This shift occurred after the rejection of common sense had led to the development of theories that hindered further intellectual progress, standing in stark contrast to the epistemological insights that would later be considered incontrovertible. This essay examines the nature and effects of the peculiar notion of common sense that emerged in this period, both in theoretical and practical terms, as well as within individual and social contexts. The study aims to analyze the implications and effects of *sensus communis* as it evolved during this time and investigates the role it plays in articulating certain speculative tendencies underlying eighteenth-century aesthetic inquiries in England.

Keywords: modern philosophy, enlightenment, *sensus communis*, aesthetic common sense, taste.

I. *SENSUS COMMUNIS*: SOME PRELIMINARY NOTES

It is not uncommon in intellectual history for certain concepts to acquire diverse meanings or to reflect the distinctive features of theoretical positions that arise within different cultural contexts. Examining such concepts can sometimes shed light on the intellectual tensions and broader aspirations of the periods in which they are operative. This is true of notions such as “nature,” “idea,” and “experience,” to name just a few, which prominent historians of ideas have explored in depth, thereby expanding our understanding of the intellectual *milieu* in which they were primarily employed. The notion of *sensus communis* may itself be seen as a reflection of 18th-century British society and culture, and the specific meanings ascribed to it in such contexts could offer new perspectives and reveal aspects that may have previously been overlooked.

In its broadest sense, common sense refers to a presumed uniformity of cognitive or evaluative faculties that affirm both the existence of things and the features of their existence. Appeals to common sense typically serve as an invocation of immediate assent to sensible data or as a reference to facts or principles considered so self-evident that they preclude, or render irrel-

evant, any form of sceptical challenge. It was precisely this ability to function without further reflective mediation that made common sense a decisive point of reference – whether as a starting premise or as a theoretical outcome – in many eighteenth-century debates, often with significant practical implications. Across domains ranging from politics and religion to epistemology and ethics, the modern appeal to common sense consistently signals an effort to re-anchor theoretical claims within an ostensibly secure empirical ground of truth, assumed, rightly or wrongly, to be both fundamental and normatively binding. The liveliness of the debate surrounding common sense in the century under consideration is evidenced by the fact that some of the most important essays of the time are entitled to it. In the first decade of the eighteenth century, Lord Shaftesbury, one of the most prominent intellectual figures in Europe at the time, published the highly successful *Sensus communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (1709). In the following decades, common sense became the organizing principle of a well-developed philosophical framework, formulated by the thinkers of the Scottish School of Common Sense. Alongside Thomas Reid and Adam Smith, this tradition included figures such as George Turnbull, Lord Kames, Joseph Butler, Adam Ferguson, among others¹. The essay by Joseph Priestley, *An Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1774), refers to the work of one of the leading exponents of that School, which analyses the notion of *common sense* not only in Reid's work, but also in texts such as James Beattie's *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* (1770) and James Oswald's *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion* (1766). One of the most influential works of eighteenth-century political theory is Thomas Paine's *Common Sense* (1776), a foundational text of liberal political thought. The pamphlet articulates a compelling case for the independence of the American colonies from the British Empire by explicitly grounding its argument in «simple facts, plain arguments, and common sense»². In France, Baron d'Holbach published *Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* in 1772, translated into English as *Common Sense, or,*

Natural Ideas Opposed to Supernatural in 1795; and Voltaire included “Sens commun” among the entries in his *Dictionnaire philosophique* (1764), observing: «*Sensus communis* signifiait chez les Romains non seulement sens commun, mais humanité, sensibilité. Comme nous ne valons pas les Romains, ce mot ne dit chez nous que la moitié de ce qu'il disait chez eux. Il ne signifie que le bon sens, raison grossière, raison commencée, première notion des choses ordinaires, état mitoyen entre la stupidité et l'esprit»³. In Italy, it was Giambattista Vico who made common sense the seat of ultimate truths. In *Scienza Nuova* I 2, he warned that «il senso comune è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano»⁴. Similarly, in his legal works, he reiterated that common sense witnesses to the *vis veri*, the “eternal” presence of truth to the human mind. Some fundamental truths, according to Vico, are not the product of study and research; they reside in the minds of the human beings, who share certain κοινὰ και φύσικαι ἔννοιαι, notions that unite them and bind them together⁵.

These are just some of the possible references that show how the debate surrounding the concept of *common sense* was extremely important in shaping the major currents of thought in 18th-century Europe. Present throughout the history of philosophy – references can be found as early as Aristotle⁶ – the notion of «common

³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, in *Oeuvres complètes de Voltaire, nouvelle édition*, Werdet et Lequien fils, Paris 1827, t. VII, pp. 203-205 (s.v. “Sens Commun”): p. 203.

⁴ Thus Degnità XII in G. Vico, *La Scienza nuova, giusta l'edizione del 1744* I 2, in *Opere* IV-1, a cura di F. Nicolini, Laterza, Bari 1928, vol. I, p. 77 («Common sense is a judgement without reflection, commonly felt by an entire order, by an entire people, by an entire nation or by the entire human race»). On the notion of common sense in Vico: G. Modica, *La filosofia del «senso comune» in Vico*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1983; J.D. Schaeffer, *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*, Duke University Press, Durham-London 1990; J. Gebhardt, *Sensus communis: Vico e la tradizione europea antica*, «Bollettino del centro di studi vichiani», XXII-XXIII, 1992-93, pp. 43-64; Th.I. Bayer, *Vico's Principle of Sensus Communis and Forensic Eloquence*, «Chicago-Kent Law Review», 83, 2008, pp. 1131-1156; I. Marková, *The Dialogical Mind. Common Sense and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 39-61 (I.2. “Towards Giambattista Vico's common sense”).

⁵ G. Vico, *De uno universi iuris principio et fine uno* (1720), especially Capitolo LIII (“Quae sunt legitimae scientiae principia”), where Vico states that nature has endowed humans with *communes notitiae*, meaning that the principles of jurisprudence should be sought within humans rather than outside them. As for the natural sense of union among humans, see Capitolo XLV (“Hominem esse natura sociale”): «Homo natura factus ad communicandas cum aliis hominibus utilitates ex aequo bono. Societas est utilitatum communio, aequum bonum est ius naturae: igitur homo est natura socialis».

⁶ Despite the unsystematic treatment of the notion of *sensus communis* in Aristotle, Pavel Gregoric has carried out an in-depth analysis of its

¹ There is extensive bibliography on the Scottish philosophy of Common Sense, but see at least S.A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Greenwood Press, Westport 1960; *Scottish Common Sense Philosophy. Sources and Origins*, ed. and introd. by J. Fieser, Thoemmes Press, Bristol 2000, voll. 1-5; D. McDermid, *The Rise and Fall of Scottish Common Sense Realism*, Oxford University Press, Oxford 2018; *The Cambridge Companion to Common Sense Philosophy*, ed. by R. Peels and R. van Woudenberg, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

² Th. Paine, *Common Sense*, ed. with and introd. by R. Beeman, Penguin, New York etc. 2012, p. 31.

sense took on unprecedented prominence during the period in question, mainly for reasons linked to the prevailing epistemologies that characterised contemporary philosophical and scientific inquiry. Common sense, it must be acknowledged, had mixed fortunes: a sort of controversial idol in the first half of the century and synonymous with fallacious opinions, the concept returned to prominence in the late 18th century, after its rejection had given rise to theoretically rigorous theories that paralysed any further cognitive effort and strongly contrasted with epistemological evidence that was subsequently assumed to be irrefutable. Eighteenth-century thought had come to invalidate the claim to produce verifiable demonstrations of traditional metaphysical assumptions, showing how common sense itself was an obstacle, not a sure guarantee, to any possible cognitive outcome. At that point, later theorists had no choice but to return to order and recover as fundamental those nominally clear and distinct truths that common sense itself presented as incontrovertible, in rebellion against the abstract extremes to which the reflections of previous philosophers had led.

The eighteenth-century urgency to define the nature and value, or mere existence, of common sense can be attributed to several key strands of philosophical inquiry, among which it is worth mentioning at least gnoseology, ethical-social philosophy and aesthetics. As regards the first two, it is well known that British empiricism asserted a direct connection between theories of knowledge and practical action. Rejecting Cartesian rationalism and the theory that some of the most important notions are *a priori* contents of reason, the empiricists had instead asserted that any mental content, or *idea*, is ultimately traceable to direct sensory experience or descriptions of the experiences of others, according to an assumption that had its roots in scholastic thought and the Peripatetic axiom: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

This theoretical assumption fueled much of the philosophical and cultural debate of the eighteenth century, which sought to challenge speculative claims devoid of empirical grounding, with significant moral, political, and religious implications. On the moral and social front, one relevant example for the present discussion is the conception of man as *animal socialis* – naturally disposed to communal life and mutual cooperation,

and therefore endowed with a *sensus communis* understood in its genitive form, i.e. as a feeling of commonality with one's fellow human beings. Shaftesbury invoked this idea against Hobbes, who, in *Leviathan* (1651), had argued that such a conception is contradicted by the state of nature. In Hobbes's view, the natural condition of humanity is one of constant conflict, where the innate drive towards oppression and domination is only subdued by the benefits afforded by organized society.

Shaftesbury categorically rejected the hypothesis that sociality could proceed from a selfish tendency that sees in the union of forces and submission to collective rules an instinct not for altruism and the common good, but for personal advantage. In his opinion, such premises lead to the logical extreme that every virtue would be equally motivated not by a natural tendency towards good, but by a calculated interest in social approval and, possibly, by "selfish" prospects of otherworldly rewards. However, it is well known that Shaftesbury's appeal to *sensus communis* was later taken up for diametrically opposite purposes by Bernard Mandeville, defender of the idea that the collective good can be achieved through vice no less than through virtue:

... a late Author, who is now much Read by *Men of Sense*, [...] imagines that Men without any trouble or violence upon themselves may be Naturally Virtuous. [...] and imagines that a man of sound understanding, by following the rules of good sense, may not only find out that *pulchrum & honestum* both in morality and the works of art and nature, but likewise govern himself by his reason with as much ease and readiness as a good rider manages a well-trained horse by the bridle. [...] What pity it is that they [*scil.* Shaftesbury's assumptions] are not true! I would not advance thus much if I had not already demonstrated in almost every page of this treatise that the solidity of them is inconsistent with our daily experience⁷.

The theoretical resolutions and practical implications that arose from the rigorous application of the empirical method – entailing the rejection of previously unquestioned hermeneutics and axioms – played a central role in the Scottish School's recovery of common sense, grounded as it seemed in truths immediately apparent through data of consciousness and shared cognitive experiences. Just as Locke hesitated to posit the existence of *notitiae communes* inherent in the individual, so in *Essay Concerning Human Understanding* (1690) he explicitly refutes the idea that a criterion of truth can be derived from mere *consensus gentium*, as proposed by

occurrences in the Aristotelian *corpus*: *Aristotle on the Common Sense*, Clarendon Press, Oxford 2012. More generally, on this subject, see also B.W. Redekop, *Common Sense and Science from Aristotle to Reid*, Anthem Press, London etc. 2020, pp. 13-29 (1. "Common Sense and Scientific Thinking Before Copernicus"); see also pp. 61-76 (5. "Common Sense in the Eighteenth Century").

⁷ B. Mandeville, *A Search Into the Nature of Society* (1723), in *The Fable of the Bees*, ed. with an introd. by Ph. Harth, Penguin Books, London etc. 1970 [repr. 1989], pp. 329-371: pp. 329-330.

Herbert of Cherbury (*De veritate*, 1624), whose philosophy is seen as anticipating the theoretical foundations of late eighteenth-century *common sense realism*⁸.

II. TOWARDS AN AESTHETICS OF *SENSUS COMMUNIS*

Precisely because of such theoretical premises, in the field of aesthetics common sense is linked to the supposition of a natural and common sensitivity to formal stimuli, on which the feeling of pleasure arising in the presence of beauty, or what is considered as such by the spectator⁹, would depend. The progressive increase in the audience that during the 18th century was approaching various art forms, from theatre to painting, from music to literature, contributed greatly to stimulating research into that common *substratum* of evaluative dynamics that lead to aesthetic approval. The debate on taste, despite its varying meanings, was notoriously one of the most recurrent and lively in the modern age, engaging philosophers, art theorists, artists, critics and cultural operators (if not entrepreneurs).

A widely shared and recurring conception among the Moderns attributed to the aesthetic *sensus communis* a sensitivity inherent in individuals, to which uniform reactions could be ascribed in certain contexts. It is hardly surprising that this idea, along with its other consequences, gave rise to a series of theoretical reflections, as well as cultural and artistic practices. These were concerned with the notion of immediate, uniform, and (in some cases) calculable appreciation by the public, which artists and practitioners sought to engage, stimulate, and at times even instruct¹⁰. The eighteenth-century idea of aesthetic common sense can therefore historically account not only for its peculiar function in the theorisation of taste and the arts, but also for the new cultural and artistic practices that emerged in the modern age, as well as for the new idea of audience and market that simultaneously determined the formation of a new “aesthetics of the spectator”. At the beginning of the 18th century, the problem of defining the dynamics inherent

in judgement or aesthetic pleasure aroused the interest of those who saw it as opening up new perspectives for philosophical inquiry, with the prospect of unprecedented insights into human nature. Defining aesthetic common sense and precisely grasping and precisely grasping its nature and functions, thus became an urgent task not only from a theoretical and epistemological standpoint, but also from a practical one. The semantic definition of the term in the field of critical evaluation will serve to expunge clearly inappropriate meanings and then to isolate, among those recognised as valid, the meaning most useful for defining the aesthetics of *sensus communis*. This notion tends to overlap or coincide with that of *good sense*, which in the 18th century was anything but synonymous. In fact, *common sense* in its 18th-century forms shows a layered structure, and only at the cost of an undue distortion of its meanings can it be compared to *good sense*, as Thomas Reid already pointed out in his *Inquiry into the Human Mind, On the Principles of Common Sense* (1764)¹¹. *Aesthetic common sense* – as it holds relevance in eighteenth-century aesthetics – can, in some instances be understood as a specific organ of spontaneous and unreflective evaluative operations; in others, it refers to the innate sensitivity or natural faculty of perceiving beauty (or deformity) that underlies the crystallisation of cultural habits. Finally, it sometimes takes on a more collective meaning, tied to a sense of belonging to a community to which one naturally and culturally adheres, within which the recognition of the *summum pulchrum* is simultaneously the identification of the *summum bonum*. While the first definition is typically modern, the latter two divided philosophers and intellectual traditions as far back as antiquity.

As far as aesthetics is concerned, a first set of problems can be glimpsed when we observe that at the very

⁸ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* I 3, 15 (1690), ed. by A.S. Pringle-Pattison, Oxford University Press, Oxford 1924, p. 32, note 1.

⁹ Here I adopt the notion of *aesthetic common sense* in the terms expressed and distinguished by Kant in a note to § 40 of *Critique of Judgement* I 1, 2 (1790): «We may designate Taste as *sensus communis aestheticus*, common Understanding as *sensus communis logicus*» (Engl. transl., with introd. and notes, by J.H. Berman, MacMillan and Co., London 1931², p. 172).

¹⁰ See J. Brewer, *The Pleasures of the Imagination. English Culture in the Eighteenth Century* (1997), Routledge, London 2013; J. Black, *A Subject for Taste. Culture in Eighteenth-Century England*, Hambledon and London, London-New York 2005.

¹¹ See § 4 of the *Conclusion* of the *Inquiry*, where Reid states that the contents of *common sense* (which he distinguishes from common and vulgar opinions and understands as the truthful perception of objective qualities) form the basis of what he calls *good sense*: «They [*scil.* the contents of perceptions] make up what is called the *common sense of mankind*; and what is manifestly contrary to any of those first principles is what we call *absurd*. The strength of them is *good sense*, which is often found in those who are not acute in reasoning» (*Inquiry Into the Human Mind, On the Principles of Common Sense*, Print. for A. Millar and A. Kinkaid & J. Bell, Edinburgh 1764, p. 534). Also in David Hume *good sense* seems to be another word for *reason*: «It belongs to *good sense* to check its [*scil.* of prejudice] influence in both cases; and in this respect, as well as in many others, reason, if not an essential part of taste, is at least requisite to the operations of this latter faculty» (*Of the Standard of Taste* [1754], in *Essays and Treatises on Several Subjects*, T. Cadell, London 1777, vol. I, pp. 241-266 [nr. XXIII]: p. 256). And a little further on: «It seldom, or never happens, that a man of sense, who has experience in any art, cannot judge of its beauty; and it is no less rare to meet with a man who has a just taste without a sound understanding» (p. 254).

moment when it seems to provide the basis for the communicability of tastes, common sense confines judgement to a subjective sphere that is antithetical to any claim to universality. This undermines the conceptual structure it seeks to erect and creates a double embarrassment for its own theorists: the fact that *sensus communis* refers to a universality of subjectivity is not enough to support one of the most recurrent assumptions – at least in England – referring to the empirical existence of a sort of normativity in the exercise of taste. Secondly, even the most convinced supporters of the idea that aesthetic common sense is an unavoidable element in the formulation of judgement are, for one reason or another, ultimately forced to attenuate its scope and recognise the limits of its categorisation if we are to recognise a validity that is not merely self-referential.

This is the case with Lord Shaftesbury, who, not in his most focused work on the issues at hand, the aforementioned *Sensus communis*, but rather in a famous passage from *The Moralists* (1709), first posits the existence in humans of an innate capacity to recognize beauty. This capacity, he argues, enables certain forms to elicit in the observer a necessary pleasure¹²:

'Tis enough if we consider the simplest of Figures; as either a round Ball, a Cube, or Dye. Why is even an Infant pleas'd with the first View of these? Why is the Sphere or Globe, the Cylinder and Obelisk prefer'd; and the irregular Figures, in respect of these, rejected and despis'd? [...] No sooner the Eye opens upon Figures, the Ear to Sounds, than straight the Beautiful results, and Grace and Harmony are known and acknowledg'd [...] than straight an inward Eye distinguishes, and sees the Fair and Shapely, the Amiable and Admirable, apart from the Deform'd, the Foul, the Odious, or the Despicable. How is it possible therefore not to own, that as these Distinctions have their Foundation in Nature, the Discernment also is natural, and from Nature alone?

This point is emphasized by supporters of Shaftesbury's so-called "aesthetics of sentiment", although this notion can be called into question when one considers that the philosopher elsewhere discusses aesthetic sense in entirely antithetical terms, limiting its value to a purely subjective realm and denying its capacity for the correct recognition and appreciation of beauty: «Observe how the case stands in all those other Subjects of Art or Science. What difficulty to be in any degree knowing! How long ever a *true Taste* is gain'd! How many things shocking, how many offensive at first, which afterwards

are known and acknowledg'd the highest *Beautys!*». For Shaftesbury, the ability to grasp these 'highest' beauties is not given to the individual by nature: «*Labour and Pains [...]* and *Time*» are necessary, as well as «*Study, Science, or Learning*», to cultivate «a natural Genius, ever so apt or forward»¹³.

Shaftesbury believed that certain refined aesthetic and artistic qualities were only accessible to those who possessed an educated capacity for appreciation: «... in Painting there are *Shades* and *masterly Strokes* which the Vulgar understand not, but find fault with: in Architecture there is *the Rustick*, in Music *the Chromatick* kind, and skilful Mixture of *Dissonancys*»¹⁴. In a letter to a young student leaving for the Grand Tour in Italy, Shaftesbury gives useful advice on the development of *good* taste, which should in no way be confused with spontaneous approval: «If you follow your sudden fancy and bent; if you fix your eye on that which most strikes and pleases you at the first sight; you will most certainly never come to have a good eye at all...». The rule, then, is to keep natural propensity for pleasant and easy things which «naturally leads to gaiety» under control, and to focus only «upon the nobler, more masterly and studied pieces» of artists who receive constant praise from critics. It matters little if the novice does not find any «grace or charm» in those works at first glance; he is invited to continue contemplating and studying those masterpieces until, in a sort of enlightenment, he feels he has finally understood their beauty. «When you have one glimpse, improve it», is the philosopher's exhortation, «copy it; cultivate the idea; and labor, till you have worked yourself into a right Taste, and formed a relish and understanding of what is *truly beautiful* in the kind»¹⁵. In Shaftesbury's thought, one finds a coexisting, and arguably dominant, rationalisation of taste, according to which natural inclinations toward beauty achieve recognised critical validity only insofar as they are shaped through education and refinement¹⁶.

¹³ *Ibid.*, pp. 401-402.

¹⁴ *Ibid.*, p. 402.

¹⁵ Lord Shaftesbury, *Several Letters Written by a Noble Lord to a Young Student at the University*, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, J.J. Tourneisen and J.L. Legrand, Basel 1790, vol. I, pp. 329-339 («Letter V»): pp. 334-335 (my italics).

¹⁶ This process of rationalisation concerns not only the enjoyment but also the creation of beauty. Shaftesbury is far from believing that art is the result of fortuitous inspiration and notes the effects of *furor creativus* when the artist strives to give shape to an idea: «What a study [...] What restless nights! What brown studies, reveries, ecstatic veins, *rabiosa silentia* etc.! Here remember what was said of Michelangelo. Domenichino... when surprised, overheard, or spied through a keyhole or chink, in agitation, trembling, rolling on the ground, on all fours, prancing, caprioling (like a horse or quadruped monster when such a one was to be imagined, designed), gaping, staring, murmuring, roaring» (Anthony, Earl of Shaftesbury, *Plastics, Or the Original Progress*

¹² Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, *The Moralists, Or Philosophical Rhapsody* III 2 (1709), in *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, [J. Darby], London 1714², vol. II, pp. 414-415.

To better understand the connection the Third Earl establishes between aesthetic sense and critical taste, it is helpful to turn to his ethical system, particularly as it emerges from the *Inquiry concerning Virtue* (1699). In this work, the philosopher postulates the idea of a *sensus communis*, understood in pre-Kantian terms, not so much as a shared faculty, but rather, as already noted, as an innate tendency toward communal life and aggregation with one's fellow human beings. This tendency implicitly expresses the natural attachment of every being to its own species and the sense of the common good originating from the tendency towards sociality. Shaftesbury was a staunch defender of the natural goodness of human beings, a position he consistently upheld in order to counter what he regarded as the theoretical aberrations produced by Hobbes's "barbaric" moral system and its allegedly egoistic ethics¹⁷. For Shaftesbury, the affirmation of a natural instinct oriented toward both individual and social good serves to refute the conception of *homo homini lupus*: a notion he seeks to undermine by extending even to the wolf itself an instinct for aggregation and a form of natural solidarity toward its own kind¹⁸.

But just as the connatural *sense of beauty* is not yet *taste*, *natural goodness* is not yet *virtue*. Shaftesbury argue that while the former does not produce merit as a mere natural endowment, the latter is the result of intention and, as such, an indication of the moral stature of the individual. A *naturally* gentle animal cannot be called 'virtuous', nor can a *naturally* ferocious animal be called 'vicious'. The employment of such terms is determined by a moral judgement that is expressed in relation to the subjective will to adhere to good or evil, right or wrong¹⁹. «So that if a creature be generous,

and Power of Designatory Art [1712], in *Second Characters, Or the Language of Forms*, ed. by B. Rand, Cambridge University Press, Cambridge 1914, pp. 89-178: p. 132).

¹⁷ *Ibidem*, p. 178: «Hence Hobbes, Locke, etc. still the same man, same genus at the bottom. – "Beauty is nothing." – "Virtue is nothing." – So "perspective nothing. – Music nothing." – But these are the greatest realities of things, especially the beauty and order of affections. These philosophers together with the anti-virtuosi may be called by one common name, viz. barbar....».

¹⁸ «... to say in disparagement of *Man*, that he is *to Man a Wolf*, will appear somewhat absurd, when one considers that Wolves are to Wolves very kind and loving Creatures. The sexes strictly join in the care and nurture of the young: and this union is continued still between them. They howl to one another to bring company, whether to hunt or invade their prey, or assemble on the discovery of a good carcase (*The Moralists* II 4, in *Characteristicks*, ed. 1714, vol. II, p. 320).

¹⁹ Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit* I 2, 3 (1699), in *Characteristicks*, ed. 1714, vol. II, p. 31: «And in this Case alone it is we call any Creature *Worthy* or *Virtuous*, when it can have the Notion of a publick Interest, and can attain the Speculation or Science of what is morally good or ill, admirable or blamable, right or wrong. For though we may vulgarly call an ill Horse *vitious*, yet we never say of a good-

kind, constant, compassionate, yet if he cannot reflect on what he himself does or sees others do so as to take notice of what is worthy or honest and make that notice or conception of worth and honesty to be an object of his affection, he has not the character of being virtuous. For, thus and no otherwise, he is capable of having a sense of right or wrong, a sentiment or judgment of what is done through just, equal and good affection or the contrary»²⁰. Unlike brute creatures, man is faced with a choice between virtuous action and its opposite, and it is the final choice that defines his moral character. This finds full expression in the painting commissioned by Shaftesbury himself from Paolo de Matteis, *The Judgment of Hercules* (1712), which depicts the crucial moment of Hercules' choice at the crossroads between vice and virtue.

In these terms, the distinction between aesthetic common sense and taste appears to follow the same logic. For Shaftesbury, taste can fully develop only through the deliberate cultivation of the natural sense of beauty²¹. In an analogous manner, virtue itself is produced – through reflection and volition – by the enactment and progressive development of human beings' natural goodness.

Shaftesbury postulates aesthetic common sense as the foundation of an idea of taste that ultimately appears to transcend and even supersede it. This position can be understood, and somehow justified, in light of the judicial rationalism underlying his thought, which challenges interpretations emphasising the allegedly sentimental character of his aesthetics. Yet the peculiar fate of *aesthetic common sense*, seemingly destined to fade into evanescence, becomes particularly evident in the work of one of its most ardent defenders: Francis Hutcheson. He is among the most committed proponents of restricting judgement to the response of an *internal sense* which, in its aesthetic dimension, functions as an analogue of common sense.

III. THE DILEMMAS OF *SENSUS COMMUNIS*

Hutcheson was extremely impressed by Shaftesbury's (apparent) sensist theory and, curiously, took no account of the *caveat* put forward by the latter regarding the undue assignment of actual critical value to the reactions of aesthetic sense. On the contrary, he found it nat-

one, nor of any mere Beast, Idiot, or Changeling, though ever so good-natured, that he is *worthy* or *virtuous*».

²⁰ *Ibidem*.

²¹ «'Tis *we ourselves* create and form our taste. If we resolve to have it *just*, 'tis in our power» (Shaftesbury, *Miscellaneous Reflections* III, in *Characteristicks*, ed. 1714, vol. III, p. 186).

ural to reflect on the fact that the perception of beauty appears *immediate and involuntary* like any other sensory perception; besides, it is evidently *disinterested*, since no prospect of utility or advantage can induce appreciation or mitigate disgust, and *unmodified* by any habit. From these analogies, the philosopher infers that beauty, like morality, is a *sense* in all respects – albeit spiritual rather than physical – common, if not to all, then to many individuals²².

This system, designed to resolve the dilemma concerning the sentimental or rational nature of aesthetic judgement, nevertheless gives rise to two sets of questions. First, it prompts us to ask why Hutcheson chose to overcome the distinction between natural sense and taste – a distinction that was decisive in the work of the author from whom he clearly drew inspiration²³. Second, it requires us to examine, within the framework of the *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), the theoretical implications of such a philosophical assumption.

In order to elucidate this issue, it is necessary to commence with Hutcheson's moral system, as was also the case with Shaftesbury. In the *Inquiry* the affirmation of a natural sense of the good (before that of the beautiful) serves to challenge certain moral systems of Hobbesian and Mandevillian origin that had relativised the absolute value of virtuous action according to the motives or circumstances of its unfolding. The fallacy of such theories is denounced by Hutcheson in a famous passage from *the Inquiry* that is worth quoting²⁴:

To make this yet clearer, suppose that the Deity should declare to a good Man that he should be suddenly annihilated, but at the Instant of his Exit it should be left to his Choice whether his Friend, his Children, or his Country should be made happy or miserable for the Future, when he himself could have no Sense of either Pleasure or Pain from their State. Pray would he be any more indifferent about their State now, that he neither hoped or

feared any thing to himself from it, than he was in any prior Period of his Life? Nay, is it not a pretty common Opinion among us, that after our Decease we know nothing of what befalls those who survive us? How comes it then that we do not lose, at the Approach of Death, all Concern for our Families, Friends, or Country? Can there be any Instance given of our desiring any Thing only as the Means of private Good, as violently when we know that we shall not enjoy this Good many Minutes, as if we expected the Possession of this good for many Years?

Given the same premises, the distinction emerges clearly when we observe that Shaftesbury treats natural goodness as the foundation for the cultivation of virtue, in precisely the same way that he treats the natural sense of the beautiful as the basis for the cultivation of taste. By contrast, in Hutcheson, just as the natural moral sense coincides with virtue, so the internal sense does not seem to be a premise, but rather the same thing as taste itself. Consequently, any attempt to establish differences between qualitative degrees of judgement collapses, for there is no arbiter of beauty other than the immediate, singular pleasure produced by the perception of the *aesthetic internal sense*.

This is what we learn when Hutcheson states: «Since then there are such different powers of perception, where what are commonly called the *external senses* are the same; since the most accurate knowledge of what the external senses discover, often does not give the pleasure of beauty or harmony, which yet one of a *good taste* will enjoy at once without much *knowledge*; we may justly use another name for these higher and more delightful perceptions of beauty and harmony, and call the *power* of receiving such impressions, an *internal sense*»²⁵.

However, this very assertion reveals a further problem inherent in Hutcheson's aesthetic theory. Once the philosopher has established the nature and operational patterns of aesthetic common sense, he acknowledges that beauty sometimes requires «higher and more delightful perceptions», without which it fails to generate the pleasure it would otherwise elicit when recognised as such. The doubt, then, is that such a lack of perception or pleasure arises from the natural sense being either absent or insufficient to produce either. If this were the case, the identity of internal sense and taste would represent less the solution than the core of the problem raised by the relationship between individual sensitivity and critical judgement.

Through his decisive use of Occam's razor, Hutcheson aims to avoid unnecessarily multiplying the

²² F. Hutcheson, *An Inquiry Into the Original of Our Ideas Concerning Beauty and Virtue* I 9, Printed by J. Darby, London 1725, pp. 6-7: «... in the following pages Beauty is taken for the Idea rais'd in us, and a Sense of Beauty for our Power of receiving this Idea» (pp. 6-7). And a little further on, I 11, p. 8: «There will appear another Reason perhaps afterwards, for calling this Power of perceiving the Ideas of Beauty, an *Internal Sense*, from this, that in some other Affairs, where our External Senses are not much concern'd, we discern a sort of Beauty, very like, in many respects, to that observ'd in sensible Objects, and accompanied with like pleasure...».

²³ On the title page of the first edition of his *Inquiry*, Hutcheson announced that in his work «the Principles of the late Earl of Shaftesbury are Explain'd and Defended, against the Author of the *Fable of the Bees*».

²⁴ Thus in the fourth edition of *Inquiry* II 2, 5, Printed for D. Midwinter et al., London 1738, p. 148.

²⁵ Hutcheson, *Inquiry* I 1, 12, ed. 1725, p. 10. See. P. Kivy, *The Seventh Sense. Francis Hutcheson and Eighteenth-Century British Aesthetics* (1976), Clarendon Press, Oxford 2023², pp. 178-191 (II.9. «Common Sense and the Sense of Beauty»).

data in his analysis and giving different names to a single faculty, but the outcome of this process is precisely to raise the question under consideration. Why should anyone not perceive the beauty that Hutcheson is postulating as objective (*uniformity amidst variety*), thus implicitly denouncing the limits of individual sensibility? If the internal sense is passive and affected by the action of external qualities on our powers of perception in exactly the same way as the other senses, then the perception of beauty should be *immediate and involuntary*, as he writes, albeit with different degrees of intensity due to the particular constitution of the internal sense. Instead, Hutcheson seems to postulate that a reduced capacity for perception inhibits the onset of the natural pleasure that the percept is destined to procure, in the same way that the functional insufficiency of an eye prevents it from capturing the original intensity or nuance of colours with the same clarity with which they strike the regular eye. But even so, the assumption is not without objections, since it requires determining whether the failure to perceive beauty can be, like beauty itself, absolute or relative. In the first case, we would have to speak of an *absence* of inner aesthetic sense on which the failure to perceive beauty would depend: something that not only Hutcheson's text but also experience itself leads us to exclude, since a total lack of inner aesthetic sense is almost never found in reality, and it is difficult to imagine that there are individuals who are completely alien to experiencing aesthetic emotions in *all* circumstances of life. It therefore seems more appropriate to interpret Hutcheson's dictum as referring only to a relative deprivation, or a deficiency of specific perceptual capacities in particular domains. As a result, a subject may fail to appreciate the beauty of a master painter's palette if he is indifferent to artistic matters, yet readily be moved by the perfect and rare colour of a horse's coat if he possesses greater interest or expertise in that field. In this context, however, one cannot fail to recognise that the internal sense exhibits varying degrees of development, and, consequently, so does the capacity for judgement.

From a theoretical standpoint, Hutcheson finds it evidently easier to claim that beautiful qualities are *not perceived*, rather than to assert, as is the case here, that they are not perceived as *such*. The latter assertion implies, in fact, the renunciation of that sensistic reductionism to which the philosopher would like to subject the qualities of a form evaluated *sub specie aethetica*. The intervention of experience, culture or a more specialised evaluative faculty appears inevitable in these terms, with the consequence that more complex dynamics must be admitted for a process that, apparently, even Hutcheson finds difficult to confine to the pure domain

of sensibility. The idea that emerges from the aesthetics of the *Inquiry* is that, in his attempt to achieve a theoretical clarity that underpins the experiential nature of beauty, Hutcheson leaves open questions for which further and different explanations must be sought in addition to those he offers. One of these comes from Hume.

IV. SENSUS COMMUNIS AND ITS LIMITS

For both logical and rhetorical reasons, Hume is particularly interesting in his attempt to account for the volatile nature of common sense. I have already shown elsewhere how the Scottish philosopher, more or less openly, demonstrates his desire to bring the process of evaluating beauty within the bounds of reason as far as possible²⁶. He does not, of course, advance positive arguments in favour of a rationalistic conception of aesthetic judgement, but merely highlights certain limitations of the sensualist positions that had characterised much of the preceding thought. An awareness of the alethic insubstantiality of common-sense beliefs already emerges in his argumentation, which is characterized – Socratically, one might say – by an initial assent intended to reassure the audience of their apparent stability, followed by a demonstration of their fallacy and inconsistency once subjected to the tribunal of philosophical reason – particularly that of Hume. The phrase most often cited as most characteristic of Hume's aesthetic thought, «Beauty is no quality in things themselves: it exists merely in the mind which contemplates them»²⁷, is actually put forward by the philosopher for the sole purpose of showing how such an assumption, accepted by common sense, should instead be questioned and partly invalidated, as he himself does in his essay. On the subject of taste, Hume writes, logical common sense and sceptical philosophy agree in reaching the same conclusions regarding the irreconcilability of judgements, given their purely subjective nature: but Hume contrasts both with a philosophy that, no less empirically, finds a foundation useful for showing their constitutive weakness

²⁶ See A. Gatti, *Hume's Taste for Standards. Experience and Aesthetic Judgment Reconsidered*, «I castelli di Yale. Annali di filosofia», 11, 2011 (*Hume, nuovi saggi/Hume, New Essays*, ed. by P. Zanardi), pp. 131-143; Id., *Contro i «nemici della ragione e della bellezza»*. *I Saggi sul gusto e sulle arti di David Hume*, in D. Hume, *Saggi sul gusto e sulle arti*, trad. it. e a cura di A. Gatti, Aesthetica ediz., Milano 2024, pp. 7-47. For an updated bibliography on Hume's aesthetics, see *ibid.*, pp. 177-183.

²⁷ *Of the Standard of Taste* (1757), in *Essays Moral, Political, and Literary* (1777), ed. and with a Foreword, Notes, and Glossary by E.F. Miller, Liberty Fund, Indianapolis 1987, pp. 226-249 (no. XXIII): p. 230. And further on: «... each mind perceives a different beauty. One person may even perceive deformity, where another is sensible of beauty» (*ibid.*).

and limiting the excesses of relativism as much as possible. If a common aesthetic sensibility unites individuals in a sort of anthropological destiny, for Hume it is equally true that their judgemental abilities are ratified not so much by *the sensus communis aestheticus* as by a more or less educated *taste*.

This is evident in his seminal essay *Of the Standard of Taste* (1757), where the hypothesis of an infinite and irredeemable diversity of tastes, though initially posited as undeniably grounded on the experiential contents of common sense, is interrogated by Hume. He challenges this hypothesis by referencing a uniformity of tastes that is corroborated by equally substantial evidence. From this point, Hume proceeds to propose the existence of a universal foundation for subjective reactions, which he identifies as an internal structure within which the general functioning of particular faculties is regulated by processes common to all individuals, while simultaneously noting that these faculties do not operate uniformly across all people: «Some particular forms or qualities, from the original structure of the internal fabric, are calculated to please, and others to displease; and if they fail of their effect in any particular instance, it is from some apparent defect or imperfection in the organ»²⁸. It is precisely on the *internal fabric* that Hume bases the idea that there are constitutive principles capable of ensuring the universality of aesthetic appreciation and the uniformity of reactions to certain formal stimuli – in a sort of anticipation of Kant's *sensus communis*²⁹. Nevertheless, Hume seems to rule out any necessary relationship between aesthetic common sense and critical judgement, denying the former the validity that the latter aspires to secure through its epistemological rigour: according to Hume, no one who is unfamiliar with a certain kind of beauty is qualified to express an opin-

ion on it³⁰. On the contrary, «one accustomed to see, and examine, and weigh the several performances, admired in different ages and nations, can alone rate the merits of a work exhibited to his view, and assign its proper rank among the productions of genius»³¹. Individual feelings are always legitimate, Hume admits; however, not all of them are, in his opinion, always correct in their onset, nor is their intensity always commensurate with the actual aesthetic quality of a work. The feeling of pleasure experienced by the man of taste constitutes a higher normative critical index than that of the inexperienced observer or the amateur, insofar as it arises from adequately developed skills that enable an accurate assessment of a work's actual degree of excellence or mediocrity. Above all, this feeling is governed by *good sense*: Hume's term for the rational regulation of sentiment, which, while susceptible to corruption or error, he explicitly associates with a «sound understanding»³².

Regarding the third meaning of common sense, understood as a widespread collective opinion on spontaneous matters of dispute, Hume considers it to share the same fate as the other two meanings discussed thus far, those related to aesthetic and logical common sense. In many of his essays on taste and the arts, Hume subjects certain positions rooted in common sense to the scrutiny of his philosophical insight. Here, common sense is broadly indicative of an assent based on immediate evidence, yet Hume accepts it only as a functional element within a rhetorical strategy, aimed at demonstrating how a rigorous philosophy inevitably invalidates such positions. In his essay *Of Eloquence* (1742), to cite just one example, Hume clearly illustrates how, in attempting to define the causes of the decline of modern rhetorical practices in comparison to ancient ones, he consistently engages with themes drawn from common sense, which he nonetheless systematically challenges. Hume's appeal to this form of common sense is primarily aimed at demonstrating how philosophy can serve as a corrective to its shortcomings, particularly in address-

²⁸ *Ibid.*, p. 233.

²⁹ Kant, *Critique of Judgment* I 1, 2, § 38, p. 166, note 1: «In order to be justified in claiming universal assent for an aesthetical judgement that rests merely on subjective grounds, it is sufficient to assume, (i) that the subjective conditions of the Judgement, as regards the relation of the cognitive powers thus put into activity to a cognition in general, are the same in all men. This must be true, because otherwise men would not be able to communicate their representations or even their knowledge. (2) The judgement must merely have reference to this relation (consequently to the formal condition of the Judgement) and be pure, i.e. not mingled either with concepts of the Object or with sensations, as determining grounds». And a little further on, in § 40 («Of Taste as a kind of *sensus communis*»): «But under the *sensus communis* we must include the Idea of a communal sense, i.e. of a faculty of judgement, which in its reflection takes account (a priori) of the mode of representation of all other men in thought [...]. Taste can be called *sensus communis* with more justice than sound Understanding can; and that the aesthetical Judgement rather than the intellectual may bear the name of a communal sense» (pp. 170 and 172 resp.).

³⁰ Hume, *Essays*, p. 238: «A man, who has had no opportunity of comparing the different kinds of beauty, is indeed totally unqualified to pronounce an opinion with regard to any object presented to him».

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 241: «It seldom, or never happens, that a man of sense, who has experience in any art, cannot judge of its beauty; and it is no less rare to meet with a man who has a just taste without a sound understanding». And again: «... It is well known, that in all questions, submitted to the understanding, prejudice is destructive of sound judgement, and perverts all operations of the intellectual faculties: It is no less contrary to good taste; nor has it less influence to corrupt our sentiment of beauty. It belongs to *good sense* to check its influence in both cases; and in this respect, as well as in many others, reason, if not an essential part of taste, is at least requisite to the operations of this latter faculty» (p. 240).

ing questions whose truth cannot be entrusted to unreflective opinions – no matter how widespread or seemingly well-established – or to dogmas that are accepted uncritically.

On the other hand, the idea that a natural subjective assent can serve as a reliable basis for forming judgments in aesthetics is a dream that has been revealed as such very early in the century, much like the more general notion that logical common sense holds preeminent cognitive value. In *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (1713), George Berkeley has his alter ego, Philonous, advocate a decisive form of idealism that stands in direct opposition to the materialism of his interlocutor, Hylas, who finds it even difficult to conceive of such a hypothesis. What is particularly interesting is that Berkeley, through Philonous's rigorous arguments, skillfully presents the exclusively mental nature of the external world as a conclusion drawn from that very common sense which, embodied by Hylas, initially finds the theory entirely abstruse.

The revival of the principles of *sensus communis* seems to constitute a sort of *retour à l'ordre* for eighteenth-century thought – forcing the analogy with what happened in the arts – after the intellectualism of the philosophical *avant-garde*. Opposition to radical forms of scepticism arose after such a system of thought had posed theoretical obstacles that threatened to inhibit possible cognitive developments, with the added audacity of challenging assumptions that were apparently self-evident or seemingly grounded in experience. Through Philonous, Berkeley showed that it is not sceptical to deny the existence of matter: on the contrary, for him, a rigorous theoretical examination makes any defence of the opposite thesis by common sense appear vulgar and ultimately sceptical for its part. Yet, this was insufficient to shield Berkeley's theory from vigorous reactions, which, whether legitimate or not, later extended to subsequent empiricism. This led *sensus communis* to once again serve as the foundation of philosophical discourse in its most significant late eighteenth-century forms, when idealistic and sceptical epistemologies were ultimately supplanted by a robust realism, repositioned at the zero degree of knowledge.



Citation: Pollock, A. (2025). Shaftesbury and *Sensus Communis* – An Unfinished Project. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 33-42. doi: 10.36253/ds-15918

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Edited by: Andrea Gatti.

Shaftesbury and *Sensus Communis* – An Unfinished Project

ANTHONY POLLOCK

University of Illinois Urbana-Champaign, USA

Abstract. In the context of current critical debates about the viability of universal categories (e.g. reason, community, justice), this article examines Shaftesbury's complicated engagement with the ideal of *sensus communis*, focusing primarily on the three texts that comprise the original first volume of *Characteristics* (1711): *A Letter Concerning Enthusiasm*; *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour*; and *Soliloquy, or Advice to an Author*. Scholars have often read these less formal works by Shaftesbury through the lens of the more conventionally monologic and declamatory philosophy he articulated in the *Inquiry Concerning Virtue or Merit*. Against the grain of this tendency, which emphasizes the confident idealism of Shaftesbury's thinking about *sensus communis*, this article reveals his deep-seated skepticism about the related projects of defining and achieving the kind of shared understanding and commitment to the public good to which this concept refers.

Keywords: Shaftesbury, *sensus communis*, universality, wit, self-reflection.

In a recent special issue of *Modern Language Notes (MLN)*, editors Christiane Frey, David Martyn, and Rochelle Tobias argue that in our current intellectual climate «the universalist paradigms of the 'Western' tradition, including that of *sensus communis*, have lost credibility», so much so that «[a]ppealing to a shared common sense has become more difficult, many would say impossible»¹. This critique of universalism arises out of a pluralistic concern about the «unbridgeable barriers and gaps among different groups and identities», and of «experiences and sensibilities that cannot be shared by all»². Within this interpretive understanding, then, «appeals to universalism are hard to defend, as arguably no universal construction can avoid leaving something or someone out», often in ways that make those excluded seem «not just deficient but beyond the pale, less than human»³. In this context, the editors specify that (besides Kant) one of the Enlightenment's «two most pertinent authors for the history of *sensus communis*» is indeed Lord Shaftesbury⁴.

¹ C. Frey, D. Martyn and R. Tobias, *Introduction*, «Modern Language Notes», 139, 2024, 3, p. 359.

² *Ibidem*.

³ *Idem*, p. 360.

⁴ *Ibidem*.

Of course, the historical situation informing Shaftesbury's theorization of *sensus communis* differs significantly from the contemporary scene the editors describe. With England's recent national traumas of civil war, failed monarchic restoration, and a bitterly fought crisis over succession squarely in mind – not to mention the new pressures of navigating an unlicensed press and a culture riven by religious discord and persecution – Shaftesbury tries to imagine not only the grounds of public consensus about universal moral and aesthetic norms, but also the modest possibility of agreeing with one's neighbors about anything at all. As scholars have recently pointed out, however, another crucially important dimension of Shaftesbury's particular discursive milieu has to do with the social delimitations through which it defined itself – precisely the kinds of exclusions toward which the *MLN* editors draw our attention: Rebecca Tierney-Hynes and Brian Cowan, for example, have persuasively revealed Shaftesbury's commitment to a male homosociality that denies access and importance to women; while Jordy Rosenberg and David Sigler have powerfully analyzed the racialized terms in which Shaftesbury represents non-European figures at multiple points in his oeuvre; and Daniel Carey has shown how Shaftesbury responded to the moral-relativist implications of Locke's notion of human diversity by articulating a set of universal norms that paradoxically could be understood only by elite male writers like himself⁵.

This essay does not argue against these scholars in any way. Instead, it offers a new account of how Shaftesbury approached the concept of *sensus communis*, and the extent to which the exclusions in his work might be contested from within the terms of his own philosophy. Rather than appearing in early English print culture as a reified and hegemonic universal, Shaftesbury's conceptualization of *sensus communis* foregrounds both the difficulties at play in determining aspects of its basic meaning, and the obstacles that might hinder its public effectiveness as a regulative ideal. Though it is oriented toward the promise of universal norms grounded in nature, *sensus communis* remains a heuristic under construction for Shaftesbury, a set of provisional processes and stipu-

lations performed situationally into being by the dialogic forms allegorized within and as his texts. Our focus here will be to read closely the three works that comprise the original first volume of *Characteristics* (1711): *A Letter Concerning Enthusiasm; Sensus Communis, An Essay on the Freedom of Wit and Humour*; and *Soliloquy, or Advice to an Author*. Against the tendency to interpret these less formal texts through the lens of the idealistic and more conventionally philosophical *Inquiry Concerning Virtue or Merit*, this article reveals Shaftesbury's deep-seated skepticism about the related projects of defining and achieving the kind of shared understanding and commitment to the public good to which the concept of *sensus communis* refers.

I. PROBLEMS OF DEFINITION: SHAFTESBURY'S EXPERIMENT

Historians of *sensus communis* often find themselves confounded by definitional imprecision. As one critic has remarked with some irony, «there is much disagreement on the very notion of *sensus communis*»⁶. Indeed, Shaftesbury allegorizes this definitional problematic internally to his texts, both to foreground it as a serious conceptual difficulty and to stage potential methods through which it might be resolved. In Part I of *Sensus Communis*, for example, we see the initial emergence of this issue in *Characteristics*, when Shaftesbury reports on an impasse arrived at during a lively conversation in his social circle. While debating their contrasting opinions, Shaftesbury relates, several of the speakers began to «appeal to common sense» to defend their arguments⁷. While everyone initially goes along with such appeals, it soon becomes apparent that «no judgment could be given» about the point in question because there had been no prior consensual agreement about «what common sense was» (37). Indeed, as one gentleman explains, if common sense refers to an opinion or judgment shared by «any considerable part of mankind», it would be difficult «to discover where the subject of common sense could lie» (37); on most subjects, «the sense of one part of mankind was against the sense of another», a problem not solved by referring to majority opinion as a metonym for common sense, since majority opinion would «change as often as men

⁵ See R. Tierney-Hynes, *Shaftesbury's Soliloquy: Authorship and the Psychology of Romance*, «Eighteenth-Century Studies», 38, 2005, 4, pp. 605-621; B. Cowan, *Reasonable Ecstasies: Shaftesbury and the Languages of Libertinism*, «Journal of British Studies», 37, 1998, 2, pp. 111-138; J. Rosenberg, *Critical Enthusiasm: Capital Accumulation and the Transformation of Religious Passion*, Oxford University Press, Oxford 2013; D. Sigler, *Shaftesbury takes an Ethiopian to the Carnival: Foreignness, Subjectivity, and Intersubjectivity in "Sensus Communis"*, «The Eighteenth Century: Theory and Interpretation», 53, 2012, 1, pp. 23-40; and D. Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

⁶ B. Pettersson, *Exploring the common ground: Sensus communis, humor and the interpretation of comic poetry*, «Journal of Literary Semantics», 33, 2004, p. 155.

⁷ Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), ed. by L.E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 37. Subsequent citations will be made from this edition directly in the text, with the cited page number(s) enclosed in parentheses.

changed», such that «common sense today would be the contrary tomorrow» (37).

Undaunted by the gentleman's doubts, the conversationalists reorient their deliberations toward discovering a *sensus communis*, on the assumption that there must be subjects on which «they all agreed» (37). But when they review three areas of public discourse crucial to social cohesion – religion, policy, and morals – they find no promising shared ground. An overview of political principles reveals no ready universality: the discussants find little agreement within England regarding the doctrine of passive obedience, for example, and even less encouragement from the international sphere, given that «if the British or Dutch sense [of politics] were right» then the «Turkish and French sense must certainly be very wrong» (38). «As for morals», Shaftesbury reports, they found that irreconcilable difference of sentiment, «if possible, was still wider» than that in politics; and, finally, «differences in religion» had already proven so unbridgeable in previous conversations that «there was no occasion to speak» of them again (38). The conversation reaches a dead-end, despite being peopled by «better critics» than usual, a group exceptionally «ingenious and fair in their way of questioning received opinions» (39).

Shaftesbury's response to this impasse, however, is to pursue the inquiry on his own for the remainder of his essay. His aim, he says, is «to carry on their humour» and «to make the experiment» as to whether any «certain knowledge or assurance of things» – in short, any basis for a *sensus communis* – «may be recovered» (39). Shaftesbury begins Part II by seeking shared ground between himself and his philosophical arch-adversary, Thomas Hobbes. Rather than reacting with «horrors and consternations» to Hobbes, Shaftesbury views the «paradoxical system» of the *Leviathan* as an outward form obscuring Hobbes's underlying affection for humanity (45): if philosophers like Hobbes «represent men by nature [as] treacherous and wild, it is out of care for mankind, lest, by being too tame and trusting, they should easily be caught» (44). By drawing attention to this performative contradiction in Hobbes – that he is «in practice so different» (sociable) from «what he would appear in speculation» (selfish) – Shaftesbury clarifies a crucial element in his theory of *sensus communis*. Though he disagrees with Hobbes's arguments, what Shaftesbury recovers is their shared orientation toward dialogue and the possibility of mutual understanding: in the «free communicating of their principles» writers like Hobbes enact their inclination toward a shared public interest they otherwise deny (43). Through this dispositional accord with Hobbes, Shaftesbury reveals that the process of arriving at a robust *sensus communis* of

shared ideas requires a prior commitment to the act of deliberative discussion itself, a kind of meta-agreement without which no subsequent propositional agreement will be possible.

Shaftesbury continues the experiment in Part III by engaging with the long history of writers interested in *sensus communis*, curating a textual canon of ancients (Galen, Herodian, Horace, Juvenal, Marcus [Aurelius], and Seneca) and early modern scholars (Isaac and Méric Casaubon, Thomas Gataker, and Claude Saumaise). Shaftesbury's extended gloss of the term *sensus communis* goes far beyond the idea of shared opinion, and many scholars have taken this as his decisive statement about its meaning; viz. that it signifies «sense of public weal and of the common interest, love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness,» or «that sort of civility which arises from a just sense of the common rights of mankind, and [our] natural equality» (48). As the heterogeneous terms in this list imply, however, Shaftesbury offers less a concise accounting of his own conclusions than an aggregative summary of what previous writers have suggested; he frames the gloss not by saying he personally endorses it, but by explaining it is what «some of the most ingenious commentators» have read into the term, ironically interpreting it in an uncommon way, «very differently from what is generally apprehended» (48). Shaftesbury clearly finds aspects of this definition compelling, but even his own elaborate footnote lays bare the hermeneutic and etymological difficulties in reconstructing a coherent history for this concept. Shaftesbury questions the universality of this ostensibly natural sense, quoting Saumaise on how the ancients (particularly Juvenal) believed their societies were full of people «*who can properly be said not to possess sensus communis*» (48). Without specifying an authoritative definition, Shaftesbury spells out some key terms to be considered in answering the as yet unanswered question – what is common sense? His friends' inconclusive inquiry, Shaftesbury insists, serves as a modern iteration of a venerable and ongoing philosophical conversation about a concept that resists easy definition and social realization. Part III, in short, highlights *sensus communis* as a promise and a problem: a dispositional ideal with far-reaching social, moral, and political implications; but one that is difficult to find exemplified in current or historical societies.

For his part, Juvenal had little confidence in his contemporaries' capacities; among the imperial Roman «nobility and the Court», Juvenal archly notes, «common sense is quite rare» (48). In his satire, Juvenal draws attention not to flaws inherent in the people he mocks, but to what he calls their «situation» as the particularly

corrupting influence (48). Shaftesbury agrees, remarking first that it would be «difficult to apprehend what community subsisted among courtiers or what public between an absolute prince and his slave-subjects»; and second that, as for the rest of society, «there could be none [no community] between such as had no other sense than that of private good»⁸ (49). Shaftesbury clarifies here the causal relationship between two different components of *sensus communis*: the unequal institutions of the early Roman empire (their «situation») prevented the development of that «social feeling» and «sense of partnership with humankind» without which «public spirit» is unimaginable⁹ (50). Shaftesbury specifies that Roman aristocratic «education» failed to offset the shaping power of situation by being «unapt to raise any affection toward a country», encouraging in young courtiers a «thorough contempt» toward others (49). From this, Shaftesbury concludes that «good government» is crucial to the production of citizens who understand themselves as «partners» or «sharers» in the «common affection» (50); he optimistically claims modern Britons, compared to Juvenal's Romans, have inherited «from [their] ancestors» a «better sense of government», one founded on the dual notions of «a public and a constitution» (50), an institutional matrix from which one might find citizens motivated by the social feeling Shaftesbury values.

But the argument takes a negative turn in the second section of Part III, when Shaftesbury acknowledges that the very sociable impulses without which no *sensus communis* can emerge often express themselves with «violence» and cause «much disorder» (52). From the social passions come «love of party and subdivision by cabal» (52), not to mention «factions» and «religious societies» who pursue their narrow «interests [...] with the utmost zeal» (53). These antagonistic forms of «social spirit» are not outliers, Shaftesbury insists – they are the rule: humanity's «associating genius» is most clearly «proved» by the existence of «those very societies which are formed in opposition [both] to the general one [and to] the real interest of the State» (53). Even where the social affections are not inhibited by situation or political institution, they most often manifest themselves in ways that subvert an expansive *sensus communis*.

⁸ Shaftesbury makes these remarks with rather obvious application to contemporary European aristocratic and monarchic norms, in the one case, and to contemporary theories and practices of self-interest, in the other.

⁹ Textual moments like this bolster Hans-Georg Gadamer's idea that for Shaftesbury the *sensus communis* is less an inherent natural trait – Juvenal sees it almost nowhere – than a social virtue that requires cultivation; for fuller discussion, see H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, rev. ed. by J. Weinsheimer and D.G. Marshall, Continuum, New York 1999, pp. 24–27.

Education emerges as a potential antidote to this «misguidance of the affection» (52). Shaftesbury laments that the public interest suffers from its scalar incomprehensibility: «[u]niversal good», he explains, is such a «remote philosophical object» that the interest of the «greater community falls not easily under the eye»; it is therefore in «more contracted» groups that we can more easily «taste society and enjoy the common good» (52). To keep this natural «combining principle» from expressing itself destructively in «conspiracy» and «sedition», Shaftesbury argues, we need to create mechanisms through which it can be more «happily directed by right reason» toward the interest of «the body politic at large» (52). But where are we to find such reforming social institutions? Shaftesbury looks neither to philosophy nor to the universities for help. Quoting Hobbes and Rochester, Shaftesbury bemoans skeptics who explain «all the social passions and natural affections» as «cunning» and «more deliberate» forms of a universal «selfishness» (55). Among the ancients, Shaftesbury continues, «youth of the highest quality» were sent to philosophers for an education in self-sacrifice and the value of public service (57). Modern universities, by contrast, Shaftesbury deems «not so very effectual to these purposes» (57).

As he concludes his essay, Shaftesbury's «experiment» has yielded promising but equivocal results. On the one hand, he has established the importance of good government to creating an institutional «situation» in which the social affections necessary for public-spirit-edness can develop. On the other, he has acknowledged that the social passions by themselves are not enough to promote the idea of *sensus communis*, since they require strong external direction by right reason to avoid devolving into faction, conspiracy, and sectarian quarrels. Moreover, he has explained that the two contemporary institutions traditionally relied upon to effect the proper guidance of the passions – philosophy and the universities – are not only ill-equipped to serve this purpose but might in fact be making matters worse. In response to this impasse, two things are required: first, a widely shared commitment to deliberative dialogue about these substantive social and moral questions – an agreement, in short, about the possibility of agreement itself; and second, a method that can give effective shape to this consequential dialogue – a method he had begun spelling out in the *Letter Concerning Enthusiasm*. It is to this earlier text that we shall now turn, to better understand how these two texts are connected through a shared investment in the rational-critical uses of satirical wit¹⁰.

¹⁰ For illuminating accounts of contemporary responses to Shaftesbury's *Letter* that prompted him to write *Sensus Communis*, see especially D. Alvarez, *Reason and Religious Tolerance: Mary Astell's Critique of Shaft-*

II. QUESTIONS OF EFFECTIVITY: SHAFTESBURY'S METHOD

Shaftesbury's satirical method in the *Letter* applies wit to the problem of violent religious antagonism, with its primary goals imagined as deconstructive and palliative: rather than clarifying the grounds of shared belief¹¹ – a goal Shaftesbury later implies can never be achieved (472-475) – satirical wit in the *Letter* unmasks false enthusiasm, primarily to calm the passions of a public sphere riven by sectarian conflict. As Christoph Henke has argued, Shaftesbury «provides a rationale to the *ex negativo* truth-seeking that is at the core of both satiric criticism and common sense judgments»¹². Shaftesbury criticizes his government's approach to the problem of excessive religious zeal: both its attempt «to regulate [...] religious beliefs» by requiring Anglican «uniformity» (11), and its censoring of the «freedom of raillery [...] against serious extravagances» in religious discourse (12). Against this, Shaftesbury recommends the «ancient policy» according to which «visionaries and enthusiasts of all kinds were tolerated», while philosophers were «allowed to use all the force of wit and raillery against [them]» (11). In short, the proper way to «treat this distemper» of zeal, from Shaftesbury's perspective, is to allow both freedom of religious belief and freedom of satiric ridicule (12). In the *Letter*, the «test of ridicule» deflates what Shaftesbury considers risible forms of religious discourse – those characterized by unwarranted «gravity» (8), «melancholy» (9), or even «panic» (10) – serving both an epistemological purpose (correcting unfounded beliefs and inauthentic zeal), and the cathartic social aim of allowing wits and enthusiasts to «vent» their pent-up passions (9), rather than imposing a fear of suppression which would «increase the very cause of the distemper» (10). Satiric conversation prevents its participants from being duped by zealots, without establishing a clear sense of exactly what should be believed, since Shaftesbury idealizes a tolerant religious pluralism rather than a «precise orthodoxy» – especially not one «settled by law» (12). Shaftesbury emphasizes the manner of the conversations' participants more than the content of their thoughts: «All I contend for is to think of [religion] in a right humour» (13).

Sensus Communis begins by similarly encouraging readers to apply the «edge of ridicule» (29), especially against those «monsters» or «spectres» that «impose on us» by remaining unexamined, hidden away «in some dark corner of our minds» (30). Shaftesbury again insists on conversational wit's powers of critical negation, how it enables us «to question everything» in such a way that allows for «unravelling or refuting any argument» (33). It should come as no surprise, then, that even the most «diverting» of witty conversations produces no consensual agreement about any subject, but rather ends «abruptly» with a «great many fine schemes [...] destroyed», «many grave reasonings overturned», and «total uncertainty» (33). Though it ends inconclusively, Shaftesbury describes such a conversation as «advantageous to reason», because it is through «the habit alone of reasoning» that we will be made into better «reasoner[s]» (33): in this case, the process develops not a series of truth claims but a set of socially beneficial aptitudes and dispositions among its discussants – for whom even a debate culminating in «confusion» ultimately «set[s] the appetite the keener to such conversations» in the future (33). The participants agree on nothing but the importance of meeting again to see if they can agree in another conversation. As we have seen, however, this kind of conversation precipitates a crisis about the very viability of *sensus communis* as a concept. For what the participants cannot finally agree about has nothing to do with any specific subject; it has to do with the possibility of agreement itself.

Shaftesbury takes pains in Parts III and IV of *Sensus Communis* to test whether wit can discover solid consensual ground in ethics and aesthetics. Part II serves as an important turning point here, as Shaftesbury realizes he must get beyond using wit merely as an instrument for critique – as he did in his humorous deflation of Hobbes (see above). He transitions to Part III by highlighting this move: to avoid seeming «ridiculous», he says he will «endeavour to satisfy» his addressee by clarifying «upon what principle [he] differ[s] from a knave», against Hobbes's theory of universal selfishness (48). To do this, Shaftesbury again engages philosophers of the egoistical school, affirming their shared commitment to a substantive moral axiom: «we should all agree», Shaftesbury asserts, «that happiness was to be pursued and in fact was always sought after» (56). But he uses this agreement to reframe the terms of his debate with them: the crucial question is not, as his opponents seem to think, «who loved himself or who not», since we are all aiming at our own happiness, but rather «who loved and served himself the rightest and after the truest manner» (56). In a *tour de force* of witty immanent critique, Shaftesbury

esbury, «Eighteenth-Century Studies», 44, 2011, 4, pp. 475-494; and J. Frank, «Besides Our Selves»: An Essay on Enthusiastic Politics and Civil Subjectivity, «Public Culture», 17, 2005, 3, pp. 371-392.

¹¹ For a reading of Shaftesbury that calls into question laughter's capacity to generate universal consensus, see J. Weinsheimer, *Shaftesbury in Our Time: The Politics of Wit and Humour*, «The Eighteenth Century: Theory and Interpretation», 36, 1995, 2, pp. 178-188.

¹² C. Henke, *Common Sense in Early 18th-Century British Literature and Culture: Ethics, Aesthetics, and Politics, 1680-1750*, De Gruyter, Berlin 2014, p. 101.

appropriates for himself his opponents' key concept, redefining it for his own contrary purposes: sounding like Rochester, Shaftesbury claims that «It is the height of wisdom, no doubt, to be rightly selfish», but this can be true only if we understand «honesty», «natural affection», «friendship», and «sociableness» as «intrinsically valuable» to anyone who cares about «self-interest», since a life without these virtues would inevitably be «wretched» (56). Shaftesbury reveals the internal inconsistency of his opponents' position by showing that the selfish system fails by its own standards, as it is incapable of achieving the end it proposes: happiness. Turning the debate on its head, Shaftesbury affirms the principle by which he is not a knave in counterintuitively asserting the self-interest in his conduct: the honest person embodies virtue not by being opposed to selfishness, but by being «rightly selfish» (56). All of this, lest we forget, is according to common sense» (48).

Having constructively applied critical wit to philosophical discourse, Shaftesbury turns to the reform of his own demographic in Part IV, addressing himself to men of «thorough good breeding» and «gentlemen of fashion» (60, 62). Reinforcing the move away from ridicule, Shaftesbury emphasizes that «defending raillery» involves being «sober too in the use of it», engaging in «serious study» of how «to regulate that humour which nature has given us» as a remedy against «vice», «superstition and melancholy delusion»¹³ (59). Rather than skeptically «seeking how to raise a laugh from everything», Shaftesbury insists on «seeking in everything what justly may be laughed at» – since whatever is impervious to ridicule might provide the ground for a substantive *sensus communis* (59). Using a subtle form of interpellation, Shaftesbury compliments his gentlemen-readers as if they already were the virtuous men he is encouraging them to become: he describes them as being «incapable of doing a rude or brutal action», and uninfluenced by «prudential rules of self-interest and advantage»; indeed, falling short of this standard would make it «impossible» for them to be considered «truly well-bred» (60). The description's accuracy is belied, of course, by the need for Shaftesbury to address this group as needing reform in the first place, but he acknowledges seeking a light touch with this audience: if it is «the

complaint of our standing reformers» that «they are not heard so well» by witty gentlemen of fashion, the solution must be «to engage the adversary on his own terms» by «ridicul[ing] folly and recommend[ing] wisdom and virtue» through the use of «pleasantry and mirth» (62).

Through their genius and education, Shaftesbury explains such men generally have «a sense of what is naturally graceful and becoming», so that however «irregular» they may be «in their morals», constructive raillery about their follies can help them «discover their inconsistency» and the fact that they «live at variance with themselves»¹⁴ (62). As Karen Valihora points out, the inward gentlemanly congruence that Shaftesbury humorously encourages here actually requires «considerable inward struggle and self-reflection»¹⁵; indeed, if the graceful and the becoming are categories with both moral and aesthetic implications for Shaftesbury, then «sottishness, avarice, and cowardice» become obvious targets of corrective wit even from the perspective of the gentleman of fashion (60), while virtues like «real bravery» and «generosity» remain untouchable by «ridicule» (59). Later in Part IV, Shaftesbury again takes up the intersection of the moral and the aesthetic by insisting that even «men of pleasure», who seem to favor physical over «philosophical beauty», often «confess» the «charms» of the latter when rallied about the distinction (64), and routinely prefer pleasures «which arise from a generous behavior, a regularity of conduct and a consistency of life and manners» (65). By the end of his essay, Shaftesbury has brought the method of wit full circle, from its critical function against imposture in the *Letter*, through the skeptical uncertainty about the possibility of agreement with which he closes Part I, to the positive clearing of some ground for *sensus communis*.

III. CONDITIONS OF POSSIBILITY: SHAFTESBURY'S INTERLOCUTORS

For readers making their way through *Characteristics*, however, some doubts around this crucial concept remain unresolved as we move toward the end of Volume I. Increasing certainty about the shared ground of moral and aesthetic judgment has required Shaftesbury's method to become less inclusive, retrenching the

¹³ For more on Stoic influences on Shaftesbury's satiric mode, see R.B. Wolf, *Shaftesbury's Just Measure of Irony*, «Studies in English Literature, 1500-1900», 33, 1993, 3, pp. 565-585; for a general treatment of Stoicism in Shaftesbury, see L.P. Agnew, *Outward, Visible Propriety: Stoic Philosophy and Eighteenth-Century British Rhetorics*, University of South Carolina Press, Columbia 2008, pp. 55-69; and for an account of laughter as key to Shaftesburian social reform, see P. Müller, *Ridentem dicere verum quid vetat: Shaftesbury, Horatian Satire, and the Cultural (Ab)uses of Laughter*, «XVII-XVIII», 70, 2013, pp. 47-71.

¹⁴ Shaftesbury may be anticipating Simon Critchley's notion that conversational humor can function as a kind of «everyday anamnesis» that, in this case, reminds aristocratic men of moral and aesthetic standards of which they are already aware; for more, see S. Critchley, *On Humour*, Routledge, New York 2002, p. 86.

¹⁵ K. Valihora, *Austen's Oughts: Judgment after Locke and Shaftesbury*, University of Delaware Press, Newark 2010, p. 35.

sphere of wit's public effectivity and altering the conversational structure of the process by which we arrive at shared truth. In the *Letter*, for example, Shaftesbury engages the English public at large regarding matters of religious expression and satirical critique, only to conclude that no universal agreement is possible in matters of belief. The first part of *Sensus Communis*, by contrast, moves from analyzing broad public discourse to focusing on (and defending the liberty of) much more delimited conversations, those carried out by «the Club» or small groups of «gentlemen and friends who know one another perfectly well» (36). At least initially, though, even these conversations end in skeptical uncertainty, questioning the possibility of agreement itself, though they do enact a shared commitment to ongoing dialogue. It is only in Parts II through IV, when Shaftesbury takes a more monologic approach – addressing himself to the single (silent) interlocutor for whom the essay is written – that he uses wit and raillery to uncover universal standards of conduct and judgment¹⁶; here, still, the discursive communities involved in Shaftesbury's potential *sensus communis* are relatively small – the coterie of philosophers (and readers) interested in debates about selfishness (Part III), and wayward gentlemen of fashion who need to bring their conduct in line with their principles (Part IV).

To these problems, Shaftesbury closes out his first volume by presenting readers with *Soliloquy, or Advice to an Author* as a paradoxical antidote. On the one hand, Shaftesbury's *Soliloquy* can be viewed as pulling even further back from the idea of *sensus communis*: he recommends readers retreat within themselves to correct their excesses as «self-examiner[s]» in a «solitary way» (76). On the other hand, Shaftesbury's ultimate goal in having readers «play the critic» on themselves is to make them «more profitable in company» (75, 72) – suggesting that the word «Author» in Shaftesbury's title refers not only to those who formally publish texts, but also to anyone who authorizes or expresses opinions in less formal, more conversational contexts. Indeed, from the *Letter* onwards, Shaftesbury presents self-examination of this kind as a necessary precondition for entering into deliberative discussion. Because it is «not in every disposition that we are capacitated to judge of things», Shaftesbury explains in the *Letter*, «[w]e must beforehand judge of our own temper» by «freely applying» the test of ridicule «to ourselves» (8). It is not until *Soliloquy*

that Shaftesbury spells out how this kind of self-examination should proceed.

As Shaftesbury's title suggests, his therapeutic method for putting ourselves in the proper «disposition» for public discourse involves talking to ourselves in private: he suggests that we «divide ourselves into two parties» (77), with the added implication, as David Marshall observes, that «one becomes an audience to oneself playing two different parts»¹⁷, as a supervisory manager watching the remedy. On one level, this habit serves as a «method of evacuation» for authors (74), allowing them privately to «give a vent to the loquacious humour» (73), to «discharge» in advance any «froth and scum» they should not present to the public in their writing (74). But self-discoursing ultimately can achieve much more profound purposes of self-reform. The «distinct persons» into whom we divide ourselves, after all, represent opposing elements in our psyche – nor does Shaftesbury depict this internal heterogeneity in the same way across his several attempts to exemplify it: the model itself is characterized by the multiplicity it enacts. In the third and most complicated model, Shaftesbury explains how the «dramatic method» of Socratic dialogues provides readers a «mirror» for understanding opposed forces within themselves: on the one hand, the «commanding genius» or «leader and chief» (patterned after Socrates), and on the other, «that rude, undisciplined and headstrong creature» whom we resemble «in our natural capacity» (88). Shaftesbury connects this model explicitly to his theory of *sensus communis*: the self-reflection induced by such philosophical texts, when we become «accustomed to the practice», helps us «acquire a peculiar speculative habit» that imitates the «refined raillery» Socrates applied to all subjects (87). In the best-case scenario, then, soliloquy resolves our internal discord by personifying contrasting elements of the psyche who allegorically reach an accord with one another by enacting the witty conversational protocols discussed in Shaftesbury's earlier texts. Shaftesbury tellingly describes the desired goal: to «make us agree with ourselves» (77).

The feasibility of this outcome, then, has significant implications for Shaftesbury's broader theorization of *sensus communis*: if we cannot agree with ourselves, then it becomes difficult to imagine how we will possi-

¹⁶ For a sharp analysis of Shaftesbury's tendencies toward monologue in lieu of real conversation, see R. Markley, *Sentimentality as Performance: Shaftesbury, Sterne, and the Theatrics of Virtue*, in *The New Eighteenth Century: Theory, Politics, English Literature*, ed. by F. Nussbaum and L. Brown, Methuen, New York 1987, pp. 210-230.

¹⁷ D. Marshall, *The Figure of Theater: Shaftesbury, Defoe, Adam Smith, and George Eliot*, Columbia University Press, New York 1986, p. 37. For a compelling account of how, in Shaftesbury's text, only «this act of fiction or division» can enable «anything like a "self" [to] separate itself out from the world», see V. Soni, *How to Hit Pause: Language, Transcendence, and the Capacity for Judgment in Shaftesbury's "Soliloquy; or Advice to an Author"*, in *Judgment and Action: Fragments toward a History*, ed. by V. Soni and T. Pfau, Northwestern University Press, Evanston 2018, p. 9.

bly be able to reach agreement with others. Shaftesbury's rhetorical strategies in describing how soliloquy should work betray serious anxiety about this problem. By framing therapeutic self-reflection as initiated by the act of dividing ourselves into the antagonistic participants of our inner dialogue, Shaftesbury gives readers agency over the process, implying that we bring our internal fragmentation into being as a matter of conscious and instrumental intent. But what if the disagreeing forces within our psyche are ontologically prior to our reflection upon them, as the universal applicability of Shaftesbury's method would seem to suggest? Soliloquizing doesn't initiate a process so much as it makes us momentarily aware of conflicts within ourselves that are always already going on, regardless/because of our desires to the contrary. Solitary reflection helps us to notice this inner multiplicity, and perhaps to give conceptual shape to (our understanding of) it through figures of personification and allegory – and there is undoubtedly a kind of agency in this process. Whether it can predictably enable us to agree with ourselves through the development of «will» and «resolution», however, is another matter (84). Rational inner concord of this kind, Shaftesbury admits, «will be thought a miracle» by anyone «who well considers the nature of mankind» (84).

Perhaps this explains the marked lack of resolution in Shaftesbury's narratives about how the soliloquizing process is likely to unfold. Shaftesbury remarks that though we «might think there was nothing easier for us than to know our own minds» (77), it is actually the «hardest thing in the world» (78), and especially difficult for gentlemen like himself, men of privilege and power habitually insulated from criticism. He imagines that a typical gentleman's internal dialogue might unfold around a fundamental moral question: «am I really honest and of some worth» as «I appear outwardly to the world», or «do I only make a fair show and am intrinsically no better than a rascal» driven amorally by «my interest» (78)? Shaftesbury describes the gentleman's encounter with himself, even in private, as ultimately «insupportable», particularly since the «chief interest» of a gentleman's vices is to «prevent this interview» with himself and «evade our proving method of soliloquy» (79). The very moral failings soliloquy might correct threaten to make soliloquy impossible before it has even started.

After some optimistic discussion about the possibility of self-knowledge and internal congruence, near the end of *Soliloquy* Shaftesbury offers a frank reckoning of the insurmountable difficulties his method is likely to encounter, comparing critical self-discipline to the labor of Sisyphus: «as long as we have appetites and sense», Shaftesbury admits, the addressing of our internal con-

flicts is «a business which can never stand still» (144). In fact, Shaftesbury locates reflective subjectivity not in the resolution of inner discord but in its necessarily endless management: the «disagreement» between faculties, he says, «makes me my own» (145). In this formulation, Shaftesbury represents unresolvable internal discord as the preferable/only alternative to «Fancy» having unopposed command of the psyche (145). As Shaftesbury succinctly puts it, «Either I work upon my fancies or they on me» (144): regardless of which side is winning at any given moment, the «work» by which the reflective self is defined is both inevitable and infinite. «There can be no truce, no suspension of arms» in Shaftesbury's method (144).

The unsettling martial analogy returns with a vengeance in the final section of *Soliloquy*, where Shaftesbury powerfully clarifies both sides of the tension we have been examining. On the one hand, Shaftesbury asserts (as in the *Inquiry*) that there is «in the very nature of things» the basis of a *sensus communis* in ethics and aesthetics toward which we should all orient ourselves: «the foundation of a right and wrong taste, as well in respect of inward characters and features as of outward person, behaviour and action» (150). But Shaftesbury can speak of our approach to this standard only in conditional terms: if only we «could [...] convince ourselves» of that which is «in itself so evident», Shaftesbury laments (150). Shaftesbury explains that to aspire to this standard would require that we have «fought hard» against «custom and fashion», «powerful» forces keeping us from seeing the obvious (158). Returning to allegory, Shaftesbury describes this inner «conflict» as a potentially unending form of imperial warfare. He advises the reader to «set afoot the powerfulest faculties of his mind» and to «assemble the best forces of his wit and judgment», in order «to make a formal descent on the territories of the heart, resolving to decline no combat nor hearken to any terms till he had pierced into its inmost provinces and reached for the seat of empire»¹⁸ (158). All of this we should undertake with no real confidence of victory, but only the modest hope «to gain at least some tolerable insight into [ourselves]» (158). Perhaps it is not surprising, then, that Shaftesbury closes Volume I with an emphasis on reforming *how* his readers might engage with others in the search for *sensus communis*, rather than on the content that might define

¹⁸ For a lucid analysis of Shaftesbury through the lens of colonialism and its aftermath impacting enlightenment conceptualizations of the *communis*, see R. Khanna, *Technologies of Belonging: Sensus Communis, Disidentification*, in *Communities of Sense: Rethinking Aesthetics and Politics*, ed. by B. Hinderliter et al., Duke University Press, Durham 2009, pp. 111-118.

that term: through the soliloquizing process, we might become «less conceited» and engage others in «modesty, condescension, and just humanity», as we offer the kind of «friendly counsel and admonition» that we would just as gladly «receive» ourselves (162).

IV. CODA: SHAFTESBURY'S FUTURES

It would take another essay to analyze the fortunes of Shaftesbury's *sensus communis* in the remaining volumes of *Characteristics*, but a look at the subsequent texts' formal structures suggests that the difficulties we have remarked remain unresolved, perhaps by design. Throughout his work, Shaftesbury encourages in his readers a shared disposition toward arriving at universal regulative norms of judgment and behavior, even if such norms are difficult if not impossible to achieve – in our own minds, let alone among others in conversation or in the broader public sphere. Volume II of *Characteristics* begins with the *Inquiry Concerning Virtue*, Shaftesbury's confidently declamatory text about the natural basis of universal criteria for judgment. One might read this textual ordering as a sign that Shaftesbury meant to offset the skeptical inconclusiveness of Volume I by juxtaposing it with a clearer statement of system. Lawrence Klein has lamented this strain in interpretations of Shaftesbury – how the *Inquiry* is «often taken as the key work»¹⁹ – when Shaftesbury later became deeply dissatisfied with that text's monologic method, which he could only describe as «hostile to politeness: formal, grave, methodical, dry, rigid»²⁰.

As Klein points out, in Volume II Shaftesbury paired the *Inquiry* with a genre-defying philosophical dialogue called *The Moralists*, a text which «aspired to conversation at the highest level»²¹. Michael Prince notes that *The Moralists* «has generally been read as the narrative of a skeptic's conversion to theism»²², as the witty libertine Philocles seems to concede victory to Theocles, a rhapsodic defender of natural religion. By contrast, Prince convincingly shows that there is no such «easy conversion» or «unity of viewpoints» achieved in the text's concluding moments²³; rather, Prince views *The Moralists* as offering readers a «performative experi-

ence whereby contradictory modes of interpretation» are «held simultaneously» without being «synthesized»²⁴. Indeed, the principle of unresolved heterogeneity gets further elaborated in the final volume of *Characteristics*, which is comprised of *Miscellaneous Reflections* narrated by a voice distinct from (and often critical of) the authorial personae of the first two volumes. On the one hand, this increasing fragmentation threatens to hyperbolize the constitutive self-disagreement theorized in *Soliloquy*. As the collection moves from monologue (the *Inquiry*), to a dialogue that may well represent as opposing characters contrasting tendencies within Shaftesbury's own philosophy (*The Moralists*), to a meta-commentary in which the persona often impersonates the voices of the previous texts (the *Miscellaneous Reflections*), the notion of a coherent model of subjectivity starts to become untenable; as David Marshall notes of the *Miscellaneous Reflections*, «the boundaries which keep one character from becoming another» – boundaries which might guarantee the integrity of the self – «seem destined to become blurred»²⁵. On the other hand, we might view this staged disagreement between texts as evidence, in Kevin Cope's words, that «Shaftesbury presents his essays not as an achieved goal or completed product but as a drawing toward something»²⁶ – a project he invites readers outside the text «to continue, revise, or complete»²⁷. Klein reinforces this idea by claiming that when readers arrive at the *Miscellaneous Reflections*, we are «reminded by the text itself of the open-ended quality of intellectual debate»²⁸.

Or, as this essay has argued, perhaps we are confronted with both of these overlapping possibilities at once: Shaftesbury's work foregrounds the extent to which both shared arrival at *sensus communis* through deliberative discussion, and our individual efforts at fashioning congruent selves that might enter into such a conversation, should be understood as processes that cannot be completed – even as he insists, simultaneously, on the value of orienting ourselves toward these goals as regulative ideals which themselves should be subject to ongoing debate and redefinition. As the heterogeneous texts of *Characteristics* suggest, Shaftesbury spent

¹⁹ L.E. Klein, *Shaftesbury and the culture of politeness: Moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 22.

²⁰ *Idem*, p. 118.

²¹ *Ibidem*.

²² M. Prince, *Philosophical dialogue in the British Enlightenment: Theology, aesthetics, and the novel*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 54.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Idem*, p. 69. For an incisive discussion of how *The Moralists* poses the difficulty of imagining an unbiased perspective, see Valihora, *Austen's Oughts*, pp. 106-107; and for a persuasive account of *The Moralists* as in skeptical tension with the *Inquiry*, see N. Yousef, *Feeling for Philosophy: Shaftesbury and the Limits of Sentimental Certainty*, «English Literary History», 78, 2011, 3, pp. 609-632.

²⁵ Marshall, *Figure*, p. 47.

²⁶ K. Cope, *A rhapsody on disagreement: The Shaftesburian essay and the incorporation of literary strife*, «Prose Studies», 12, 1989, 3, p. 210.

²⁷ *Idem*, p. 212.

²⁸ Klein, *Shaftesbury*, p. 113.

his career theorizing and producing discursive forms through which a *sensus communis* might be articulated, despite (or perhaps because of) the fact that his various interlocutors and soliloquizers never quite manage to do so. *Sensus communis* functions as a conceptual horizon toward which their conversations are oriented, but as the metaphor of the horizon implies, they never arrive at this ever-receding destination, even if it is the heuristic fiction that makes concerted intellectual activity meaningful (or even possible).

To the extent that he leaves us with an unresolved heterogeneity of perspectives, perhaps Shaftesbury in his historical moment anticipated what the *MLN* special-issue editors describe as a «dissatisfaction with the lack of commonality in reaction to the various ways in which particularities are foregrounded» in current critical discourse²⁹; after all, his texts try to model discursive spaces within which pluralistic dissensus or skeptical uncertainty can be expressed, even if we do not accept the natural ground of universalizable judgment which, in his more idealistic formulations, organized Shaftesbury's ethical and aesthetic philosophies. As we noted earlier, however, Shaftesbury's model also suffers from its explicit exclusivity – a homogeneously masculine aristocratic discursive realm, as Timothy Dykstal rightly observes, with «little interest in seeing that the conditions that make its freedom possible are extended to other realms and to other publics»³⁰. Given the universalizing goals of Shaftesbury's ethical philosophy – especially his definition of virtue as conducing to the benefit of the entire human society of which we are a part and on which we depend – his model would seem ripe for an immanent critique of the kind Nancy Fraser and others brought to bear on the work of Jürgen Habermas. As has proven to be the case with Habermas, however, whether the critical continuation of Shaftesbury's project seems like a viable or desirable pursuit in the present remains an open question – one about which even our disagreement might constitute us as a community.

²⁹ Frey, Martyn and Tobias, *Introduction*, p. 359. For a discussion of how the concept of community in eighteenth-century studies can be viewed as «both politically fraught and not easily forsaken», see L. Cole, «The Contradictions of 'Community': Elegy or Manifesto?», «The Eighteenth Century: Theory and Interpretation», 36, 1995, 3, p. 200.

³⁰ T. Dykstal, *The Luxury of Skepticism: Politics, Philosophy, and Dialogue in the English Public Sphere, 1660-1740*, University Press of Virginia, Charlottesville 2001, p. 104. It is worth noting that the aristocratic men in Shaftesbury's homosocial community come in for some heavy criticism in *Characteristics*, particularly for their inexcusable moral failings (*Sensus Communis*, Part Four) and their deep resistance to self-reflection (*Soliloquy*, Part One). Shaftesbury in no way idealizes the actually existing members of the exclusive gentlemanly club.



Citation: Alvarez, D. (2025). The *Sensus Communis* and Religion in John Hughes' *The Siege of Damascus* (1720). *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 43-52. doi: 10.36253/ds-15982

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Edited by: Andrea Gatti.

The *Sensus Communis* and Religion in John Hughes' *The Siege of Damascus* (1720)*

DAVID ALVAREZ

DePauw University, USA

Abstract. John Hughes' tragedy *The Siege of Damascus* (1720) seeks to bridge the divide between east and west, between Islam and Christianity, by advancing an understanding of a *sensus communis* in terms of sympathy, honor, and mutual respect. I argue that this articulation of a *sensus communis* relies on how the play conceptualizes 'genuine religion' in global terms. It does this primarily by universalizing the project of Anglican clergy to champion Christianity as a civil religion. The play thus points to the importance of enlightenment efforts to reconceptualize religion for a genealogy of the *sensus communis*.

Keywords: *sensus communis*, religion, the secular, toleration, sympathy.

By celebrating some «ingenious» commentators who interpreted a line of poetry from Horace on «common sense» as a «sense of public weal and of the common interest, love of the community or society, natural affection», the Third Earl of Shaftesbury shifted thinking about the *sensus communis* to «the intellectual and social virtue of sympathy»¹. Building upon this formulation of the *sensus communis*, John Hughes' tragedy *The Siege of Damascus* (1720) aims to bridge the divide between East and West, between Islam and Christianity, by linking a universal capacity for benevolent feeling, mutual respect, and a sense of the common interest to religion properly understood. The play thus invites us to consider – perhaps counter-intuitively – how religion could contribute to a genealogy of *sensus communis*. More precisely, Hughes' play participates in an enlightenment construction of a normative, universal conception of genuine religion that enables its articulation of a *sensus communis*². In this enlightenment literary work, a «sense of public good

* I would like to thank Roger Maioli for his helpful comments on a previous draft of this essay.

¹ A. Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1714), ed. by L. Klein, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 48; H. Gadamer, *Truth and Method* (1960), Engl. transl. by J. Weinsheimer and D. Mars, Continuum, London 2004, p. 22.

² Peter Harrison argues that «The concepts “religion” and “the religions”, as we presently understand them, emerged quite late in Western thought, during the Enlightenment [...]. If the time of this new interpretative framework was the late seventeenth and early eighteenth centuries, then the place was England» (P. Harrison, *Religion and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 1, 3). On the European enlightenment as the source of the modern conception of religion that I am arguing Hughes' play relies upon to advance its

and the common interest of mankind» is justified through the conceptualization of genuine religion³.

Although it has largely disappeared from view, John Hughes' *The Siege of Damascus* remained on the stage from its first opening on February 17, 1720 through 1785, appearing just about every year until the 1760s. Performed at least 117 times, Edward Gibbon called it «one of our most popular tragedies», although he did not think much of it himself⁴. More recently, Bridget Orr has called attention to the play for its focus on «the dangers of religious and cultural fanaticism», highlighting its philo-Islamism and condemnation of religious persecution⁵. Contextualizing early eighteenth-century theatre in relation to the literary periodical, particularly «The Spectator», as well as Shaftesbury's «claims for the *sensus communis*» and «the power of sympathy», Orr sees Hughes' drama as part of a larger effort in the English Enlightenment that «aimed at establishing sympathy as a counter to zeal, modelling the imagining of fellow feeling rather than entrenching differences likely to encourage violence»⁶. She argues not only that Islam models such sympathy in *The Siege of Damascus* but that the play also depicts Muslims as more humane and tolerant than Christians. For it is a Muslim leader who demonstrates «moral superiority» over all the other characters, both Muslim and Christian⁷. Moreover, it is this same character who, as the new chief of the Muslim armies at the end of the play, pronounces that it is possible to bridge the divide between Islam and Christianity: «Friends as we may be, let us part in peace»⁸.

In bringing forward for scholarly discussion a play with such salience for the present, Orr both reminds us about the role that enlightenment works play in fostering modern religious toleration and invites us to reconsider its genealogy. In line with much literary scholarship, Orr emphasizes the value of literature for cultivating a sympathetic imagination that can bridge religious differences, and she persuasively contends that *The Siege of*

Damascus contributes to this enlightenment effort⁹. But if the play promotes sympathy as a *sensus communis*, a feeling for a common humanity that can reach across religious divides, it does so primarily by transforming the meaning of 'religion'. This transformation extends Anglican efforts to propagate an understanding of Christianity as sympathetic and civil, a conception of religion that the play combines with a neo-stoic ethic of honor and mutual respect.

For while *The Siege of Damascus* ultimately depicts Islam favorably, its argument for toleration and mutual respect is based less on its claims about the superiority of Islam to Christianity than to its construction of a standard by which both Christianity and Islam can be judged. As Orr observes, «it is hard not to see the play subjecting the two faith communities to an equally critical gaze»¹⁰. That standard is genuine religion. The play does not depict good Muslims and less good Christians. Instead, Hughes portrays bad and good versions of both Islam and Christianity. The good forms of each exemplify a modern understanding of genuine religion. By transforming the meaning of genuine religion into an ideal that can include both good Muslims and good Christians, the play seeks to imagine a world in which peoples that are divided from one another by different religions can peaceably honor, trust, and trade with one another. In this way, *The Siege of Damascus* works to construct a normative understanding of 'religion' as a global concept that can bridge East and West. The *sensus communis* that makes possible this tolerant cosmopolitanism is indebted to the play's articulation of a proper understanding of religion and religious sentiments: corrupt religion stifles the *sensus communis* and genuine religion enables it¹¹.

IMAGINING GENUINE RELIGION THROUGH ISLAM

Hughes' play is set at Damascus in 635. The city is under siege by the Muslims, who have already conquered most of Syria from the Byzantines. The Saracens, however, are pushed back from the walls of Damascus by the Christian warrior Phocyas. His success causes the lead-

articulation of a *sensus communis*, see T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Powers in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993, pp. 40-43; B. Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven 2013; and Ch. Taylor, *Western Secularity*, in *Rethinking Secularism*, ed. by C. Calhoun, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 31-53.

³ Shaftesbury, *Characteristics*, cit., p. 49.

⁴ E. Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776), ed. by W. Smith, Harper & Brothers, New York 1880, vol. V, p. 385, n. 62.

⁵ B. Orr, *British Enlightenment Theatre: Dramatizing Difference*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, p. 74.

⁶ *Idem*, pp. 40, 39.

⁷ *Idem*, p. 71.

⁸ J. Hughes, *The Siege of Damascus: A Tragedy in Five Acts* (1720), Longman et al., London 1816, pp. 63-64 (hereafter: SD).

⁹ Martha Nussbaum, for example, has influentially argued that literature can promote toleration and the «ethical virtues of generosity, kindness, and love by enabling us to see empathetically through the eyes of others» (*The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge [MA] 2012, p. 165).

¹⁰ Orr, *British Enlightenment Theatre*, p. 73.

¹¹ I am placing the play in the context of Charles Taylor's history of the development of sympathy as an inner moral source. See Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2007, pp. 245-255.

er of the Christians, Eumenes, to suspect that Phocyas wants to supplant him. Eumenes succumbs to these fears for his command when Phocyas asks to marry his daughter, Eudocia. Eumenes not only refuses his petition but also exiles him from Damascus. Phocyas is then captured by the Saracens, who first try to convert him to Islam but eventually settle instead on persuading him to join their side against the Christians. With hopes to save Eudocia from becoming the victim of «some barb'rous soldier's [...] lust – or brutal fury», Phocyas eventually agrees to betray the city¹². He guides the Saracens to a gate where «with ease they gain admittance», and Damascus is conquered¹³. But Phocyas' betrayal is matched by the Muslim commander Caled's breaking of the terms of peace that gave the Christians safe passage from the city with some of their possessions. While leading his treacherous attack, Caled is killed by Phocyas, who thus – to some degree – restores his honor, though Phocyas also dies from the fight. With Caled dead, the Saracens' second in command, Abudah, restores the terms of the conquest, allowing the people of Damascus to depart in peace.

Hughes bases his play on Simon Ockley's *The Conquest of Syria, Persia and Aegypt by the Saracens* (1708). Appointed Professor of Arabic at Cambridge in 1711, Ockley belongs to a line of Anglican orientalist beginning with Archbishop Laud who were motivated to study Arabic and Islam out of an interest in ecclesiastical history and an Arminian-motivated Christian humanism¹⁴. Describing the Arabic Muslims as having «rendered themselves [...] very considerable, both by their Arms and Learning», Ockley also publishes his history out of a desire to correct those

who have not been sufficiently acquainted with that Nation, [and] have entertain'd too mean an Opinion of them, looking upon them as meer Barbarians, which mistaken Notion of theirs, has hinder'd all further enquiry concerning them¹⁵.

Hughes likewise shares Ockley's «desire to inform the British about Arab culture and religion»¹⁶. But if Hughes continues the historian's effort to correct mistaken notions about Islam and the East, he does so in the context of Anglican efforts to promote Christian-

ity as a civil religion, which he extends to Islam¹⁷. As the changes he makes to his historical source material reveal, the fundamental mistaken notion that Hughes seeks to correct is not a misunderstanding about Islam's greatness in «Arms and Learning» but about the nature of genuine religion. In his play, both the Christians and the Muslims portray one another as untrustworthy barbarians. Their mistaken views of one another are corrected by the recognition that each side is civilized to the extent that they share a proper understanding of religion, one that promotes a *sensus communis* understood in terms of sympathy, honor, and mutual respect.

Ockley's history of the conquest of Damascus is narrated around two main conflicts. First, the fight itself turns on a contest between the Byzantine emperor's son-in-law, Thomas, «a man of undaunted Courage and Resolution» and the wife of an Arab commander, «a brave Virago»¹⁸. In Hughes' play, Thomas is represented by Phocyas, but the playwright excises the brave, Muslim virago and replaces her with the virtuous, Christian Eudocia. Through this substitution, Hughes adds to the play's plot a conflict between love and honor: Phocyas is torn between his passion for Eudocia and his duty to defend the city. As we will see, this conflict between love and honor also serves to articulate honor with genuine religion. The second key conflict in Ockley's history is between the general of the Saracen army, Caled, who is at odds with one of his followers, Abu Obeidah, about how to conquer Damascus. Caled desires to take the city «by Force, put [the inhabitants] to the Sword, and let his Saracens have the plunder, [rather] than that they should surrender, and have Security for themselves and their Fortunes»¹⁹. Abu Obeidah, however, «was of a quite different Disposition, a well meaning, merciful Man, who had rather at all times that they should surrender, and become Tributaries, than be exposed to any Extremity»²⁰. Ockley leaves this conflict between Caled and Abu Obeidah unresolved. Hughes, however, uses Abu Obeidah as the model for his character Abudah, a Muslim military leader whose honor, sympathy, and

¹² *SD*, p. 40.

¹³ *Idem*, p. 43.

¹⁴ On Ockley, see J. Pocock, *Barbarism and Religion: The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, vol. I, pp. 40-42.

¹⁵ S. Ockley, *The Conquest of Syria, Persia and Aegypt by the Saracens*, R. Knaplock in St. Paul's Church-yard, F. Sprint in Little Britain, R. Smith in Cornhill, B. Lintott in Fleet Street, and J. Round in Exchange Alley, London 1708, pp. xi, xviii.

¹⁶ Orr, *British Enlightenment Theatre*, p. 69.

¹⁷ On the «process of enlightenment in England as the slow but steady transformation of Anglicanism into a civil religion», see J. Pocock, *Clergy and Commerce: The Conservative Enlightenment in England*, in *L'Età dei lumi: studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, vol. 1, Jovene, Naples 1985, pp. 523-563: p. 534. Cf. W. Bulman, *Anglican Enlightenment: Orientalism, Religion and Politics in England and its Empires, 1648-1715*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 143-145; and E. Visconti, *The Literatures of Toleration and Civil Religion in Post-Revolutionary England*, in *Taking Exception to the Law: Materializing Injustice in Early Modern English Literature*, ed. by D. Beecher et al., University of Toronto Press, Toronto 2015, pp. 258-280.

¹⁸ Ockley, *The Conquest of Syria*, pp. 104, 101.

¹⁹ *Idem*, p. 108.

²⁰ *Ibidem*.

piety are exemplary and who ultimately replaces Caled as the commander of the Caliph's armies. Through the character of Abudah, Hughes both intensifies the conflict in Ockley's account between Abu Obediah and Caled and also celebrates Abudah's virtues.

The play opens by depicting the Arab Muslims in terms of the «mistaken notions» that Ockley decries in his history. The Christian leaders of Damascus take the stage by fulminating against the Saracens as «wretches» who «fight not at the call of honour | That sets the princes of the world in arms» but instead wage war for plunder²¹. Condemned by the Christians as «base-born», the Muslims are described as treacherous barbarians who cannot be trusted to abide by negotiated terms of peace because they do not acknowledge the universal norms of honor that govern war²². In addition, the Christians decry the invaders as pillaging marauders, as «locusts» hungry for the «fruitful vales» and «blooming fields of plenty» of Damascus²³. Their rapacity likewise makes peace impossible: «What terms of peace can you expect from bands of robbers?», asks Phocyas²⁴. Finally, the «phrenzy» of their faith «fires their minds», for the Muslims believe that «all that die fighting for their cause» will enter «the gates of Paradise»²⁵. «What faith is this», asks the leader of the Christians, «That stalks gigantic forth, thus arm'd with terrors [...] | And marks its progress out with blood and slaughter?»²⁶. For the Christians, this combination of faith and violence is «to blend religion with the worst of crimes!»²⁷. By portraying the Muslims as «hungry bloodhounds» who conquer for plunder under the pretense of a dishonorable faith, the opening scenes of the play link Islam and violence²⁸. Initially, the play is far from Islamophilic.

Indeed, when the three Saracen leaders – Daran, Caled, and Abudah – first appear on stage, the Christians' descriptions of the Muslims find some support. Daran begins by urging against a parley to negotiate peace by impatiently exclaiming, «What need we treat? – I am for war and plunder»²⁹. His leader, Caled, seems inclined to agree with Daran's call for war, explaining that he hates «these christian dogs» and that Islamic «law enjoins» them to fight³⁰. Nonetheless, Caled ultimately sides against Daran and agrees to the parley,

though only in order to spare the «lives of mussulmans, not christians». Like Ockley's Caled, whose «Tears lay upon his Cheeks for the Concern he had upon him for his dear Saracens», Hughes' version of Caled sides with his fellow Muslims, but he has no capacity for sympathizing with the Christians, whom he cannot conceive of as anything other than enemies³¹. Nonetheless, Caled differs from Daran because he insists that Muslims fight not for earthly but for heavenly rewards: «Heaven [...] is promis'd only to the valiant», he explains, which is why «the happy plains | Above, lie stretch'd beneath the blaze of swords»³². Caled's concern with heavenly motivations is also picked up by his second in command, Abudah, who rejects «blood and plunder» as worthy motives for conquest, criticizing Daran as «loth to trust that heaven for pay; | This earth, it seems, has gifts that please him more»³³. When the Muslim leaders in the play first appear, we see that their commander, Caled, must decide between an Islam represented by the rapacious, anti-Christian Daran and that of the honorable, pious Abudah. Since there is more than one version of Islam on offer, this further complicates an interpretation of the play as simply Islamophilic.

Hughes makes Caled's choice between Daran and Abudah dramatically central by giving Daran a more prominent and much more despicable role than he has in Ockley's history, which portrays him as a minor figure who is neither particularly bloodthirsty nor greedy. Hughes' Daran, by contrast, fights only for plunder. When given charge of the Christian hero Phocyas as a prisoner for safekeeping, Daran wishes he had courage enough to ignore his orders and kill his captive, but his bravery only extends to trying to rob Phocyas of his jewels. He is stopped by Abudah. It is also Daran who urges Caled to break the terms of peace that Abudah has negotiated, pointing to the Christians' «piles of plate, | Crosses enrich'd with gems, arras, and silks, | And vests of gold, unfolded to the sun, | That rival all his lustre!»³⁴. Daran's description of these riches is enough to persuade Caled to renounce his promise to give the Christians «quarter and liberty», and he orders the pillaging and slaughter of the refugees who have fled the city³⁵. Finally, as he plunders Damascus, Daran sees the «well attir'd» Eudocia, whom he tries to strip and rape before Phocyas strikes him down³⁶. By casting Daran as a robber and rapist who exemplifies the Christians' initial judgment of

²¹ *SD*, p. 14.

²² *Idem*, p. 8.

²³ *Idem*, p. 9.

²⁴ *Idem*, p. 8.

²⁵ *Idem*, p. 9.

²⁶ *Idem*, p. 12.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Idem*, p. 10.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ockley, *The Conquest of Syria*, p. 106.

³² *SD*, p. 10.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Idem*, pp. 52-53.

³⁵ *Idem*, p. 44.

³⁶ *Idem*, p. 58.

Muslims, Hughes invites the audience to agree with the Christians' claims about Islam.

Through the character of Abudah, however, the play calls these claims into question. From the first scene, Abudah always opposes Daran's calls for fighting and plunder: «Is it to propagate the unspotted law | We fight? Tis well; it is a noble cause; | But much I fear infection is among us; | A boundless lust of rapine guides our troops»³⁷. Abudah also contends against Caled's eager warmongering, urging throughout the play that the conquest must be carried out honorably and humanely. As the final assault on Damascus begins, Abudah demands that «every unre-sisting life be spar'd»³⁸. His humanity eventually requires him to contest the commands of his leader. When Caled hears the defeated soldiers of Damascus cry out for «Quarter, Mercy, Quarter!», he shouts in reply, «No quarter! Kill, I say, Are they not Christians? More blood! our prophet asks it!»³⁹. Abudah, however, has successfully brokered a peaceful surrender and insists that this treaty should be honored: «Hold yet, and hear me – Heaven by me has spar'd | The sword its cruel task. On easy terms | We've gained a bloodless conquest»⁴⁰. He persuades the reluctant Caled to agree to the terms of peace.

Abudah's appeal to his honor corrects the Christians' claim that the Saracens are barbarians who cannot be trusted to abide by their word. When Caled initially calls for the Muslims to break the peace agreement that Abudah has negotiated with the Christians, Abudah declares that «he who stirs, | First makes his way thro' me. My honour's pledged | Rob me of that, who dares»⁴¹. Although he praises Caled for being «bold, valiant, wise, and faithful», Abudah bids him remember that «I'm a mussulman | [...] And what we vow is sacred»⁴². The Christians are mistaken in their belief that Muslims do not keep their faith. In fact, each one of the Christians' misconceptions – that Muslims lack honor, fight for plunder, and that Islam and violence are inextricably linked – is corrected through the character of Abudah, whose honor, sympathy for non-Muslims, and fidelity to his faith exemplify genuine Islam.

SYMPATHY, RELIGION, AND THE *SENSUS COMMUNIS*

For the play's representation of good Islam, just as important as Abudah's commitment to honor and his

frequent reproofs of Daran's rapacious violence is his ability to sympathize with the Christians. In line with their prejudices about Islam, however, the Christians expect no sympathy from Muslims. When captured by the Saracens, Phocyas rebukes Caled as a

proud, blood thirsty Arab! – Well I know
What to expect from thee: I know ye all.
How should the author of distress and ruin
Be mov'd to Pity? That's a human passion⁴³.

Given his blanket condemnation of all Muslims – «I know ye all» – Phocyas expects «racks» and «tortures» from his captors⁴⁴. The audience has been primed to agree with Phocyas, having just witnessed at the opening of this scene Caled's cruelty towards a Christian prisoner of war. In response to a prisoner's plea for «mercy, mercy!», Caled orders the head of this «coward» to be struck off and «cast [...] o'er the gates» into Damascus – the prisoner's last words are «O bloody Saracens!»⁴⁵. But although the Muslims threaten Phocyas, he is also surprised by sympathy. Seeing Phocyas' sufferings and hearing how dishonorably he has been treated by Eumenes, Abudah expostulates in an aside:

My soul is mov'd – Thou wert a man, O prophet!
Forgive, if tis a crime, a human sorrow,
For injur'd worth, though in an enemy!⁴⁶

Abudah's sympathetic identification with Phocyas partly motivates him to conduct the siege of Damascus with honorable restraint and to make it, as far as possible, a «bloodless conquest»⁴⁷. What moves him to sympathy is his sense of his enemy's «injured worth», the dishonor that Phocyas received from Eumenes when he forbid Eudocia from marrying him and then exiled him from the city. Phocyas describes this treatment as «the death of honour» and a «foul disgrace»⁴⁸. By identifying this dishonor as the cause of Abudah's sympathy, Hughes coordinates the play's cardinal norms of sympathy and honor. Moreover, Abudah's insistence on the humanity of the founder of Islam – «Thou wert a man, O prophet!» – justifies extending his sympathy across the divide of Christian enemy and Muslim friend. Echoing Phocyas' assertion that «pity [is] a human passion», Abudah suggests that the prophet himself would have felt the «human sorrow» that he feels for Phocyas – or

³⁷ *Idem*, p. 32.

³⁸ *Idem*, p. 43.

³⁹ *Idem*, p. 45.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Idem*, p. 46.

⁴³ *Idem*, p. 34.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Idem*, pp. 30-31.

⁴⁶ *Idem*, p. 35.

⁴⁷ *Idem*, p. 45.

⁴⁸ *Idem*, pp. 27, 28.

at least would «forgive» this fellow feeling. The play thus identifies in genuine Islam a source of sympathy and a commitment to honor. The same claim will be made about genuine Christianity.

By contrast, Caled's understanding of Islam has no place for sympathizing beyond his fellow Muslims. Rigorously adhering to a friend|enemy distinction based on Islam and Christianity, Caled is willing to enter into peace talks only to save the lives of Muslims, and his favorite war cry is «Christian!». But he is not simply an evil character. Caled is consistently courageous: if his army suffers setbacks, he believes it is because of their «sluggard valour»⁴⁹. And he is also the first character to propose religious toleration as an alternative to war: «Be Christians still, | But swear to live with us in firm alliance, | To yield us aid, and pay us annual tribute»⁵⁰. Moreover, he is willing to listen to Abudah's counsel and initially agrees to the terms of peace that Abudah negotiates. Portrayed as a leader whose motivations are divided between, on the one hand, courage and a concern for his fellow Muslims, and, on the other, by a cruelty nourished by religious hatred, Caled ultimately aligns himself with a corrupt version of Islam that serves to cover his prejudices and warmongering. His courage slides into a love of violence, and he cannot overcome his hatred and suspicion of Christians. This hatred moves him to align himself more and more with Daran, to whom he observes, «I've remarked what a keen hatred, like my own, | Dwells in thy breast against these Christian dogs»⁵¹. When he needs a new leader of the army, he promotes Daran instead of Abudah. Caled is also persuaded by Daran to break the terms of peace brokered by Abudah. In their enthusiasm for renewed plunder and violence, the two trip over their lines together as Caled proclaims, «we'll stop their march, and search. » «And strip – » shouts Daran. «And kill», enjoins Caled⁵². The lines not only capture their respective vices of greed and cruelty but also unify them in opposition to Abudah's Islamic understanding of honor and sympathy.

The play leaves no doubts about the relative merits of the three Muslim leaders: both Caled and Daran die at the hands of Phocyas in the subsequent fighting, and Abudah is appointed the Saracens' new military commander. Summing up Caled's character, Abudah proclaims that he was a «great but cruel man» who died because he «violated faith»⁵³. That is, Caled violated both the faith the Christians had in his honor – that he

would keep faith with the terms of peace – and the faith of Islam. For Abudah, keeping faith with Islam requires keeping faith with non-Muslims. Caled, however, sees Abudah's steadfast adherence to the vows he has made with the Christians as a betrayal of Islam, and he accuses Abudah of having secretly converted: «Thou'rt a Christian, | I swear thou art, and hast betrayed the faith»⁵⁴. Caled's conception of Islam limits «faith» to adhering to Islamic beliefs and to keeping faith with other Muslims. The play rejects this understanding of religion. But how should we understand Abudah's judgment that Caled «violated faith»? Why does «faith» properly understood require a sense for the common good of humanity rather than for just one's own community of faith?

ENLIGHTENMENT RELIGION AND THE *SENSUS COMMUNIS*

One might reasonably wonder, like Caled, if the play endorses Abudah's Islam only insofar as it is the same as Christianity. Caled links not only Abudah's appeals to honor but also his sympathy to his supposed clandestine Christianity. Insisting on keeping Abudah in the dark about his plans with Daran to break the «foolish treaty» with the Christians, Caled complains, «By the seven heavens, his soul's a Christian too! | And tis by kindred instinct he thus saves their cursed lives, and taints our cause with mercy»⁵⁵. Because he sees sympathy for Christians as a betrayal of Islam, Caled accuses Abudah of being Christian. If he is right about Abudah's «kindred instinct», then the play's articulation of a *sensus communis* would actually be a *sensus christianus*, and Hughes' effort to promote understanding and peace between Christians and Muslims would devolve into merely equating good Islam with a version of Christianity.

But the play is imagining something beyond this equation. In the last act, the conquered leader of the Christians, Eumenes, also connects Abudah's Islam to Christianity. He praises Abudah for his concern for the safety and welfare of the conquered Christians and for restoring the terms of peace that Caled had violated:

Still just and brave! Thy virtues would adorn
a purer faith! Thou better than thy sect,
That dar'st decline from that to acts of mercy!
Pardon, Abudah, if thy honest heart
Makes us even wish thee ours⁵⁶.

⁴⁹ *Idem*, p. 32.

⁵⁰ *Idem*, p. 13.

⁵¹ *Idem*, p. 41.

⁵² *Idem*, p. 53.

⁵³ *Idem*, p. 63.

⁵⁴ *Idem*, p. 46.

⁵⁵ *Idem*, p. 53.

⁵⁶ *Idem*, p. 64.

Eumenes' description of Abudah's «honest heart» captures the Muslim leader's commitment to honor and his capacity for sympathy. And yet the «purer faith» that Abudah's virtues should «adorn» is Christianity: for Eumenes, Abudah has acted as a Christian. His mercy has made him «better than thy [Islamic] sect» from which he has dared to «decline» (i.e., turn aside). For this reason, Eumenes wishes that Abudah would convert to Christianity.

If we are tempted to conclude that *The Siege of Damascus* is Islamophilic only insofar as Islam is made over into a version of Christianity, it is first worth recalling that this would align us with Caled. Moreover, Abudah himself rejects this way of understanding his «faith». He does not accept Eumenes' invitation to convert to Christianity, nor does he view honor and sympathy as distinctively Christian virtues. In response to Eumenes' praise for acting up to Christian standards, Abudah responds with this prayer:

O Power Supreme!
That mad'st my heart, and knows its inmost frame,
If yet I err, O lead me into truth,
Or pardon unknown error!⁵⁷

Abudah acknowledges that God has created his «heart» and thus his capacity for the sympathy that Eumenes praises. But Abudah addresses not the Christian God but a «Power Supreme», from whom he humbly asks for more knowledge and for mercy due to his ignorance. Orr sees Abudah's prayer as «thoroughly ambiguous», suggesting either «an awakening to Christianity or an articulation of deistic belief», but his ambiguous prayer does not express, as Orr suggests, «doubt» about «Eumenes' claim of spiritual kinship»⁵⁸. After all, he does share with the Christians the «kindred instinct» of sympathy⁵⁹. Rather, the ambiguity of his prayer creates the space for an understanding of genuine religion that allows Christians and Muslims to be «friends» who can «part in peace»⁶⁰. By emphasizing the ethical ideals that Abudah shares with the Christians and yet not having him convert, Hughes portrays him not as exceptionally Muslim but as genuinely religious. Honor, faith, and sympathy are not Christian virtues but belong to any form of genuine religion. Rather than making Islam into a version of Christianity, the play instead contributes to the construction of a modern concept of religion, one with deep Christian motivations but that is not the

same as Christianity. The play's conceptualization of genuine religion not only provides a category through which both Christianity and Islam can be apprehended but also provides an independent, normative framework by which both can be judged. In *The Siege of Damascus*, both Christians and Muslims are subjected to the critical gaze of genuine religion.

But why not interpret Abudah's words, as Orr suggests that they could be, as «an articulation of deistic belief»? This would fit with the usual story told about the relationship between religion and the Enlightenment, with deism as a kind of epistemological half-way house between Christianity and our secular age. Analyzing deism's place in this standard secularization narrative, Charles Taylor criticizes this historiography as a «classic subtraction story»: the secular is what remains after religion has been scraped away by science and reason, with deism as an important epistemological episode in this process of subtraction⁶¹. Taylor objects, however, that such subtraction stories prevent us from considering how the formation of the secular arises from «the fruit of new inventions, newly constructed self-understandings and related practices» that «can't be explained in terms of perennial features of human life»⁶². Thus, rather than seeing the representation of religion in Hughes' play as the more rational kernel of what remains when the superstitious and fanatical elements of religion are removed, I am focusing on how the play contributes to a «newly constructed» understanding of religion that grounds a *sensus communis* capable of inspiring empathetic relations and mutual respect between Christians and Muslims⁶³. While it is beyond the scope of this article to substantively connect the transformation of religion in the play to a genealogy of the secular, my analysis of this transformation follows from the criticism of «subtraction stories» that is at the core of revisionist scholarship on the secular. In *The Siege of Damascus*, we can see how the reconceptualization of religion in the English Enlightenment is about much more than science and rationality. For the play conceives of genuine religion as anchoring honor, sympathy, and other ethical and political ideals in a constellation of norms that

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Orr, *British Enlightenment Theatre*, p. 73.

⁵⁹ Eudocia likewise appeals to the «pitying powers» above [SD, p. 66].

⁶⁰ *Idem*, p. 64.

⁶¹ Taylor, *A Secular Age*, p. 270. For Taylor's criticism of subtraction stories, see pp. 26-29, 270-274, 571-574. Cf. Talal Asad's call to analyze the construction over time of the «concepts, practices, and sensibilities [that] have come together to form the secular» (T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Palo Alto 2003, p. 16).

⁶² Taylor, *A Secular Age*, p. 22.

⁶³ Cf. Orr, who cites the development of a «sympathy a counter to zeal, modelling the imagining of fellow feeling» along with «contemporary advances in philosophy and science» (*British Enlightenment Theatre*, p. 39).

the analytical lens offered by the usual story of deism obscures. Rather than trying to detect deists who can play the role of philosophes in the vanguard of a secularization narrative as «England's chief contribution to Enlightenment as a unitary phenomenon», examining how religion is reconceptualized in this period opens up space for analyzing its normative continuities with Christianity⁶⁴. We can better understand Hughes' play and its articulation of a *sensus communis* by placing it in the long history of Christian reform, and more particularly, within the context of the efforts of post-Restoration, low-church Anglican clergy who were determined that «spiritual authority must never again be allowed to challenge the supremacy of magistracy and the social order»⁶⁵. As Pocock notes, deism differs from this effort due to its «radical separateness from that sober, even if Socinian, subordination of religion to the civil order»⁶⁶. Finally, because deism is more historically delimited than religion, examining how the concept of religion is transformed opens up possibilities for thinking about modern religion as an enlightenment legacy, a possibility that deism does not invite.

THE ISLAMIC CRITICISM OF CHRISTIANITY THROUGH RELIGION

The play's reliance on Christian reform to conceptualize genuine religion appears in the Muslim leaders' criticisms of Byzantine Christianity as corrupt. During their initial parley with the Muslims, the Christians complain that the Saracens never sent «priests» or «doctors of your law [...] to instruct us in its precepts»:

To solve our doubts, and satisfy our reason
And kindly lead us through the wilds of error,
To these new tracts of truth – This would be friendship⁶⁷.

Genuine religion, the Christians assert, cannot justify conversion through conquest and violence but should instead be limited to the peaceful, rational, and generous discussion of doctrines. The Muslims respond, however, that for precisely this reason it would have been pointless to send missionaries to the Christians:

Friendship like this
With scorn had been receiv'd: your numerous vices,
Your clashing sects, your mutual rage and strife,
Have driven religion, and her angel guards,
Like outcasts from among you⁶⁸.

The Christians' own sectarian violence would have made friendly debates between Christians and Muslims impossible. Caled even claims that the Christians have not actually been practicing «religion». Their violence, he argues, can be traced back to failing to properly understand religion as a set of beliefs that could be debated. Instead,

Usurping superstition bears the sway,
And reigns in mimic state, 'midst idol shows
And pageantry of power. Who does not mark
Your lives, rebellious to your own great prophet,
Who mildly taught you?⁶⁹

If corrupt Islam falls short of genuine religion because it provides cover for fanatical violence and plunder, Byzantine Christianity requires radical reform because it uses idolatry and superstition – the «pageantry of power» – to «mimic» and usurp the power of the state⁷⁰. As the cause of «mutual rage and strife», this corruption of genuine religion has made Christians into rebels both to Jesus and the state. According to Caled, Jesus taught a religion opposed to idolatry and superstition that was therefore mild and civil. A reformed, more disenchanting and doctrinal Christianity would have made civil order possible for the Syrians and also enabled discussions between the Christians and Muslims about religious «precepts». (Significantly, the play's representation of Islam makes no mention of its rituals). Caled actually justifies the conquest of the Christians as a providential instrument of religious reform: because the Christians have betrayed «religion», «Mahomet has brought the sword, to govern you by force»⁷¹. The war is being fought, according to Caled, to establish genuine religion and thus civil order. Throughout the play, the Muslims contend that they fight to «propagate the unspotted law»⁷². For Abudah in particular, a precondition for the establishment of law and civil order both within and between peoples is a reformed understanding of genuine religion

⁶⁴ Pocock, *Barbarism and Religion*, p. 68. I follow here Taylor's call to think about the indebtedness of what he terms «the modern moral order» to a «template of true religion» (*Western Secularity*, p. 51).

⁶⁵ Pocock, *Barbarism and Religion*, p. 26. Cf. Bulman's claim that «If anything, the rebirth of civil and natural religion in the early Enlightenment was due more to the efforts of divines than to the ingenuity of their enemies» (*Anglican Enlightenment*, p. 145).

⁶⁶ Pocock, *Barbarism and Religion*, p. 68.

⁶⁷ *SD*, p. 12.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Daran's rapaciousness is also attributed to an incomplete conversion to Islam: «Was not the founder of our law a robber? | Why, twas for that I left my country's gods, | Menaph and Uzza. Better still be pagan, | than starve with a new faith» [*SD*, p. 37].

⁷¹ *SD*, p. 12. Cf. Ockley, *The Conquest of Syria*, p. XI.

⁷² *Idem*, p. 32.

as belief in doctrines, the source of sympathy, and enabling honor and mutual respect.

Somewhat surprisingly, Eumenes agrees with Caled's condemnation of the Christians as corrupt idolaters, exclaiming in an aside to the audience, «O solemn truths! Though from an impious tongue!»⁷³. The Christians themselves acknowledge that their corrupt religion needs to be reformed and purged of superstition, priestcraft, and violence⁷⁴. If the play stages bad and good forms of Islam, it also stages good and bad forms of Christianity. *The Siege of Damascus* therefore endorses neither Islam nor Christianity, for both are found wanting before the standard of genuine religion, a concept that the play works to construct partly by combining Christian reform with the political aim of promoting a civil Christianity, a project that was not necessarily understood as antithetical to Christianity since it was an effort largely led by Anglican divines in the wake of the English civil war. The play extends this British, clerical effort to contain religious violence by taking the concept of genuine religion global. By universalizing this concept, Hughes' play aims to propagate a *sensus communis*, a feeling for not just one's own faith and fellow believers but for the whole of humanity.

HONOR, LOVE, AND FAITH: *SENSUS COMMUNIS*

The play's normative conception of genuine religion includes sympathy and a commitment to keeping faith with others, but how does the play articulate this understanding of a *sensus communis* with the need to keep faith with one's own community and with one's own religious beliefs? Hughes addresses these questions through the play's romantic subplot. Absent from Ockley's history, the tragic love story of Eudocia and Phocyas replaces the martial conflict between Thomas and the «brave Virago». Given the two violent Muslim characters Daran and Caled, Hughes apparently saw no place for a Muslim virago, and his conception of female virtue is stoic rather than martial. Blinded by his passion for Eudocia, Phocyas believes that he can protect her only by betraying Damascus to the Arabs. Through this betrayal, however, he loses Eudocia's love and, as she makes clear, his honor:

What were dominion, pomp,
The wealth of nations, nay, of all the world,
If weigh'd with faith unspotted, heavenly truth,
Thoughts free from guilt, the empire of the mind,

⁷³ *SD*, p. 12.

⁷⁴ As Max Weber, Marcel Gauchet, Charles Taylor, and many others have pointed out, disenchantment was a project of Christian reform undertaken well before nineteenth-century science. For Taylor's account, see *A Secular Age*, pp. 77-80.

And all the triumph of a godlike breast,
Firm and unmov'd in the great cause of virtue?⁷⁵

Blending Christianity and neo-stoicism, Eudocia links the exhortations found in Matthew 16.26 («For what is a man profited, if he shall gain the whole world, and lose his own soul? or what shall a man give in exchange for his soul?») to the dignity – «the triumph of a godlike breast» – that reflection upon one's «faith unspotted» provides. And yet if «faith unspotted» requires for Abudah that one keep faith with others to preserve one's honor, for Eudocia such faith also demands devotion to one's national and religious community. Phocyas kept his Christian faith (Caled had demanded that he convert or die), but he failed to keep faith with his countrymen. Because Phocyas betrays the city of Damascus, he cannot feel the stoic dignity achieved by reflecting with «thoughts free from guilt» on one's «empire of the mind». Honor requires keeping faith with others – as modelled by Abudah – but it also requires keeping faith with one's own religious beliefs and community⁷⁶. Eudocia thus complements Abudah's claim that keeping faith with Islam requires keeping faith with non-Muslims. For honor begins with a stoic respect for one's own «empire of the mind» and its commitment to «heavenly truth», a claim that can only make sense when religion is conceptualized as a set of beliefs. Such respect can also be extended to the minds and beliefs of others, but the origin of such respect is within oneself, in one's own admiration for one's fidelity to one's religion and community. Hughes' play contends that the dignity one feels by keeping faith with one's religion can allow one to recognize the dignity of others who are likewise committed to their own «heavenly truth». Keeping faith with those of other genuine religions is thus a form of respect that originates in one's respect for one's own faith and community. This is why no one in the play needs to convert from Christianity to Islam or the reverse: all that is required is a conversion to genuine religion as doctrinal, sympathetic, and mutually respectful. It is through this proper understanding of religion that *The Siege of Damascus* promulgates a *sensus communis*.

A CODA ON COMMERCE AND THE *SENSUS COMMUNIS*

This cultivation of a sense of the common good also includes a commitment to commerce. Unsurprisingly,

⁷⁵ *SD*, p. 50.

⁷⁶ Cf. Eudocia's praise of her father, «you have preserved | Immortal wealth, your faith inviolate | To Heaven and to your country» [*SD*, p. 57].

Daran is invested in conquest as opposed to trade. In his first line, he complains to Caled and Abudah about the Christians coming to parley, «What! Are we merchants then, that only came to traffic with those Syrians?»⁷⁷. His criticism of commerce is also partly how he persuades Caled to break the peace treaty with the Christians that allows them safe passage with some of their goods:

By Mahomet, the land wears not the face
Of war, but trade! And thou would'st swear its merchants
Were sending forth their loaded caravans
To all the neighb'ring countries⁷⁸.

Daran prefers the desolation of war to even the appearance of flourishing merchants and trade, and Caled similarly mistakes the glory of conquest for the true source of honor, which is to abide by what you have pledged. The play argues that keeping faith with others is now the better part of glory and that honor is particularly important for trade agreements. Against Daran and Caled, the play contends for commerce over conquest⁷⁹. Hughes thus supports a version of what Steven Pincus calls «Addison's Empire»⁸⁰. Pointing to Whig efforts to end the War of the Spanish Succession in 1709 and their criticisms of the Tory Peace Treaty of Utrecht in 1713, Pincus contrasts a Tory ideology of empire based on slavery, military conquest, and territorial expansion with a Whig conception of an «integrated commercial empire»⁸¹. The play aims to advance this Whig agenda, but a fundamental element of this effort is its conceptualization of genuine religion, an aspect of «Addison's Empire» that Pincus' focus on the centrality of debates about political economy sidelines. In Hughes' play, genuine religion points to commerce as part of a providential, benevolent order of mutual benefit⁸².

GENUINE RELIGION, *SENSUS COMMUNIS*, AND ENLIGHTENMENT

The Siege of Damascus neither celebrates Islam over Christianity nor depicts Islam in Christian terms

⁷⁷ *SD*, p. 10.

⁷⁸ *SD*, p. 53.

⁷⁹ Cf. A. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton 1977.

⁸⁰ S. Pincus, *Addison's Empire: Whig Conceptions of Empire in the Early 18th Century*, «Parliamentary History» 31, 2012, 1, pp. 99-117.

⁸¹ *Idem*, p. 113.

⁸² On this aspect of providential deism, see Taylor, *A Secular Age*, pp. 164-185.

but instead works to advance a normative conception of genuine religion, partly by globalizing an Anglican effort to make Christianity civil. Through its conceptualization of genuine religion, the play articulates a *sensus communis* as sympathetic fellow feeling, an understanding of faith as belief that grounds a code of honor and mutual respect, and the peaceful promotion of human flourishing through commerce. Accordingly, instead of asking whether Enlightenment texts like *The Siege of Damascus* valorize Islam or Christianity, it may be more illuminating to ask how such works participate in the period's reconceptualization of 'religion' – and to what ends. Such an endeavor would also differ from debating whether a work like Hughes' play is really religious or really secular, a not very fruitful debate if our modern, commonsense concepts of both the 'secular' and 'religion' were still being formed in the early Enlightenment. A genealogical approach to these concepts that is alert to their historical co-formation may offer more insight for Enlightenment studies than our usual recourse to a secularization narrative. Such an approach, moreover, doubles down on Orr's claim that Enlightenment literary representations of non-Europeans can create «the possibility of self-reflective critique»⁸³. This is because attending to the formation of the modern religious/secular binary in such works invites reflection on the background conditions and normativity of these concepts. By reflecting on the formation of these bridging concepts that Enlightenment works such as *The Siege of Damascus* use to apprehend and evaluate the world beyond Europe, we can examine their legacy and adequacy for conceptualizing the *sensus communis* in the present.

⁸³ Orr, *British Enlightenment Theatre*, p. 33.



Citation: LORETELLI, R. (2025). Common Sense, the Common Reader, and Human Nature: David Hume's «kind of Unity». *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 53-62. doi: 10.36253/ds-16964

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Edited by: Andrea Gatti.

Common Sense, the Common Reader, and Human Nature: David Hume's «kind of Unity»

ROSAMARIA LORETELLI

Università di Napoli "Federico II", Italy

Abstract. This article presents a close reading of the three pages of the third section of *An Enquiry Concerning Human Understanding* which were eliminated in the 1777 edition, the first to be published after Hume's death. These pages deserve attention, since their subject is narrative, an art which Hume had not dealt with elsewhere. Here, after having radically rejected the rules of the past, Hume proposes new rules based on his science of human nature, giving them philosophical foundation. He explains what discursive forms enliven the readers' imagination and kindle their passions. In short, he discloses a perspective reader response: not of learned readers though, but of all readers, of the common reader of his time. And that reader had an approach to the practice which was different from before, having internalized silent and individual reading. In eighteenth-century Western Europe, as the article concisely illustrates at the beginning, that practice spread among the majority of the literate population. Such is the reader Hume sets at the centre of his inquiry, one whose approach to the narrative text was direct, and no longer mediated by the voice and the gestures of the person reading aloud. Hume's was the type of reader that contemporary writers of "compositions of genius", to use a Humean expression, were starting to envisage for their narratives and theories.

Keywords: David Hume, the third section of *An enquiry concerning human understanding*, common reader, eighteenth-century reading practices, eighteenth-century narrative theory, silent reading.

In eighteenth-century Britain, common sense and the common reader shared a path that was bound to bear on both politics and literature. Here I would like to highlight aspects of this connection in relation to what we would now call 'narrative theory', focusing on the final three pages of David Hume's third section of *An Enquiry Concerning Human Understanding*. I am convinced that these pages deserve more attention than, to my knowledge, they have received to this day, and they deserve it for two not irrelevant reasons. One is that in them Hume deals with what he calls «compositions of genius», namely, narrative; a subject that had been absent from both the *Treatise* and the *Essays*. The other is that the common reader is here the focus of his enquiry which means 'all readers' and not only a cultural elite. The empirical research concentrates on their response, which is similar in them all, since they all share the same human nature.

COMMON SENSE AND THE COMMON READER

Before getting to this point, however, the eighteenth-century common reader must be defined together with the disciplinary tools which form my line of vision.

The history of reading, knowledge that has emerged in the last four decades from the history of the book, has now amply shown how in eighteenth-century Europe a real explosion of the practice of reading took place in large sectors of the population. In Germany, for example, «Readers of books [...] rise and retire to bed with a book in their hand, sit down at table with one, have one lying close by when working, carry one around with them when walking and [...], once they have begun reading, are unable to stop until they have finished»¹; and so it was in Britain where, what at the beginning of the century was «an unevenly and spottily educated populace» was transformed «into staunch readers, buyers and borrowers, of newspapers, periodicals and books»². Books were mainly novels, with a few towering masterpieces and many unimpressive specimens³. As to newspapers, if in most of the seventeenth century there were only government gazettes and privately paid newsletters called 'corantos', already in the reign of Queen Anne at the beginning of the eighteenth century a real «explosion of political journalism»⁴ took place, employing prominent authors with high salaries.

Very soon the number of newspapers and periodicals multiplied⁵, and some of these bore the expression «common sense» in their titles or subtitles⁶. Although since the beginning an increasing audience kept up with political debates⁷, in the Sixties the buying public

became sufficiently large as to allow the survival of some unsubsidized newspapers, in the hands of professional journalists. Thus, journalism came of age⁸. Politicians certainly did not stop financing it, aware of its power of persuasion among voters⁹, but now the press contributed to the elaboration and national dissemination of a political culture also among those who did not have access to the vote¹⁰, creating a public opinion that debated politics at all levels, even as a form of entertainment¹¹.

This public opinion bore the physiognomy of the common reader, who responded to the idea of common sense, interpreting it, as Sophia Rosenfeld convincingly shows, in a more inclusive way than most of the authors who wrote about it had intended¹². It was an ongoing process, during which those «blanks of society», individuals of the affluent bourgeoisie devoid of opinions, to whom Mr. Spectator had turned to teach common sense and some elements for conversation in the salons¹³, were already less selected than the cultural elite to whom Shaftesbury had spoken.

The conception of an existing faculty of judgment that all men (of course, women were not included) possess simply on the basis of their common human nature and the capacity to experience the external world was progressively interpreted by this expanding readership as their legitimation to express judgments on the governments that administered them. Initially, those who reacted were 'the people', in the sense of 'white property-owning English-speaking men'¹⁴; then the 'middling sort', followed by the 'common people' and the 'ordinary people'; and in the end also the 'working people'. It was at this moment that John Wilkes introduced, albeit unsuccessfully, a bill in the House of Commons for universal male suffrage which was even more advanced than the one that would pass in 1832¹⁵.

The dissemination of the idea of common sense among a common readership inescapably paved the way for a democratic outlook. Even the Scottish philosophers

¹ R. Wittmann, *Was There a Reading Revolution at the End of the Eighteenth Century?*, in the still fundamental *A History of Reading in the West*, Engl. transl. by L.G. Cochrane, ed. by G. Cavallo and R. Chartier, Polity Press, Cambridge 1999, pp. 284-312: p. 285.

² E. Tavor Bannet, *Eighteenth-Century Manners of Reading: Print Culture and Popular Instruction in the Anglophone Atlantic World*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, p. 1.

³ W.H. McBurney, *A Check List of English Prose Fiction, 1700-1739*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1960; J.C. Beasley, *A Check List of Prose Fiction Published in England, 1740-1749*, The University Press of Virginia, Charlottesville 1972; J. Raven, *British Fiction, 1750-1770: A Chronological Check-List of Prose Fiction Printed in Britain and Ireland*, Associated University Presses, London 1987; L. Orr, *A Catalogue Check-list of English Prose Fiction, 1750-1800*, The Whitston Publishing Company, Troy (NY) 1979.

⁴ A. Marshall, *Political Journalism in London, 1695-1720: Defoe, Swift, Steele and Their Contemporaries*, The Boydell Press, Woodbridge 2020, p. 1.

⁵ M. Harris, *London Newspapers in the Age of Walpole: A Study of the Origins of the Modern English Press*, Associated University Presses, London 1987.

⁶ See the titles listed from page 288 to 293 in Ch. Henke, *Common Sense in Early 18th-Century British Literature and Culture: Ethics, Aesthetics, and Politics, 1680-1750*, De Gruyter, Berlin 2014.

⁷ Marshall, *Political Journalism*, p. 6.

⁸ R.R. Rea, *The English Press in Politics, 1760-1774*, University of Nebraska Press, Lincoln 1963, p. 223.

⁹ J. Black, *The English Press: A History*, Bloomsbury, London 2019, p. 48.

¹⁰ Rea, *The English Press in Politics*, p. 28; J. Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 2.

¹¹ J. Brewer, *Party Ideology and Popular Politics at the Accession of George III*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, p. 160.

¹² This is one of the leads followed by Sophia Rosenfeld's *Common Sense: A Political History*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011.

¹³ For the aim of the *Spectator* as announced in the periodical, see no. 10. For some quotations on common sense in the periodical, see Rosenfeld, *Common Sense*, p. 31.

¹⁴ Rosenfeld, *Common Sense*, p. 62.

¹⁵ A.H. Cash, *John Wilkes: The Scandalous Father of Civil Liberty*, Yale University Press, New Haven 2006, pp. 348-349.

of the Common-Sense School, though elitist in intent, were faced with the fate of becoming the bearers of ideas that led to political equality and, in the end, to democracy, precisely on the basis of the idea that all men were cognitively equal¹⁶ since human nature was shared by all, regardless of their culture and class.

But there is more. Another crucial dimension united common human nature and an expanding readership.

THE READER AND THE MIND

This was an additional key aspect of the eighteenth-century 'reading revolution', and involved the readers' body-mind with transformations which would last in time. Reading, which in the early eighteenth century still possessed an acoustical dimension, progressively became widely silent and individual. All types of texts were expected to be read «with the eyes only», as the Venetian intellectual Gaspare Gozzi put it, stressing its new physiological trait¹⁷.

If in the early eighteenth century a successful grammar such as Isaac Watts' *The Art of Reading and Writing English* could begin with the question «What is reading?», followed by the answer: «To read is to express written (or printed) Words by their proper Sound»¹⁸; in the closing decades of the century it was taken for granted that reading was a practice to be performed in silence¹⁹. An anonymous farce from about 1789 titled *Half an Hour after Supper*, for example, shows a novel being passed around a gentry household from the floors where the family of the owner resided, up to the apartments of the maids and servants, and then down in the stables, where also the stableboy read it²⁰. Read by each of them separately and in silence, of course.

If part of British social life was undoubtedly still shaped by the practice of reading aloud to a group of friends or relatives, that was a form of sociability²¹ and

no longer – at least in a preponderant sector of the urban population – the only way for some people to become acquainted with the contents of books. In other words, the practice of silent reading was internalized by essentially all literate people and would soon be felt as the natural way of approaching all sorts of printed material.

What happened in the course of that century was that a series of economic, social and cultural elements combined with advances in printing technology that accelerated production and standardized the pages graphically and linguistically making them clearer and more similar to those of today. The act of reading was thus facilitated, and all impediments to a fast and relaxed reading thus disappeared. With their eyes only, and without vocalizing the words, readers now quickly scrolled through periodicals and newspapers in taverns, clubs, or at the breakfast table, as Joseph Addison had successfully hoped for his *Spectator*.

Over the eighteenth century, for an increasing number of people, reading as a quick, immediate activity unaware of the material supports was felt as natural. Words, pages and books were passed through as if transparent, while the reader's mind immediately focused on the contents in a relationship which was physically different from before. If previously meanings and emotions could be conveyed and activated also by the reading voice with its variations of tones and emphases, and by the body of the persons reading aloud, with their postures and gestures, now authors had to rely only on bare words, black signs on a page. They had to translate what previously engaged the whole sensorium into printed discourse to be caught by the eye and quickly decoded by the mind of the individual reader. When this process was accomplished – and this occurred in the eighteenth century – readers felt as if everything took place in the theatre of their minds, to adopt and adapt a capturing image by David Hume²².

The whole process took of course much more time than my words here make to appear. Historically, silent reading had been a slow and far from linear process in the Western world and had developed over the centuries in different ways and at different times for different genres of writings²³. If philosophical writings (in the

¹⁶ Rosenfeld, *Common Sense*, ch. 2.

¹⁷ Quoted in L. Braidà, *L'autore assente. L'anonimato nell'editoria italiana del Settecento*, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 8, my translation.

¹⁸ I. Watts, *The Art of Reading and Writing English*, Pr. for J. Clark, E. Matthews and R. Ford, London 1722, p. 1.

¹⁹ See R. Loretelli, *L'invenzione del romanzo. Dall'oralità alla lettura silenziosa*, Laterza, Bari-Roma 2010, in particular the section entitled «Fare a meno della voce» (pp. 106-123). As, for the understanding of my argument in the present article, I need to set it against the background of my previous research on the interweaving between book history, the history of reading and literature, in the following pages I shall necessarily refer to my writings more than once.

²⁰ R. Perry, *Novel Relations: The Transformation of Kinship in English Literature and Culture, 1748-1818*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 25.

²¹ A. Williams, *The Social Life of Books: Reading Together in the Eighteenth-Century Home*, Yale University Press, New Haven (CT) 2017.

²² T I.4.6.4 («On Personal Identity»). David Hume, *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, ed. by D.F. Norton and M.J. Norton, Oxford University Press, Oxford 2007, vol. I, p. 165.

²³ The history of reading was born as a branch of book history and is by now very consistent. It was started by Robert Darnton with his groundbreaking *First Steps toward a History of Reading*, «Australian Journal of French Studies», 23, 1986, pp. 5-30, where he gave some guidelines for research in several possible directions. Since then, all historical periods have been covered, although the eighteenth century is still lingering behind. To the best of my knowledge, the only few exceptions are E.

broad sense) had long been read silently (or, previously, muttered) in restricted cultural circles, this was not the case for narrative, which even those who could read well often liked to listen to, still in the seventeenth century²⁴. But, by the end of the eighteenth century, it was no longer so: the very human nature had changed.

A scene in Wolfgang Goethe's *Elective Affinities* (1809) offers a telling example. Edward, the male protagonist, loved to read to his family and friends gathered in front of him:

A particular trait of his, but one which perhaps he was not alone in, was that he could not bear someone else looking over at a book when he was reading from it. In earlier times, when he read poems, plays and stories, it was the natural consequence of the desire, possessed as much by a reciter as by a poet, an actor or a story-teller, to evoke surprise, to vary the pace to arouse tension²⁵.

Like all those who read aloud to someone else, Edward counted on the possibility of arousing emotions through the expressive qualities of his voice and the control of the pace of the narration in order to trigger surprise and suspense. These effects would be completely spoiled if the listener looked at the book he was reading from. But his two listeners, the female protagonists Charlotte and Ottilie, have so much interiorised silent reading that, as Goethe warns, they have become unable to enjoy a narrative without anchoring the gaze to the printed page.

Something had happened to the very human nature; and I am convinced that it is not incidental that eighteenth-century authors of narrative paid so much attention to their intended reader's cognitive and emotional responses. Although not in the psycho-historical terms in which I have presented the question above, they were

Jajdelska, *Reading and the Birth of the Narrator*, University of Toronto Press, Toronto 2007, who, after an enquiry into the ways in which reading expanded in eighteenth-century British rural communities, reached the conclusion that a change from vocalized to silent reading took place, and that this had major consequences on the linguistic forms of prose texts; my *L'invenzione del romanzo*, which reached the same conclusions through the interpretation of more or less explicit statements in grammars, periodical essays, prefaces to novels and the very form of novels; Bannet, *Eighteenth-Century Manners of Reading*, in particular ch. 2, entitled *Arts of Reading* (pp. 92-129). Also, T. Plebani, *La rivoluzione della lettura e la rivoluzione dell'immagine della lettura*, in *Il libro. Editoria e pratiche di lettura nel Settecento*, a cura di L. Braida e S. Tatti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, pp. 3-14, which brings evidence from the visual arts.

²⁴ *The Diary of Samuel Pepys* presents many instances of the reading practices of a seventeenth-century book addict, as Pepys was. On the 26th of May 1668, for instance, Pepys convinces a lady he had just met on the stagecoach to read a book of memoirs aloud to him.

²⁵ J.W. von Goethe, *Elective Affinities*, Engl. transl. by R.J. Hollingdale, Penguin, Harmondsworth 1971, p. 49.

aware that they had to find «a new species of writing», as Samuel Richardson put it, in order to captivate their new type of readers. In book reviews, essays in periodicals and prefaces to novels, opinions fluctuated in various directions, having all of them, however, readers as protagonists²⁶. Their targets were not learned readers who knew Latin and the rules prescribed by the Ancients, but all readers, including everyday people who shared the same human nature and the practice of reading silently. Such were the young girls Samuel Richardson consulted in his letters; such was Henry Fielding's «curious» reader in *Tom Jones*, and the «Madam» whose cognitive and emotional capacities Laurence Sterne jokingly alludes to in *Tristram Shandy*.

In modern terms, these are the authors' intended addressees, who respond to what Wolfgang Iser defined the «implied reader», describing it as a «network of response-inviting structures which impel the reader to grasp the text»²⁷. Furthermore, the philosopher specified that this operation was possible because reading is not an act that produces meaning in a totally arbitrary way, but an interaction founded on a universal cognitive and emotional basis. In short, certain textual forms elicit responses which are similar in most readers. It is in this sense that eighteenth-century authors intended their implied readers, focusing attention on human nature and engaging themselves in trying to discover what 'network of structures' could invite cognitive and emotional responses in silent readers.

Against the background delineated above, we shall now observe the passage of the third section of David Hume's *Enquiry Concerning Human Understanding* I mentioned at the beginning of the present article. As I said there, I find this passage worthy of attention, since it is wholly dedicated to narrative, one of the arts Hume had not dealt with in his essays.

DAVID HUME'S THIRD SECTION OF THE FIRST ENQUIRY

In the very first section of *An Enquiry Concerning Human Understanding*, David Hume mentions human nature, the common reader (EHU I.1.2) and common sense (EHU I.1.4) almost in one breath. It may appear superfluous to stress this, since these concepts are to be

²⁶ R. Loretelli, *Dell'unità narrativa, ovvero la riflessione settecentesca inglese sul romanzo*, in *La riflessione sul romanzo nell'Europa del Settecento*, a cura di R. Loretelli e U.M. Olivieri, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 17-38.

²⁷ W. Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, Routledge & Kegan Paul, London 1978, p. 34.

found everywhere in Hume. However, in the passage we are going to examine, they constitute the backdrop of all Humean considerations.

The third section of the first *Enquiry* consists of only two pages in the 1777 edition, the one which until very recently Hume's editors currently chose to reprint. But in all the editions which Hume saw through the press, from 1748 to 1772, the last before his death, this section was longer. It consisted of about six pages²⁸.

The third section notoriously addresses the ways in which ideas are associated in the mind, namely, through resemblance, contiguity in space and time, and cause and effect. In the 1777 edition, this section includes only the three examples of the portrait, which leads the mind to the original through resemblance; the room, which guides the memory to the other rooms in the house through contiguity; and the wound, which prompts the thought of pain through cause and effect. This is followed by a closing sentence inviting readers to look for other examples and judge by their own experience whether the theory is tenable.

That is how the third section ends in the edition of 1777, but the previous ones contained a few more pages. Precisely these pages will be the object of our consideration here²⁹. They start as follows:

Instead of entering into a detail of this kind namely giving more examples of the three principles in real contexts] [...] we shall consider some of the effects of this connexion

²⁸ See, for instance, Selby-Bigge (David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L.A. Selby-Bigge, rev. by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975³) and also Green and Grose, although in their critical edition (David Hume, *The Philosophical Works*, ed. by Th.H. Green and Th.H. Grose, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1964) they indicate the variants in the notes. In both these editions, the third section consists of only two pages. Differently, T.L. Beauchamp, editor of the edition we are using in this article, opted for the 1772 edition (David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding: A Critical Edition*, ed. by T.L. Beauchamp, Oxford University Press, Oxford 2000), in which the third section consists of approximately six pages, with this passage in square brackets, however (here, it is on pp. 17-23).

²⁹ In *Hume's Literary and Aesthetic Theory*, in *The Cambridge Companion to David Hume*, ed. by D.F. Norton, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 255-280, Peter Jones mentioned this passage in two pages, pointing out the relation there between the literary work and the external world in terms of human agency (pp. 269-270). I discussed the whole passage in *David Hume's Reader-Response Narratology: A New Perspective on the Rise of the Novel*, «1650-1850: Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era», 16, 2009, pp. 44-63. Here I am considering several additional aspects. In *Hume's Imagination* (Oxford University Press, Oxford 2022, p. 84, n. 29), Tito Magri describes this passage as «a lengthy discussion of the unity of narrative works», commenting that, although being «interesting» in itself, it «risks losing focus of contents and cognition». Further on, Magri mentions this passage again when dealing with the question of representation and absolute ideas in relation to naming (p. 117).

upon the passions and imagination; where we may open a field of speculation more entertaining, and perhaps more instructive than the other.

As man is a reasonable being, and is continually in pursuit of happiness, which he hopes to attain by the gratification of some passion or affection, he seldom acts or speaks or thinks without a purpose and intention. [...] he never loses view of an end [...].

In all compositions of genius, therefore, it is requisite, that the writer have some plan or object; [...] there must appear some aim or intention in the first setting out, if not in the composition of the whole work³⁰.

What I find worthy of notice here is that, in order to probe into the effects of the association of ideas on human emotions, Hume directs his attention to literature. Narrative shall be in fact the focus of the remaining of the section.

The first sentence anticipates the philosophical core of the whole passage, and precisely the effect of the connection of ideas on the passions and the imagination – of a reader, I would add on the basis of what we read in the continuation. The second paragraph refers to a trait of human nature in general, namely the drive that projects the human being toward the future, and is very strong through being rooted in the pursuit of happiness. This drive, suggests Hume, should be exploited by authors of «compositions of genius» in order to give shape to their narrations and induce their readers to continue until the conclusion of the story. To this end, he says, it is necessary that

in narrative compositions, the events or actions, which the writer relates, must be connected together, by some bond or tie: They must be related to each other in the imagination, and form a kind of *Unity*, which may bring them under one plan or view³¹.

«A kind of Unity»: the key locution of this passage has made its appearance in connection with «composition», a word not rare in Hume, either combined with some specifications, or alone where the context makes its meaning clear. Here it is «narrative compositions» and refers to the epic (narration in poetry), history (narration of facts really happened) and biography (narration of an individual life).

What did Hume intend with a «kind of Unity»? Unity was one of the 'rules' which, together with «variety», for at least two centuries had been at the centre of debate

³⁰ EHU I.3.3-4. Interestingly, Amyas Merivale has drawn attention to the last paragraph here above, simply by quoting it in the exergue of his *Hume on Art, Emotion, and Superstition: A Critical Study of the Four Dissertations*, Routledge, New York 2019.

³¹ EHU I.3.6.

in Italian, Spanish and French literary treatises. They were thought to be reciprocally exclusive: more unity in a narrative poem meant less variety, more variety, less unity. Unity and variety were the rules (or were thought to be the rules) Aristotle had established in ancient times³². With 'following the rules', therefore, the Eighteenth century meant following what was thought to be the authority of the Ancients; and it is meaningful that authors who did not fully adhere to tradition used a different terminology. Francis Hutcheson for instance preferred «uniformity»; William Hogarth theorised «variability» as a concept which – as it means variety in time – combines unity and variety together. A cry against the rules will resonate all over from around mid-century, concisely voiced by Laurence Sterne in the words: «*Is a man to follow rules or rules to follow him?*». That is: are authors to follow the rules decreed by authority, or should the rules comply with human nature?

It is therefore more than plausible that by using the expression «kind of Unity», Hume meant to distance himself from the authority of tradition. In fact, here he describes this unity stating that it relates events and actions in the imagination, joining them together «under one plan or view». There follow two quick examples of «narrative compositions» in which connection operates through similarity and contiguity in time and space. Evidently, Hume's concept of textual unity has to do with the association of ideas in the mind. After having quickly done with similarity and contiguity, the philosopher dedicates a whole paragraph to the illustration through literature of the third «principle», that of cause and effect, «the most usual species of connection among different events, which enters into any narrative composition»³³. All types of narrative contain at least some actions connected through cause and effect. In the case of history,

While the historian traces the series of actions according to their natural order, remounts to their secret springs and principles, and delineates the most remote consequences. [...]. Sometimes he supplies by conjecture what is wanting in knowledge: And always, he is sensible, that the more unbroken the chain [of events and actions] is, which he presents to his reader, the more perfect is his production. He sees that the knowledge of causes is not only the most satisfactory; this relation or connection being the strongest of all others; but also the most instructive; since it is by this knowledge alone we are enabled to control events, and govern futurity³⁴.

After this conclusion, which echoes Henry St. John Viscount of Bolingbroke's *Letters on the Study and Use of History*, Hume continues:

Here therefore, we may attain some notion of that *Unity of Action* about which the critics, after ARISTOTLE, have talked so much: Perhaps, to little purpose while they directed not their taste or sentiment by the accuracy of philosophy. It appears, that, in all productions, as well as in the epic and tragic, there is a certain unity required, and that, on no occasion, can our thoughts be allowed to run at adventures³⁵.

The traditional idea of unity is now overtly and unequivocally rejected. Traditional unity has failed its task – Hume says – and to avoid repeating such an error it is necessary to consult philosophy. And the Humean philosophy advocates a unity based on the mechanisms of the human mind. The function of a unity really operative is to hinder that our thoughts «be allowed to run at adventures». «Our thoughts» in this case means the readers' thoughts.

From this point, Hume explicitly turns his attention uninterruptedly to the reader. The «kind of Unity» he fosters is neither in the narrative nor in the mind; rather, it is produced by the encounter between the two. It is an effect, a response on the part of the reader and exists only as such. In short, it is a *unity perceived in the act of reading*, the result of an experience of reading but – I would like to stress – of reading silently and individually, a practice which was internalised only in the eighteenth century.

To continue with the passage under consideration, Hume now sets himself to specify the traits of human nature and the textual characteristics which combine in perceived unity. With this step, he takes a firm standing on the objective side of his aesthetics. Without excluding a subjective side in the reader's response to "compositions of genius", in the passage Hume undoubtedly reflects on that part of the aesthetic appreciation³⁶ which is common to all human beings, since feelings are similar in them all³⁷.

Every type of narration, Hume insists, must be endowed with unity. Biography, history and the epic

³⁵ EHU I.3.10.

³⁶ For two thought-provoking presentations of the question, see A. Gatti, *Hume's Taste for Standards, Experience and Aesthetic Judgement Reconsidered*, «I castelli di Yale», XI (11), 2019, pp. 131-143; and T.M. Costelloe, *Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume*, Routledge, New York and London 2007, particularly, chs. 1 and 5. Also, A. Gatti, *Introduction. David Hume's Epistemologies of Aesthetic Experience*; and T.M. Costelloe, *Experience, Epistemology and Taste in Hume's Aesthetics*, in A. Gatti (ed.), *Taste and experience in David Hume's aesthetics*, «Studi di estetica», IV s., LI, 1/2023, pp. 1-4 and 39-58, respectively.

³⁷ T III.3.1.7.

³² Loretelli, *L'invenzione del romanzo*, pp. 110-123.

³³ EHU I.3.9.

³⁴ *Ibidem*.

must all make themselves perceived as connected narratives. The difference can only be one of degree:

In epic poetry, the connection among the events is more close and sensible: The narration is not carried on thro' such a length of time and the actors hasten to some remarkable period, which satisfies the curiosity of the reader³⁸.

«Curiosity». The effect of such a unity ensures that readers are driven by their own curiosity and induced to read one fact after the other until the «remarkable period», that is until the climax and denouement, which will satisfy their curiosity.

In the section of the second book of the *Treatise* specifically dedicated to the passion of curiosity, Hume associates it with the love of truth and with utility³⁹. Elsewhere, however, curiosity is considered from the perspective of the causes of violent passions and appears as a secondary passion which mingles with the prevalent one, increasing it⁴⁰. This is a role the philosopher repeatedly assigns to curiosity, as in the passage we are following here, and in the *Treatise*, where he writes:

'Tis a common artifice of politicians, when they wou'd affect any person very much by a matter of fact, of which they intend to inform him, first to excite his curiosity; delay as long as possible the satisfying it; and by that means raise his anxiety and impatience to the utmost, before they give him a full insight into the business. They know that his curiosity will precipitate him into the passion they design to raise⁴¹.

Another example can be found in the essay «Of Tragedy»:

Had you any intention to move a person extremely by the narration of any event, the best method of increasing its effect would be artfully to delay informing him of it, and first to excite his curiosity and impatience before you let him into the secret⁴².

In both the cases above, curiosity increases the predominant passion to the utmost. Now, like all pas-

sions, curiosity needs time to come to life⁴³. But, if in oratory, drama and loud reading to an audience the sources of the utterance are real people, who can vary the pace of discourse or temporarily withdraw information in order to give passions enough time to reach their proper maturity, in the eighteenth century, written narrative could no longer do this. With the practice of individual and silent reading, it could only count on printed words displayed on a page to be quickly scrolled through by the eye. The object of curiosity would be given away much before a passion started to be felt. This is the new problem met by the authors of narrative, and of which Hume seems to be somewhat aware in the three pages of the first *Enquiry* which are the object of our attention here.

THE EFFECT OF HUME'S «KIND OF UNITY» ON THE IMAGINATION AND THE PASSIONS

The task Hume assigns to unity as he intends it seems to me precisely that of solving such a problem. According to him, unity in written narrative is functional to the reader's curiosity, since it contributes to give time to that secondary passion to come to life. Ingrained in curiosity is impatience, which is accompanied by the feeling of 'uneasiness'. A delay in satisfying curiosity, therefore, will heighten impatience and uneasiness.

In this description we easily recognise the feeling of *suspense*. *Suspense*, a word that the eighteenth century inaugurated in literature, while previously it was used – and even rarely – merely in life to signify boredom. 'Dull suspense' was the telling expression, and only slowly over the century the feeling of anxiety was attached to the word. At the same time, over the century the occurrences of the word multiplied, and the first suspenseful narratives appeared⁴⁴.

Let us now go back to the passage of the third section of the first *Enquiry*, which continues:

This conduct of the epic poet depends on that particular situation of the *Imagination* and of the *Passions* [...]. The imagination, both of writer and reader, is more enlivened, and the passions more enflamed than in history, biography, or any species of narration, which confine themselves to strict truth and reality. Let us consider the effect of these two circumstances, an enlivened imagination and enflamed passions. [...] And let us examine the

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ T II.3.10.

⁴⁰ T II.3.4.

⁴¹ T II.3.4. Later reprinted verbatim in *A Dissertation on the Passions* 6.3 (in D. Hume, *A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion*, ed. by T.L. Beauchamp, D.F. Norton and M.A. Stewart, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 26).

⁴² *Of Tragedy*, in D. Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary: A Critical Edition*, ed. by T.L. Beauchamp and M.A. Box, Oxford University Press, Oxford 2021, vol. 1, p. 177.

⁴³ T II.3.4.

⁴⁴ Already with full consciousness in Ann Radcliffe, some decades before Edgar Allan Poe. See R. Loretelli, *The Eighteenth-Century Invention of Literary Suspense*, «Textus: English Studies in Italy», 32, 2019, 3, pp. 115-134.

reason, why they require a stricter and closer unity in the fable⁴⁵.

At this point, Hume starts to elucidate on the basis of his philosophy why unity is crucial in narratives to enliven the imagination and enflame the passions. The first reason is that the imagination is stimulated by details:

All poetry [epic poetry], being a species of painting, brings us nearer to the objects that any other species of narration [history and biography] throws a stronger light upon them, and delineates more distinctly those minute circumstances, which [...] serve mightily to enliven the imagery and gratify the fancy. [...] [It is necessary], perhaps, to enter into greater detail than the *Henriade*; where the events are run over with such rapidity, that we scarcely have leisure to become acquainted with the scene of action⁴⁶.

Provided that, as Hume had written in the *Treatise*, «The same good, when near, will cause a violent passion, which, when remote, produces only a calm one»⁴⁷, a narration should present the specific features, details and minutiae of events and characters. While a panorama stretches out before the readers' eyes; while the scene presents itself furnished with precision and a variety of particulars; while, in short, people and contexts are shown in all their details and not as if they were seen from a galloping carriage – to repeat the telling metaphor with which Henry Home, Lord Kames, will also criticize Voltaire's *Henriade*, and for the same reason as Hume⁴⁸ – the reader's imagination is enlivened and his/her emotions gather strength.

The second reason for which unity is required is that

in a just composition, all the affections, excited by the different events, described and represented, add mutual force to each other; and [...] while [...] each action is strongly connected with the whole, the concern is continually awake, and the passions make an easy transition from one to another, The strong connection of the events, as it facilitates the passage from the thought or imagination from one to another, facilitates also the transfusion of the passions and preserves the affections still in the same channel and direction⁴⁹.

Thus, Hume's «kind of Unity», by operating on the readers' minds in giving life and force to their imagina-

tion and passions, is functional to their concern in that text. This is why Hume adds:

But were the poet to make a total digression from his subject, and introduce a new action, nowise connected to the personages, the imagination, feeling a breach in the transition, would enter coldly into the new scene; would kindle by slow degrees; and in returning to the main subject of the poem, would pass, as it were, upon foreign ground, and have its concern to excite anew, in order to take part with the principal actors⁵⁰.

Total digressions should be banned!⁵¹ Hume shares the opinion of all eighteenth-century writers of narrative, who even apologised when they could not avoid introducing them. Not surprisingly, perhaps, as, although long digressions had been the fundamental structural element of the oral epic⁵² and had survived in full swing for many centuries, they started to be felt as interrupting the narrative flow when the practice of individual and silent reading conquered ground⁵³.

As to the relation between the imagination and the passions, Hume had said in the *Treatise*:

It is remarkable, that the imagination and affections have a close union together, and that nothing, which affects the former, can be entirely indifferent to the latter. Wherever our ideas of good or evil acquire a new vivacity, the passions become more violent and keep pace with the imagination in all its variations⁵⁴.

Not only in «common life» – to use Hume's expression – do the imagination and the passions cooperate, but also in «narrative compositions», provided that they are framed in the way Hume has just explained.

However, there is one aspect in which imagination and passions do not seem to proceed in unison. In a passage of the *Treatise* present, verbatim, also in the *Dissertation on the Passions*, Hume writes:

If we consider the human mind, we shall observe, that, with regard to the passions, it is not like a wind instrument of music, which, in running over all the notes, immediately loses the sound when the breath ceases; but rather resembles a string-instrument, where, after each

⁴⁵ EHU I.3.10.

⁴⁶ EHU I.3.11.

⁴⁷ T II.3.4.

⁴⁸ Henry Home, Lord Kames, *Elements of Criticism*, Pr. for A. Millar, and A. Kincaid and J. Bell, London and Edinburgh 1762, vol. III, p. 178.

⁴⁹ EHU I.3.12.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ In what concerns lived life and not discourse, Hume borders this question in T II.3.7 («Of Contiguity and Distance in Space and Time»).

⁵² A.B. Lord, *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1960.

⁵³ R. Loretelli, *Towards a History of Digression: A Marginal Form at the Centre of the Canon*, in *The Centre and the Margins in Eighteenth-Century British and Italian Cultures*, ed. by F. O'Gorman and L. Guerra, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2013, pp. 12-24.

⁵⁴ T II.3.6 («Of the Influence of the Imagination on the Passions»).

stroke, the vibrations still retains some sound, which gradually and insensibly decays. The imagination is extremely quick and agile; but the passions, in comparison, are slow and restive: For which reason, when any object is presented, which affords a variety of views to the one and emotions⁵⁵ to the other; though the fancy may change its views with great celerity; each stroke will not produce a clear and distinct note of passion, but the one passion will always be mixed and confounded with the other⁵⁶.

The imagination and the passions do not accord in time; they progress at different paces. Therefore, if a narrative is to arouse the readers' curiosity in order to be read until the very last line, it should meet both needs; it should provide the variety required by the imagination together with the continuity and even slowness needed by the passions. And here again unity comes into play. It allows the rich harvest of the imagination and the several succeeding passions to gather together in the reader's mind⁵⁷.

There is another question which inevitably surfaces in these pages, and it is the question of how the emotions as aroused by people and events in the warm substance of life can be transmitted to readers. How can a reader, who is a human being, get involved in the doings and feelings of literary characters? To this purpose, Hume mentions sympathy, the same immediate and natural response through which, in life, human beings recognize the others as similar to themselves. Sympathy is intimately related to the self⁵⁸, which in its turn is «an original and primary fact in the emotional world of the passions and morality»⁵⁹. The appeal to sympathy in the context of narrative implies that, according to Hume, the readers' selves can enter into a direct contact with the

characters represented, thus feeling them as similar to themselves.

What we can gather from what we read in the passage we have gone through here is that it is not by simply naming the sorrows, pains, or other passions of a character that an author can ensure the activation of the mechanism of sympathy in readers. Much more is needed. The narrative should be framed in such a way as to enliven the readers' imagination and enflame their passions. In short, it should be framed in order to produce Hume's «kind of Unity».

Thus, the narrative form which Hume suggests here and that eighteenth-century writers were making their own performs the twofold function of arousing its readers' emotions and representing a multiple, complex, variable world. How can we fail to recognize the novel in this form? With its capacity to make itself perceived by readers as endowed with a unity that is strong precisely because it is not based on an 'idea' of order and balance but on an 'effect', triggered by textual characteristics.

But if so, it could be asked, why does not Hume mention novels, but only history, biography and, above all, the epic? Is it possible that all the considerations the philosopher unfolds here are based only on the epic, a genre born to be delivered by illiterate 'singers of tales' to an illiterate audience? In light of the advice he gives to authors, this does not sound plausible: the epic is not exactly how he describes it. Why then does he not mention novels?

It seems to me that, besides the fact that, like many intellectuals of his time, probably Hume was not much interested in fictional narratives, there can be two other concurrent reasons. The first, unquestionable, was that before well into the second half of the eighteenth century the term «novel», meaning a long fictional narrative, did not exist⁶⁰. Neither Daniel Defoe, nor Samuel Richardson, Henry Fielding, Laurence Sterne or the other eighteenth-century writers whom we now call novelists, had used the term «novel». They called their narratives «love letters», «life and adventures», «the history of...», «memoirs», «progress». And Henry Fielding, who published his *Tom Jones* in 1748 with John Millar, the same year and the same 'publisher' of *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in the preface dubbed his book «comic epic poem in prose», continuing to refer to it all along in the text as epic in prose.

The other reason which would explain Hume's not even mentioning by titles the very few narratives which we now call novels and had appeared before 1748 was, in

⁵⁵ Merivale states that most of the time, in Hume, «emotions» and «passions» are stylistic variants (*Hume on Art, Emotion, and Superstition*, p. 177).

⁵⁶ Also T II.3.9, and *A Dissertation on the Passions*, sect. 1 (D. Hume, *A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion: A Critical Edition*, ed. by T.L. Beauchamp, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 4).

⁵⁷ In the passage, there follow a few examples from ancient and modern epic poems (EHU I.3.13). After this, the editions from 1748 to 1760 continued with a paragraph of considerations on the theatre from the spectator's perspective. In Green and Grose, this paragraph is reported in a note on pp. 22-23; while in Beauchamp's edition, it is in the Editorial Appendix on pp. 236-237.

⁵⁸ T II.1.11.4; T II.2.7.9.

⁵⁹ E. Lecaldano, *The Passions, Character, and the Self in Hume*, «Hume Studies», 28, 2002, 2, pp. 175-193: p. 182. I also found convincing L. Greco, *The Force of Sympathy in the Ethics of David Hume*, in *Hume Readings*, a cura di L. Greco e A. Vaccari, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, pp. 193-210. Merivale, *Hume on Art, Emotion, and Superstition*, pp. 55-59, has stressed the strong presence of the mechanism of sympathy in books 2 and 3 of the *Treatise* and how Hume considers it while explaining many phenomena.

⁶⁰ Before the eighteenth century, «novel» as a noun meant a short realistic narrative modelled on the Italian *novelle*, as William Congreve had explained in the preface to his *Incognita* (1691).

my opinion, a cultural reason. Narratives in prose were considered a production of such low moral and intellectual order that it was not convenient for a gentleman to openly admit that he read them, so that what they had eventually gathered from reading romances they attributed to the epic. We can find explicit evidence of such low consideration even in Hume's *Of the Study of History*, an essay he withdrew not without reason in 1768. In that essay, he advises the «fair sex» to read history, and he tells the story of a «young beauty for whom he had some passion» who reproached him for sending her Plutarch's *Lives* instead of «novels and romances» as she had asked. She discovered his deceit when she came across Alexander and Caesar, «whose names she had heard of by accident». The essay continues with some conversational arguments in favour of reading history instead of the tale about Philander. Without mentioning the title, Hume alludes to Aphra Behn's exceptionally successful fiction *Love-Letters Between a Nobleman and His Sister* (1684)⁶¹.

Of course, this is not enough to support the hypothesis that Hume was aware of contemporary narrative. More important to this end is the fact that the new rules he prescribed, so different from those of tradition, show that, like the authors of narrative of his time, as a reader he felt that these rules were not satisfactory. For this reason, it is probably no coincidence that the alternative rules he proposes will reappear, stripped off their philosophical foundations, time and again in periodical essays, prefaces, and in the very narrative practice of the second half of the century. Hume's unity will become the standard requisite of novels, once more making evident that the philosopher was «like a dowsing rod, able to intercept the signals of his time»⁶².

THE CONCLUDING PARAGRAPH

The passage we have examined in this article, and which concludes the third section, does not end in a wimp but, to turn upside down the Shakespearean phrase, with a bang, a resonant assertion of its importance. This is how it starts:

These loose hints I have thrown together, in order to excite the curiosity of philosophers, and beget a suspicion

⁶¹ According to David F. Norton and Mary J. Norton, *The David Hume Library*, pp. 13-64, the precise content of Hume's library is uncertain. Anyhow, the list they give contains Daniel Defoe (entry 515); Samuel Richardson (entry 1044); Henry Fielding (entry 464); Tobias Smollett (entries 1183-84); Laurence Sterne (entry 1216).

⁶² A. Gatti, *Presentazione* in David Hume, *Saggi sul gusto e sulle arti*, a cura di A. Gatti, Mimesis, Milano 2024, p. 47. The translation is mine.

at least, if not a full persuasion, that this subject is very copious, and that many operations of the mind depend on the connexion or association of ideas [...].

And this is how it ends:

The full explanation of this principle and all its consequences would lead us into reasonings too profound and too copious for this inquiry. It is sufficient, at present, to have established this conclusion, that the three connecting principles of all ideas are the relations of *Resemblance*, *Contiguity*, and *Causation*⁶³.

Between the two quotations above, there are a few lines in which Hume recalls the core of the argument he had developed, highlighting the «remarkable» consonance between the imagination and the passions and reaffirming that unity (narrative unity as he intended it, of course) should not be broken, since only through it the communication of emotions can be ensured, interest aroused, and the passions enflamed.

Many operations of the mind depend on the connection of ideas, he restates at the beginning of this closing paragraph in unison with the *Treatise*, several of his essays and the sections following the third one in the *Enquiry*. Yet, he labels what he had written “loose hints thrown together”, as if at random. Besides, in the last sentence but one he stops short his reasoning saying that “the subject is too copious and too profound for the present inquiry”. Why so? Had he not exposed all that was relevant?

It looks as if Hume was revolving some intuition in his mind, concerning narrative and the connecting principles, which had not taken shape yet, but which he felt to be important. I wonder if one could go as far as to hypothesize that Hume might have been asking himself whether there was not more to uncover by observing narration and the connecting principles within the same framework; and whether narration itself might not be an operation of the mind, not only in written narratives to be communicated to a reading public, but the narrations which human beings continuously produce in their minds in order to build their own ideas of how things are.

⁶³ EHU I.3.18.



Citation: McDermid, D. (2025). Scottish Common Sense Philosophy: Twelve Theses. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 63-73. doi: 10.36253/ds-15898

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Edited by: Andrea Gatti.

Scottish Common Sense Philosophy: Twelve Theses

DOUGLAS McDERMID

Trent University, Canada

Abstract. What was Scottish common sense philosophy? Understood in purely historical terms, this question is easily answered: it was a school of thought which came into being during the middle third of the 18th century, and which formed a vital part of that many-sided whole now known as the Scottish Enlightenment. But what was its philosophical content? Answering this question is the *raison d'être* of the present essay. In what follows, I shall identify twelve theses which are central to the distinctive brand of common-sensism articulated by Reid and Stewart. My *modus operandi* is simple: after stating each thesis, I shall summarize the principal arguments for it and explain its philosophical significance.

Keywords: Scottish Enlightenment, common sense, scepticism, Thomas Reid, Dugald Stewart.

What was Scottish common sense philosophy? Understood in purely historical terms, this question is easily answered: it was a school of thought which came into being during the middle third of the 18th century, and which formed a vital part of that many-sided whole now known as the Scottish Enlightenment. To be more precise, this philosophical movement or school originated in Aberdeen, where members of the so-called “Wise Club” – the Aberdeen Philosophical Society, established in 1758 – met periodically to read their work to each other, to drink decent wine in moderation, and to discuss the ingenious sceptical arguments of David Hume (1711-1776)¹. The Wise Club’s most notable member was Thomas Reid (1710-1796), whose first book – *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) – earned him the Chair of Moral Philosophy at Glasgow, which Adam Smith (1723-1790) had recently vacated. After Reid gave up teaching in 1780, he published two substantial volumes based on his lecture notes: *Essays on The Intellectual Powers of Man* (1785) and *Essays on the Active Powers of Man* (1788). Reid’s first set of Essays addressed central questions in the theory of knowledge, metaphysics, and the philosophy of mind. The second set dealt with the foundations of morality, moral psychology, and the philosophy of action.

¹ Because of space limitations, I pass over the contributions made by Henry Home, Lord Kames (1696-1782), George Turnbull (1698-1748), Francis Hutcheson (1694-46), and James Oswald (1703-1793).

Although Reid was by far the ablest philosopher to emerge from the womb of the Wise Club, three of the Society's other members merit a mention: the Presbyterian divine George Campbell (1719-1796), author of *Dissertation on Miracles* (1762) and *The Philosophy of Rhetoric* (1776); Alexander Gerard (1728-1795), another Presbyterian divine, whose *An Essay on Taste* (1759) and *An Essay on Genius* (1774) did much to promote the study of aesthetics; and James Beattie (1753-1803), the poet and intemperate polemicist whose best-selling *An Essay on The Nature and Immutability of Truth In Opposition to Sophistry and Scepticism* (1770) attacked Hume's irreligious scepticism – and modern philosophy in general – with considerable vehemence. Like Reid, all these thinkers taught in Aberdeen, either at King's College (founded in 1495) or Marischal College (founded in 1593).

After Reid's death in 1796, the leading exponent of the so-called "Scottish philosophy" was his friend and erstwhile pupil Dugald Stewart (1753-1828), who held the Chair of Moral Philosophy at the University of Edinburgh. Although he lacked Reid's originality, Stewart's range as a philosopher was much broader, partly because he had a feeling for the history of ideas which Reid lacked, and partly because of his abiding interest in social, political, and economic questions. No doubt the breadth of Stewart's outlook owed a good deal to the influence of his teacher Adam Ferguson (1723-1816), author of *An Essay on the History of Civil Society* (1767), *Institutes of Moral Philosophy* (1769), and *Principles of Moral and Political Science* (1792).

In addition to being a superb lecturer, Stewart was a prolific writer, and his elegantly written books were favourably received outside of the British Isles. His major works were the following: *Elements of the Philosophy of the Human Mind* in three volumes (1792, 1814, 1827), *Outlines of Moral Philosophy* (1793), *Philosophical Essays* (1810), *Philosophy of the Active and Moral Powers*, and three volumes of *Dissertations* (1815, 1821, 1854). In these and other writings, Stewart presents Reid's common sensism as the culmination of modern thought, and not (as in Beattie) a moralistic repudiation of it.

So much for the early history of Scottish common-sensism². But what was its philosophical content? Answering this question is the *raison d'être* of the present essay. In what follows, I shall identify twelve theses which are central to the distinctive brand of common-sensism articulated by Reid and Stewart. My *modus operandi* is simple: after stating each thesis, I shall sum-

marize the principal arguments for it and explain its philosophical significance³.

THESIS 1: PHILOSOPHY IS FIRST AND FOREMOST AN INQUIRY INTO THE NATURE OF THE HUMAN MIND

a. Philosophy and the Human Mind: Philosophy has understood itself in many ways: as knowledge of the One beyond the mutable Many; as the study of Being qua Being; as an inquiry into the fundamental causes or reasons of things; as the search for an ideal reality behind beguiling appearances; as the attempt to view the world under the aspect of eternity; as a chapter in the Zeitgeist's *Bildungsroman* (to name only a few). According to Thomas Reid and Dugald Stewart, philosophy is primarily the study of the human mind and its powers. Now, why did they think this?

b. Two Kingdoms: Scientific inquiry has its origin in our natural desire to account for known phenomena. As Reid and Stewart point out, however, the known universe consists of two domains: a material world outside us and an intellectual world within. Therefore, the domain of Mind is no less worthy of study than the domain of Matter.

c. The Cartesian Cogito: If you can doubt the testimony of your senses, you can doubt the existence of a material world. Yet it is impossible for you to doubt your own existence as a doubter, because you cannot doubt or think anything unless you are something. Reid and Stewart are thus convinced that Descartes was right: no knowledge is more certain than the knowledge you have of your own mind, which is known to you in a way you know nothing else.

d. The Proper Study of Mankind: Socrates forsook the study of Nature for the study of Man. However, philosophers cannot shed much light on the human condition unless they examine our distinctively human capacities: the intellectual powers by which we acquire knowledge of various kinds, and the active powers which make the practice of virtue possible. Consequently, philosophers cannot afford to neglect the study of these powers.

e. The Foundations of Education: Education aims at the harmonious cultivation or perfection of our intellectual faculties. But we cannot cultivate a thing if we are ignorant of its nature, and we cannot perfect a thing whose proper function is wholly unknown to us. Nor can we harmonize powers or faculties unless we understand how they are supposed to fit together. Therefore,

² Stewart's *de facto* successor at Edinburgh was Sir William Hamilton (1788-1856), a charismatic polymath who attempted to wed Reid's common sense philosophy with the critical philosophy of Kant. As Hamilton belongs to the 19th century, I shall say nothing more about him.

³ This essay builds on the interpretation of Scottish common sense philosophy presented in *The Rise and Fall of Scottish Common Sense Realism*, Oxford University Press, Oxford 2018. Chapters 1, 3, and 4 of that book provide detailed textual support for the main interpretive claims I make here.

education cannot hope to attain its aim unless it is preceded by a systematic examination of our faculties.

f. The Pursuit of Happiness: Happiness, the highest good for human beings, comes from the development of what is highest and best in our nature – namely, our intellectual and active powers. Since we cannot develop these powers unless we understand them, the pursuit of happiness ought to be grounded in knowledge of their nature. Progress in moral philosophy consequently depends on a detailed and comprehensive anatomy of the human mind.

g. Leibniz or Locke? Once philosophers realize that they cannot know truths about a world inaccessible to non-philosophers (as in Plato and Leibniz), they must work within our shared conceptual scheme (as in Aristotle and Locke). In that case, the aim of philosophy is not to justify our core beliefs, but to understand what the human mind must be like in order to produce them. Simply put, Reid and Stewart think philosophy must be more descriptive than prescriptive.

h. Naturalized Epistemology: According to Reid and Stewart, philosophers cannot say how human beings ought to form beliefs unless they understand how beliefs are actually formed. However, the laws or principles which govern the processes of belief-formation are not knowable a priori. Therefore, philosophers cannot identify the normative criteria for knowledge or rational belief without the help of a descriptive science of mind.

i. The Vast Ocean of Being: Since humans are insatiably inquisitive, we need to know whether there are fixed limits to what our minds can know; otherwise, time and energy will be wasted, and inquirers will eventually succumb to epistemic despair. Consequently, we ought to inquire into the limitations of our faculties before we inquire into anything more recondite or *recherché*. Locke was the first to say this clearly, and Reid and Stewart are convinced he was right.

j. Image of God: Since our knowledge of God must be derived from our knowledge of what He has created, and since everything created by God is fundamentally good, all His works are worthy of study. But Reid regards the human mind as the noblest work in Nature; and the nobler the creature, the more clearly it reveals the perfections of its Creator. Therefore, Mind is more worthy of study than Matter.

THESIS 2: THE HUMAN MIND CONTAINS CERTAIN ORIGINAL PRINCIPLES OF BELIEF OR INNATE BELIEF-FORMING DISPOSITIONS

a. A Science of Mind: How are we to study the human mind? According to Reid and Stewart, we must

employ the method which has worked so splendidly in physics, astronomy, and optics: that of inductive reasoning founded firmly on fact. In other words, knowledge of mind (like knowledge of matter) must be based on patient and scrupulous observation, not on a priori speculations or fanciful hypotheses.

b. Belief and Judgment: If Reid and Stewart are correct, we should bracket metaphysical questions about what the mind is, attending instead to what the mind does. That is to say, we begin by distinguishing a wide variety of mental operations, referring each type of operation to a faculty or power (intellectual or active) exerted by the human mind. To see how this is supposed to work, consider the phenomenon of judgment or belief. For the purposes of illustration, here are a few of the things that I believe: that I am seated by the fire with a piece of paper in my hand; that I am thinking about a park in Taormina; that I had pancakes for breakfast yesterday; that the Young Pretender died in exile; that Palestrina was a better composer than Geminiani; that the sun will rise tomorrow; that it was wicked of Cain to slay Abel; and that $7 + 5 = 12$. Why do I believe these things? Simple, reply Reid and Stewart: because I have evidence for them. But what exactly is the nature of that evidence? Before we unpack their answer to this question, let us consider three dialogues between a common-sense believer, A, and a sceptical philosopher, B.

c. Beliefs About the Present: A: I am seated by the fire. B: And why do you believe that? A: Because I perceive it by means of my senses: I see the fire, feel its warmth, smell the smoke, and hear the crackle of the shifting logs. There is no doubt in my mind. B: But why do you believe what you call your senses? Why suppose their testimony is evidence for anything? A: I cannot help taking this for granted; ‘the constitution of my nature’ (to use a favourite phrase of Reid’s) will not allow me to doubt it.

d. Beliefs About the Past: A: Yesterday I made pancakes for breakfast. B: And why do you believe that? A: Because I distinctly remember reading over the recipe, setting out the ingredients, and preparing the dish in my kitchen. Again, there is no doubt in my mind about any of this. B: But why do you believe what you call your memory? Why suppose its testimony is ever evidence for anything? A: Once again, this is something I cannot help taking for granted; the constitution of my nature will not allow me to doubt it.

e. Beliefs About the Future: A: The sun will rise tomorrow. B: And why do you believe that? A: Because the sun has always risen in the past. B: But why do you believe that Nature is uniform? Why suppose that the fact that things have always happened a certain way in

the past is evidence that things will continue to happen that way? A: Yet again, this is something I cannot help taking for granted; the constitution of my nature will not allow me to doubt it.

f. Fundamental Principles: These dialogues reveal two things which Reid and Stewart regard as vitally important. The first is that belief-formation ultimately depends on a set of fundamental assumptions about what constitutes evidence. These assumptions have been called by various names: laws of human belief, first principles, principles of common sense, primary truths, and canons of evidence (among others). Whatever one chooses to call them, they include the following: that I exist; that I am the same person I was yesterday; that my faculties of knowledge – consciousness, perception, memory, reason, and conscience – are fundamentally trustworthy; that there is a material world existing independently of perception; that there are minds other than my own; that the future will resemble the past; that every event must have a cause; that there is a real distinction between right and wrong; and that I am morally responsible for some of my actions.

g. Innate Principles: The second thing is that these fundamental assumptions seem to be innate or instinctive, not learned or acquired. Why? Reid and Stewart rest their case on the following observations. (1) Far from being peculiar to the present age, these things have been taken for granted by human beings in all times and places of which we have knowledge. (2) These assumptions are not the effects of education or experience, because we accept them long before we are taught anything. Indeed, it seems we cannot learn anything unless we accept them. (3) Although we may question these assumptions in theory, we must take them for granted in practice. Philosophers are free to doubt, but agents are obliged to believe. (4) These assumptions are not opinions or theories which we happen to hold; they are unshakeable dogmas imposed upon our minds by Nature. (5) Denying these assumptions strikes us as ridiculous or absurd – the sort of thing no-one in his right mind would say and mean. (6) These assumptions are so fundamental that we do not even think of them as assumptions until the philosophical sceptic makes us aware of them. (7) We cannot give any reasoned defence of these assumptions, but we do not think they need any, because it seems to us that argument could add nothing to their authority.

h. Summary: According to Reid and Stewart, we cannot explain the phenomenon of belief-formation unless we assume the human mind comes into the world with certain fixed dispositions. The beliefs directly produced by these instinctive dispositions are what we may

call natural convictions or common sense commitments. Note that this part of the Reid-Stewart account is purely descriptive: it does not tell us whether our natural convictions are rational, or whether our innate dispositions can be trusted.

THESIS 3: THE RELIABILITY OF OUR INNATE BELIEF-FORMING DISPOSITIONS CANNOT BE ESTABLISHED BY REASONING OR ARGUMENT

a. The Impossibility of Proof: How can I be sure that my innate belief-forming dispositions are not wildly unreliable? Reid freely concedes that sceptics are indisputably right about this much: we can never prove that our faculties are trustworthy, or that our natural convictions are true. Think of it this way: in order to prove a proposition, you must reason from premises which are more evident to you than the thing you intend to prove, and nothing is more evident to us than the truth of our natural convictions. Therefore, the truth of our common sense picture of the world cannot be established by argument.

b. Proof and Circularity: If I think a class of natural convictions stands in need of justification, I must think the reliability of the original principle which generates them cannot be taken for granted. But I cannot know or believe anything at all, Reid observes, unless I take the reliability of some natural belief-forming principle for granted. Unfortunately for me, the reliability of this second principle is no more evident than that of the first. Consequently, attempts to justify common sense commitments are always question-begging.

c. Proof and Prejudice: Anyone seeking to justify a proposition with an argument must assume our faculty of reason can be trusted. But reason is one of our belief-forming dispositions. Therefore, a philosopher who tries to prove that our innate belief-forming dispositions can be trusted has assumed something which is no more evident than the thing he seeks to prove. Our philosopher, Reid concludes, has thus shed all prejudices save one: her arbitrary partiality for reason.

d. An Illustration: Consider a concrete example: How can I know whether Nature is uniform, so that the future will resemble the past? As this question concerns a contingent matter of fact, it cannot be settled by a priori argument. Yet no argument from experience can settle it, because the authority of experience is the very point at issue. In the end, Reid agrees with Hume: our belief in the uniformity of Nature has no foundation in reasoning.

THESIS 4: PHILOSOPHY IS IMPOSSIBLE UNLESS
THERE ARE FIRST PRINCIPLES: INTRINSICALLY
CREDIBLE PREMISES WHICH NEED NO PROOF

a. Evidence \neq Argument: Here is another thing Reid thinks sceptics are right about: we should not be unduly credulous, or allow ourselves to believe things for which we lack sufficient evidence. However, he agrees with Adam Ferguson that it is one thing to say that nothing is to be believed without evidence, but quite another to say that nothing is to be believed without argument. Since a failure to insist on this distinction has wrought havoc in philosophy, several things need to be made insultingly clear.

b. A Regress of Reasons: In the first place, the view that justification is always a matter of supporting one belief with another generates a regress of reason-giving. That is, A would derive its justification from its relation to B, B would derive its justification from its relation to C, C would derive its justification from its relation to D, and so on *ad infinitum*. Reid reaches the same conclusion as Aristotle: no proposition can be justified by argument unless some propositions can be believed without argument.

c. Foundationalism or Absolute Scepticism: If no body of knowledge or science can dispense with first principles, either none of our judgments can be justified (absolute scepticism) or there must be some intrinsically credible judgments for which no argument is needed (foundationalism). But the view that none of our judgments can be justified cannot itself be justified. To put it another way, absolute scepticism is indefensible: anyone who argues for it has *ipso facto* assumed it is false, and no-one who accepts it can possibly think its acceptance is reasonable.

d. Absolute Scepticism and Philosophy: According to Reid, philosophers cannot accept absolute scepticism. Is this because absolute scepticism is counterintuitive, or sure to be met with incredulous stares? No; it is because philosophers who endorse absolute scepticism have voluntarily exiled themselves from what Wilfrid Sellars (1912-1989) christened “the space of reasons” – a discursive framework which makes argument and justification possible. But philosophy cannot live outside the space where justification takes place. Absolute scepticism is thus a rejection of philosophy, not a position within it.

e. Philosophy and Foundationalism: To sum up Reid’s reasoning: since philosophy is a form of inquiry, and inquiry aims at knowledge, philosophy must accept some form of foundationalism. “Very well,” one might say, “but why must this foundation be made with the mud and straw of common sense?”

THESIS 5: PHILOSOPHY IS IMPOSSIBLE UNLESS
OUR NATURAL CONVICTIONS OR COMMON
SENSE COMMITMENTS ARE FIRST PRINCIPLES

a. Exculpation: Even Hume, the prince of sceptics, admits that Nature will not permit us to doubt certain things. But if there are things Nature will not let us doubt, Reid observes, we can hardly be blamed for believing them. Does this mean these beliefs must be true? No; but if they are false, the fault is not ours, and there is nothing we can do about it. So what is the point of saying that no one should believe the things which everyone must believe?

b. Theory and Practice: Reid frequently reminds us that sceptics always accept natural convictions in practice; they only claim to doubt such things in the rarified sphere of theory. But is a purely theoretical doubt – one without any conceivable practical consequences – really a doubt at all? To defend an affirmative answer to this question, it seems, we would have to commit ourselves to propositions whose truth is much less evident to us than the truth of our natural convictions.

c. Practical Postulates: What are common sense commitments, really? According to Reid, they are practical postulates – the things which everyone must assume in order to engage with the world and others. These unavoidable presuppositions of human action thus do not need any theoretical justification or grounding, because the conditions of possible practice determine the limits of theory. Consequently, philosophy must adopt these humble articles of faith as its first principles.

d. Common Sense and the Examined Life: As lovers of wisdom, philosophers are expected – rightly – to wrestle with questions about how we ought to live. However, these fundamental questions about morals and politics are only meaningful for people who think within the framework of our common sense commitments. Philosophy thus condemns itself to irrelevance, Reid concludes, unless philosophers have faith in our shared ineradicable judgments.

e. Common Sense and Piety: If our most basic and entrenched beliefs are not self-evident, our cognitive faculties cannot be trusted. In that case, three possibilities present themselves: (1) there is no God; (2) God is incompetent (assuming our Maker did His best); or (3) God is deceitful (assuming He could have done better). Unbelief in philosophy and in religion thus go hand in hand – a point repeatedly made by James Beattie in his crusade against Hume.

f. Either-Or: Unless our common sense picture of the world is true, we do not have the faintest idea of what truth is. According to Reid, we must draw one of

two conclusions: either common sense judgments are first principles which need no justification, or there are no first principles. But the latter view is equivalent to absolute scepticism – a doctrine no-one can accept in theory or in practice. Philosophy thus must rest on common sense, not common sense on philosophy.

g. Doubt and Foundations: I cannot doubt any class of natural convictions without calling into question the reliability of the original principle or faculty which produced them. But in order to call that principle into question, Reid points out, I must rely on some other principle which has no more intrinsic authority than the first. Hence it makes perfect sense to doubt the second – assuming it made sense to doubt the first. Doubting common sense beliefs thus requires one to doubt what makes doubt possible.

h. Unreasonable Doubt: In order to doubt a proposition, we need reasons or grounds which are more evident to us than that proposition. But if Reid is right, nothing is more evident to us than the truth of our common sense beliefs. Therefore, any attempt to doubt our ordinary beliefs will depend on things which are no less dubitable than the things to be doubted.

i. Common Sense and Ordinary Language: Since language is made in the image of common sense, the acceptance of our common sense frame of reference is a condition of communication. But then this frame of reference requires no justification, since what we call justification is only possible within it. Since we cannot understand the sceptic if she is sincere, Reid thinks it is pointless to argue with her and attempt to show her the error of her ways.

j. Common Sense and Inquiry: Inquiry aims at the discovery of truth, so inquirers must assume that truth is not wholly unknowable. But they cannot assume truth is not wholly unknowable unless they assume their faculties can be trusted – at least under certain conditions. Therefore, philosophy is impossible unless philosophers assume that ordinary judgments normally need no justification.

THESES 6: THE DOMAINS OF MIND AND
MATTER ARE KNOWN IMMEDIATELY, BUT
IN FUNDAMENTALLY DIFFERENT WAYS

a. Two Domains, Two Faculties: How are mind and matter known? Here Reid and Stewart start with a soothing platitude: the faculty through which you know your own thoughts and sensations is not the same as the faculty through which you know trees, rocks, and stars. Far from being the invention of philosophers,

this elementary distinction is embedded in ordinary language: a person ‘perceives’ trees and rocks, we say, whereas she is ‘conscious’ of her thoughts or sensations. The inner world of mind is thus known by the faculty of consciousness; the outer world of matter, by the faculty of perception.

b. Consciousness and Perception: Yet there is much less to this dictum than meets the philosophic eye, Reid and Stewart tell us, because ‘perception’ here means no more than ‘that faculty or intellectual power (whatever it is) by which we observe things in the external world,’ and ‘consciousness’ means no more than ‘that faculty or intellectual power (whatever it is) by which we observe the contents of our minds.’ So the claim that bodies are known by perception and minds by consciousness is not an ‘explanation’ of anything.

c. Implications: However, that platitude was never intended to explain anything; it was meant to remind us of a familiar fact whose implications are easily overlooked. (1) Since Mind and Matter are known in fundamentally different ways, they constitute what Stewart calls “distinct objects of study.” (2) Since the domains of perception and consciousness do not overlap, neither faculty can give us a reason to doubt the other. (3) Since there is no proof that either is trustworthy, it would be inconsistent to trust one of these faculties but not the other. (4) It follows that only two positions are internally consistent: either mind and matter can both be known immediately, or neither can be known at all.

THESES 7: WE ONLY PERCEIVE SENSIBLE
QUALITIES, AND WE ARE ONLY CONSCIOUS OF
THOUGHTS AND SENSATIONS. NEVERTHELESS,
WE NATURALLY OR SPONTANEOUSLY BELIEVE IN
THE EXISTENCE OF BOTH MATTER AND MIND

a. Perception and Belief: Strictly speaking, Reid and Stewart tell us, we do not perceive bodies; we only perceive sensible qualities – extension, colour, figure, and the like. Thanks to a law of our constitution, however, our perception of these qualities immediately and irresistibly leads us to believe in two things: the present existence of the qualities we perceive, and the present existence of something else – an object or unthinking substance – to which the qualities in question belong.

b. Matter and Qualities: To put it another way, I cannot perceive qualities as such without thinking of them as qualities of something. This means I cannot perceive qualities without positing something which is not a quality – namely, a material object or unthinking being. However, sensible qualities are the sole objects of perception. Therefore, I cannot believe in the existence

of what I perceive unless I believe in something which no-one can perceive: an invisible substratum called body or matter.

c. Consciousness and Belief: Similarly, Reid and Stewart claim that you are not conscious of your mind *per se*; you are only conscious of its contents – thoughts, sensations, desires, volitions, and so on. Thanks to a law of our constitution, however, your consciousness of these thoughts and sensations immediately and irresistibly leads you to believe in two things: the present existence of your thoughts and sensations, and the present existence of something else – a subject or thinking substance – to whom these thoughts and sensations belong.

d. Mind and Thoughts: To put it another way, I cannot be conscious of thoughts as such without regarding them as mine. This means I cannot be conscious of thoughts without positing something which is not a thought – namely, a mind or self-conscious being. However, thoughts and their ilk are the sole objects of consciousness. Therefore, I cannot believe in the existence of what I am conscious of at this moment unless I believe in something which no-one can ever be conscious of: an active, thinking principle called mind, soul, self, ego, or I.

e. The Relativity of Human Knowledge: So far, Reid and Stewart have advanced two weighty claims. (1) We cannot doubt that matter and mind exist, because an unshakeable and non-inferential belief in each is a spontaneous effect of our constitution. (2) We cannot know what mind and matter are in themselves, or apart from their relation to phenomena with which we are directly acquainted (sensible qualities in the case of matter, thoughts and the like in the case of mind). The moral – stressed more by Stewart than by Reid – is that our conceptions of mind and matter are inescapably relative and limited. But if nothing can be known or thought about the inner nature of either, materialists are dogmatists *sans le savoir*; for they gleefully boast of knowing things which exceed all human capacity.

f. The Scottish Synthesis: If the Reid-Stewart view is correct, the seemingly irreconcilable insights of their predecessors can be synthesized. (1) Berkeley was right to deny that we perceive anything except qualities, just as Hume was right to deny that we are conscious of anything other than perceptions. (2) Descartes and Locke were right to affirm the reality of material substance, because we cannot help believing that trees and rocks are more than bundles of sensible qualities. (3) Similarly, Descartes and Berkeley were right to affirm the reality of a substantial self, because we naturally believe there is more to our ‘I’ than a series of ephemeral perceptions. (4) Descartes and Berkeley were also right to point out

that knowledge of one’s own existence does not depend on knowledge of anything material or mind-independent. (5) Although Descartes and Locke were right to credit us with knowledge of material objects, Berkeley and Hume were right to deny that such knowledge can ever be derived or inferred from the contents of one’s own mind.

THESIS 8: PACE HUME, OUR BASIC CONCEPTS ARE NOT DERIVED DIRECTLY FROM EXPERIENCE

a. Beyond Empiricism: Reid and Stewart call our attention to three facts. (1) We must believe in the existence of mind and matter. (2) We cannot believe in things of which we can form no conception. (3) Your mind is never an object of consciousness, and matter is never an object of perception. What does all this mean? According to Reid and Stewart, it means that the human constitution is such that we can and must form conceptions of things which are not objects of possible experience. The broader moral is clear: since the hypothesis that the mind is a *tabula rasa* cannot account for the facts, we must reject the empiricist theory of concept-formation endorsed by Locke, Berkeley, and Hume.

b. The Priority of Fact over Theory: This way of arguing reveals a major methodological difference between Hume and Reid. Time and time again, Hume argues as follows: “All our ideas are copies of impressions; but we have no impression of X; therefore, we have no idea of X.” No matter what X stands for (mind, matter, or causation), Reid’s riposte is the same: “True, we have no impression of X; but we do have an idea of X; therefore, not all our ideas are copies of impressions.” Reid thus takes his stand on the flatlands of fact, whereas Hume looks down on the data from the dizzying heights of theory.

c. Morality and Mind: As Francis Hutcheson (1694-1746) and Richard Price (1723-1791) pointed out, our basic moral concepts – duty and obligation, right and wrong, good and evil – are neither ideas of sensation (perception) nor ideas of reflection (consciousness). Therefore, one of two things must be true: either Locke’s theory of the mind and its powers is incomplete, or our moral judgments are not what we think they are. Reid backs the first option; Hume, the second. Once again, the underlying issue is a meta-philosophical one: What should be given more weight – a seductively simple hypothesis favoured by philosophers, or the fixed and unyielding convictions of the vulgar?

THESIS 9: THERE IS NO DEFENSIBLE ALTERNATIVE
TO METAPHYSICAL REALISM, WHICH HAS
THE STATUS OF A FIRST PRINCIPLE

a. **Metaphysical Realism:** Metaphysical realism is the thesis that ordinary physical objects – trees and rocks – exist independently of perception and knowledge. To put it another way, the metaphysical realist denies that objects in the spatiotemporal world are reducible to coherent sets of appearances, representations, or mere bundles of ideas. Realism in this sense is thus plainly incompatible with Berkeleyan idealism, phenomenalism, or solipsism.

b. **Realism and Natural Convictions:** As far as Reid is concerned, metaphysical realism is not a daring theory championed by the few; it is a way of thinking which no-one can avoid. To be more precise, Reid thinks that (1) we cannot help believing in the existence of trees and rocks because we cannot help believing that we perceive them, and (2) we cannot help believing that what we perceive exists independently of perception. Assuming both propositions state facts, metaphysical realism is a first principle. Accordingly, no proof of realism's truth is possible or necessary.

c. **Realism or Absolute Scepticism:** Our knowledge of mind-independent things should not be questioned, Reid thinks, because we cannot doubt that the testimony of perception is fundamentally trustworthy. At this point, the sceptic is sure to protest: "But surely we need to prove that perception is trustworthy before we can claim to have knowledge of the external world." Reid's rejoinder is simple but powerful: if we needed to know that a faculty was reliable in order to know truths through it, nothing could ever be known in any domain. Consequently, we have a choice: accept absolute scepticism and forswear philosophy for good, or admit the reliability of our faculties qualifies as a first principle.

d. **The Fallibility of Perception:** Undeterred, the intrepid sceptic may advance another objection: "But it makes sense to question the reliability of perception, because we know for a fact that our senses have deceived us." This time, Reid has a two-pronged reply at the ready. (1) The principle which underpins this objection leads straight to absolute scepticism. After all, if it were necessary to prove the reliability of any faculty known to be fallible, 'who should 'scape whipping'? Reason is known to be fallible; yet the sceptic does not demand a proof of its reliability – and quite rightly. If anyone should demand such a proof, it would be impossible to satisfy them, since reasoning could never convince them of anything. Moreover, we cannot reason or make inferences without relying on the evidence of memory; yet

memory, like perception and reason, is known to be fallible. (2) Recall that consciousness is to the inner world of mind what perception is to the external world of matter. Since the domains of perception and consciousness do not overlap, perception alone can give us a reason to doubt perception. In other words, it seems you can never have any positive reason to distrust the testimony of your senses unless you trust their testimony most of the time. But if your claim to know that your senses are fallible must depend on knowledge acquired through your senses, the argument from perceptual fallibility to perceptual scepticism is incoherent.

e. **Knowledge of Fallibility:** The following imaginary dialogue clarifies Reid's position. Reid: I grant that our senses are fallible. But how do you know that your senses have ever deceived you? Sceptic: I discover that they have deceived me when I compare my perceptions of the same object under different conditions. For example, the tower of the castle looks round from far away; when I get closer to it, I can see the tower is really square. Reid: So your belief that your senses initially deceived you in this case depends on the evidence of your senses? Sceptic: Correct. Reid: You see, you do trust perception after all; otherwise, you would have no grounds for doubting it. To put it another way, you cannot know that the premise of your argument ('My senses have deceived me') is true unless you assume that your argument's conclusion ('Sense-perception is untrustworthy') is false. Consequently, you are not entitled to conclude that perception is untrustworthy *tout court*; you can only conclude that it is untrustworthy under certain conditions – as when things are seen from far away, from an unfavourable vantage-point, or through a medium, or in poor light.

f. **All or Nothing:** According to Reid and Stewart, only two epistemological stances are internally consistent: either mind and matter can both be known immediately, or neither can be known at all. But if knowledge of matter is as epistemically immediate as knowledge of mind, the sceptic's question – "How can we know mind-independent things, such as trees and rocks, when we are directly acquainted with nothing but our perceptions?" – depends on a patently indefensible assumption. There is thus no need to excogitate specious 'proofs' of an external world, or to look for a privileged class of perceptions whose correspondence to reality is guaranteed, or to wrangle interminably with idealists, phenomenologists, or solipsists. To put it another way, philosophers who doubt the existence of material objects have no right to believe in the existence of their minds.

THESIS 10: LOCKEAN REPRESENTATIVE
REALISM CANNOT BE CORRECT

a. Representationalism: Most early modern philosophers seem to have agreed that nothing is ever before the mind in any of its multifarious operations except ideas or impressions: fleeting states or representations which have no existence apart from our awareness of them. Assuming this way of thinking about the mind and its contents is correct, the immediate object of sense-perception must always be an appearance or an image, never a material or mind-independent thing.

b. Representationalism and Realism: What happens when philosophers conjoin the theory of ideas with metaphysical realism (as Locke seems to have done)? In the first place, they must deny that mind-independent things or their qualities can ever be perceived immediately. But if we never perceive material objects immediately, Berkeley and Hume argued, we can never know anything about them. Reid finds himself in complete agreement with Berkeley and Hume. Why?

c. Berkeley and Hume: Four arguments put forward by Berkeley and Hume seem to have struck Reid as especially persuasive. (1) If the contents of my mind alone are self-evident to me, I can never know whether any of my perceptions accurately represent the external world. Indeed, I cannot even know that there is such a world, for its existence is no more than a bare possibility. (2) If ideas resemble nothing but other ideas, they cannot represent a mind-independent world (assuming there is such a thing). But the material world cannot be known through ideas if our ideas are not representations. (3) If I am only aware of ideas, I cannot conceive of anything that does not resemble them (assuming, again, that ideas can only resemble other ideas). Therefore, I cannot even think of a mind-independent reality. (4) According to Locke, the difference between primary qualities and secondary qualities can be captured by saying that only our ideas of the former actually resemble anything in the body. But if our ideas of primary qualities resemble primary qualities, primary qualities must themselves be ideas. The distinction between primary and secondary qualities thus collapses if the theory of ideas is true.

d. Anti-Representationalism: Philosophers who accept the theory of ideas, Reid concludes, must accept one of two views in the end: external world scepticism (Hume) or subjective idealism (Berkeley). Since both views contradict our first principles, and since whatever contradicts first principles is untenable, the theory of ideas must be rejected.

THESIS 11: REPRESENTATIONALISM IS FALSE.
THAT IS, IDEAS AND IMPRESSIONS ARE NOT
THE IMMEDIATE OBJECTS OF PERCEPTION

a. The Status of Ideas: Reid has much more to say about the weaknesses of representationalism. To begin with, ideas are not data; they are posits or theoretical entities which are supposed to explain how our minds work. But knowledge of the human mind must be based on fact and observation, not on hypothesis and conjecture. Moreover, the theory's defenders model their understanding of mind on their understanding of matter. But if mind and matter are distinct objects of study, we have no right to assume that their operations are analogous.

b. The Nature of Ideas: Since ideas are supposed to be mind-dependent items with which we are directly acquainted, it seems there cannot be more or less to them than meets the inner eye of consciousness. As Reid sees it, this means the truth about our ideas should be manifest, not hidden. Why, then, is there so much disagreement about their nature among philosophers? Unless ideas are fictions invented by philosophers with fertile imaginations, this persistent lack of consensus is hard to explain.

c. The Emperor's New Clothes: Since the theory of ideas is not self-evident, we should not accept it unless it can be made evident by reasoning. According to Reid, however, the theory's truth is usually assumed by its adherents; and the handful of arguments that have been offered for it are hardly persuasive or unproblematic. So why is this theory held as a dogma by philosophers who lecture us on the duty of proportioning one's beliefs to the evidence? Even first-rate minds, Reid suggests, have their prejudices.

d. The Illusion of Explanation: The theory of ideas was supposed to account for certain facts about the human mind and its operations – perception, memory, consciousness, conception, and so on. As far as Reid is concerned, it explains none of these things. Since we do not understand how the mind perceives ideas any better than we understand how the mind perceives external things, one mystery has been surreptitiously and shamelessly substituted for another. It would be more honest for philosophers to acknowledge that we do indeed perceive a mind-independent world, while admitting they are unable to explain how this happens.

e. Common Sense Contradicted: Not only does the theory fail to explain the phenomena; it is actually incompatible with them. That is to say, the theory of ideas denies that what we took to be facts about the mind and its powers (e.g. - that we can think about an extra-

mental world, or that we perceive and know material objects) are facts at all. But Reid insists that theory ought to be answerable to fact, not fact to theory - especially when the facts in question are ones our constitution compels us to recognize as facts. In a word, the fact that we cannot explain a phenomenon is no reason to explain it away.

f. Perception and Ordinary Language: In ordinary language, the word 'perception' is only applied literally to one's awareness or experience of external things - tables and chairs, apples and pears. Reid concludes that philosophers who claim we 'perceive' ideas are either talking nonsense (in which case they should be corrected and soundly admonished) or they are using the word figuratively or metaphorically (in which case they should be prepared to tell us plainly what they mean by it).

g. A Confusion of Faculties: Although Reid grants that there is a sense in which we are aware of 'ideas' (pains, sensations, thoughts), he denies that we either perceive them or fail to perceive them. Since these items are objects of consciousness, not objects of perception, the defenders of ideas can be accused of conflating faculties or reducing perception to consciousness without any justification. To put it another way, talk of ideas seems to confuse two mental acts or operations: perception (in which the object - a tree, say - exists independently of the act by which it is apprehended) and sensation (in which the object - a pain, for instance - is not independent of the act by which it is apprehended).

THESIS 12: PHILOSOPHICAL DOUBTS ABOUT THE FOUNDATIONS OF SCIENCE, MORALITY, AND RELIGION LEAD TO ABSOLUTE SCEPTICISM, AND THUS TO THE ABOLITION OF PHILOSOPHY ITSELF

a. The Rationality of Science: According to Reid, there is no proof that the future will resemble the past, or that there is an external world, or that events always have causes, or that our faculties of reason and sense-perception are reliable. But these are not eccentric commitments or opinions; they are the unsought axioms by which everyone lives. Therefore, the fact that we cannot prove them is no reason to cast aspersions on the rationality of scientific inquiry.

b. The Foundations of Morality: Reid agrees with Hume that ought-statements cannot be derived from is-statements. However, moral scepticism can be deduced from this premise only if no moral judgments are self-evident. But conscience (or whatever one calls the faculty which generates moral judgments) is an original principle of our constitution, just like perception, consciousness, and memory. Since the authority of original princi-

ples is underived, there are only two possibilities: either some moral judgments are self-evident, or nothing is.

c. Moral Liberty and Responsibility: Although metaphysicians cannot demonstrate the reality of free will, we are unable to doubt that people are morally responsible for some of their actions. But you cannot be responsible for an action, Reid thinks, unless you could have done otherwise; and you could not have done otherwise unless you have some degree of power over the determinations of your will. Moral liberty thus must be treated as a first principle, because belief in contra-causal or libertarian freedom is built into our attitude towards ourselves and others.

d. Natural Theology: According to Reid and Stewart, there is no proof that 'whatever begins to exist must have a cause' (the major premise of one version of the cosmological argument for theism) or that 'certain things are signs or evidence of design' (the major premise of one version of the teleological argument). But neither premise needs any justification, they tell us, because both propositions are metaphysical first principles: ultimate presuppositions which do not derive their justification from anything outside themselves.

e. Miracles and Revelation: Hume's argument against believing in miracles (and, by extension, revealed religion) assumes that experience is the sole foundation of our faith in testimony. But Hume's sweeping assertion is not the fruit of patient observation. According to Reid and George Campbell, the facts tell a very different story - namely, that human beings come into the world disposed to believe what we are told by others (the principle of credulity), just as we come into the world inclined to tell others the truth (the principle of veracity). Hence Hume's attack on miracles is vitiated by its reliance on a false assumption.

f. Body and Soul: Each of us stubbornly believes in the existence of a self which is more than a Humean bundle of perceptions. Therefore, the reality of this substantial self or mind cannot be doubted. But can this mind or soul exist independently of one's body? This possibility cannot be ruled out on a priori grounds, Stewart argues, because the inner natures of mind and matter are wholly unknown to us. By the same token, no rationalist metaphysician can ever demonstrate that this possibility is more than a possibility.

g. Immortality and A Future State: According to Stewart, belief in immortality can be justified by moral and analogical arguments, not by metaphysical ones. Eschewing demonstrations, Stewart attempts to show that the hypothesis of a future state makes the most sense of various facts about the human constitution: our natural desire for immortality, our endless aspirations

towards progress and perfection, the intimations of conscience, and much else besides. So Scottish common sensism is not only a philosophy of natural faith; it is also a philosophy of supernatural hope.



Citation: Falduto, A. (2025). Sensatezza del mondo e dimensione pratica del senso comune in Kant. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 75-89. doi: 10.36253/ds-15952

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Edited by: Andrea Gatti.

Sensatezza del mondo e dimensione pratica del senso comune in Kant

ANTONINO FALDUTO

Università di Ferrara, Italy

Abstract. In contrast to the many studies that deal with Kant's concept of common sense from an aesthetic point of view, I will rather focus on its practical meaning. In this way, my aim is to underline the dimension of commonality of both taste and healthy human intellect. I will defend the thesis according to which the meaning of the adjective "common" in the expression "common sense" becomes clear only once the practical normativity of reason is emphasized. In order to show this, I will firstly focus on Kant's third *Critique*, start from some terminological-conceptual distinctions expressed there, refer to the discussion on the commonality of feeling, and take the "healthy" (i.e., sound) intellect into consideration. I will secondly turn to Kant's *Anthropology*, in order to conclude my argument and highlight the practical, i.e., at the same time moral and political, significance of the yet uncultivated commonality of sense and intellect.

Keywords: Kant, Common Sense [*Gemeinsinn*], Sound Intellect [*Gesunder Menschenverstand*], Enlightenment [*Aufklärung*], Vocation of the Human Being [*Bestimmung des Menschen*].

Per chiarire il significato dell'espressione "senso comune" nell'opera di Immanuel Kant si fa solitamente riferimento alla *Critica della capacità di giudizio* e, in particolare, al paragrafo 40, dove Kant espone le proprie idee «sul gusto come una specie di *sensus communis*»¹. In questo paragrafo, Kant

¹ È proprio così che si intitola il paragrafo 40 della terza *Critica*, ossia Kant, *KU*, AA V:293-296. Le opere di Kant verranno citate sempre sulla base dell'edizione della accademia, la cosiddetta *Akademie-Ausgabe* (cui farò riferimento tramite l'abbreviazione AA), ossia: *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Accademia delle Scienze di Berlino (e successive). Berlin, Georg Reimer, poi Walter de Gruyter 1900 e seguenti. I volumi dell'edizione dell'accademia sono riportati in numeri romani seguiti dalla pagina/le pagine in numeri arabi. Utilizzerò le consuete abbreviazioni dei titoli delle opere di Kant che sono in uso nella ricerca scientifica kantiana e possono essere consultate all'interno della rivista «Kant-Studien». Come di consueto, l'unica eccezione sarà nel modo di citare la *Critica della ragion pura* (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781; seconda edizione: 1787 = *KrV*), cui farò riferimento sulla base della paginazione originale della prima edizione del 1781: Kant, *KrV*, A; e della seconda edizione del 1787: Kant, *KrV*, B, seguita dal numero di pagina in numeri romani. Le traduzioni italiane utilizzate saranno di volta in volta menzionate in nota. Le traduzioni sono spesso decisamente modificate sulla base di mie scelte filologiche o interpretative. In questo caso, per la prima *Critica*, cf. I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, introd. e rev. della trad. a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2005. Per la già citata terza *Critica* (ossia: I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*,

si concentra sulla dimensione estetica del significato di senso comune, declinandolo nei termini di gusto (*Geschmack*) o capacità di giudicare estetica (*ästhetische Urteilskraft*).

Gli studi sul significato di senso comune nell'opera di Kant, solitamente, si concentrano sulla sua valenza estetica². Eppure, è proprio nello stesso paragrafo 40 della terza *Critica* che si trova una distinzione cui è necessario prestare maggiore attenzione. La distinzione in questione è quella tra ciò che Kant definisce "senso comune estetico" e il "senso comune logico"³.

Nel mio contributo, a differenza di studi che analizzano il senso comune da un punto di vista estetico, mi concentrerò in particolare sul suo significato "logico". Partendo da un noto suggerimento di Hannah Arendt⁴, proverò a delineare il senso comune nella sua accezione di sano intelletto umano, per mostrare come, sia che si parli di senso comune come gusto, sia che se ne parli in termini di sano intelletto umano, sia la rilevanza pratica del termine che riesce a dare conto della dimensione di comunanza sottesa a entrambe queste prospettive. In tal modo, intendo difendere la tesi secondo la quale il significato dell'aggettivo "comune" presente nell'espressione senso comune, cui Kant si riferisce con il termine tedesco *gemein*, rendendo così il latino *communis*, diventa

Lagarde und Friedrich, Berlin-Libau 1790), presente nel volume quinto dell'edizione dell'Accademia, cf. I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, rev. di V. Verra, introd. di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 1997.

² Per una rassegna della recente letteratura secondaria sull'argomento, cf. F. Rampinini, *La necessità del gusto e il sensus communis kantiano. A partire da alcune recenti letture*, «Con-Textos Kantianos», 9, 2019, pp. 97-122. In Italia, il senso comune in Kant è stato oggetto di studi accurati da parte di, tra gli altri, da Garroni e Marcucci (cf. E. Garroni, *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986; Id., *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla Critica del giudizio di Kant*, Unicopli, Roma 1998; S. Marcucci, *Studi kantiani*, vol. II: *Kant e l'estetica*, Pacini Fazzi, Lucca 1988), e poi da Aportone (A. Aportone, *Le condizioni soggettive comuni della riflessione. Note sui §§ 39 e 40 della Critica della facoltà di giudizio di Kant*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 36, 2018, pp. 143-158); Menegoni (F. Menegoni, *La priori del senso comune in Kant*, «Verifiche», 19, 1990, pp. 13-50). Nella più recente discussione del concetto di senso comune kantiano all'interno dell'attuale dibattito di lingua tedesca, cf. invece J. Kulenkampff, *Vom Geschmacke als einer Art sensus communis. Versuch einer Neubestimmung des Geschmacksurteils*, in A. Esser (Hrsg.), *Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik*, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 25-48; G. Leyva, *Die Analytik des Schönen und die Idee des sensus communis in der Kritik der Urteilskraft*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997; R. Nehring, *Kritik des Common Sense: Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der sensus communis bei Kant*, Duncker & Humblot, Berlin 2010; Z. Zhouhuang, *Der Sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*, de Gruyter, Berlin-Boston 2016.

³ Cf. Kant, *KU*, AA V:295, nota a piè di pagina.

⁴ Cf. in particolare H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago 1982. Trad. it. di P.P. Portinaro, C. Cicogna e M. Vento, *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il melangolo, Genova 2005.

chiaro solo una volta che si sia analizzato il senso comune come "comune, sano intelletto umano" (*gemeiner, gesunder Menschenverstand*), oltre che come gusto. Questa analisi porterà a sottolineare la regolatività normativa della ragione che accomuna senso e intelletto, comune e sano, che diventa palese nell'alto riconoscimento dato da Kant al comune intelletto umano nell'etica (nel suo fungere da pietra di paragone, in situazioni moralmente rilevanti, per giungere alla legge morale).

Nella prima parte della mia analisi mi concentrerò sulla terza *Critica*. Partirò innanzi tutto da alcune distinzioni terminologico-concettuali lì espresse, mi riferirò in secondo luogo ai paragrafi 22 e 29, dove viene introdotto il discorso sulla comunanza del sentire, e prenderò in considerazione, in terzo luogo, il paragrafo 39 e il già citato paragrafo 40. Per concludere la mia argomentazione, nella seconda parte del mio studio mi rivolgerò all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* e al modo in cui Kant tratta in quest'opera del senso comune. Supporterò infine la mia analisi, nella terza e ultima parte del mio studio, con il riferimento ad alcuni passi della *Fondazione della metafisica dei costumi* e della *Critica della ragion pratica*, con l'intento di mettere in luce il significato pratico, al contempo morale e politico, della comunanza insita nel senso comune, tanto come gusto, quanto come sano intelletto umano⁵.

1. IL SENSO COMUNE TRA GEMEINSINN E GESUNDER MENSCHENVERSTAND NELLA TERZA CRITICA

1a. Il senso comune nella terza Critica: alcune distinzioni terminologico-concettuali

Il concetto di senso comune nel dibattito filosofico di lingua tedesca acquista nuova importanza nel diciottesimo secolo grazie soprattutto alla riflessione scozzese e, ovviamente, *in primis*, ai contributi di Shaftesbury e Thomas Reid⁶. Una figura chiave nella storia di questo

⁵ Per una prima ricognizione generale di tutti i luoghi dell'opera di Kant in cui si trovano le espressioni senso comune (*Gemeinsinn*), o anche sano o comune intelletto umano (*gesunder/gemeiner Menschenverstand*), o anche l'espressione, anch'essa usata sinonimicamente, ragione comune umana (*gemeine Menschenvernunft*), cf. R. Nehring, «Menschenverstand, gesunder/gemeiner», in M. Willaschek et al. (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, de Gruyter, Berlin-Boston 2015, pp. 1520-1522.

⁶ Sul ruolo giocato dalle riflessioni filosofiche in lingua inglese e, in particolare, dall'Illuminismo scozzese, all'interno del dibattito di lingua tedesca nel secolo XVIII, cf. M. Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy*, McGill/Queen's University Press, Kingston 1987. In particolare, sul rapporto tra Shaftesbury e Kant, cf. J.-P. Larthomas, *De Shaftesbury à Kant*, Didier, Paris 1985; invece, su quello tra Reid e Kant, cf. E. Brun-Rovet, *Reid, Kant and the Philosophy of Mind*, «The Philosophical Quarterly», 52, 2002, pp. 495-510. Per una trattazione del senso comu-

momento della ricezione filosofica delle idee dalle isole britanniche al continente è quella di Christian Garve, che commenta e traduce dall'inglese al tedesco molti dei testi filosofici essenziali sulla teoria del senso comune⁷.

All'interno di questa cornice storico-concettuale si iscrive la riflessione kantiana sul senso comune presente nella *Critica della capacità di giudizio*. L'appena accennato panorama concettuale di fondo, tuttavia, non deve essere sopravvalutato, nella misura in cui l'analisi di Kant, nel caso specifico della terza *Critica*, è testimonianza di un'espressione filosofica che si vuole nettamente spostare da una teoria generale del sentire e del conoscere verso riflessioni più specifiche di carattere spiccatamente estetico⁸.

Nella terza *Critica*, l'espressione "senso comune" è presente fin dal titolo di alcuni paragrafi, sia nella sua forma tedesca (nel paragrafo 22: *Gemeinsinn*) che in quella latina (nel paragrafo 40: *sensus communis*)⁹. Per capire di che cosa Kant si stia occupando nell'un caso e nell'altro, un chiarimento sul suo utilizzo di questi termini è da premettere. La forma tedesca *Gemeinsinn* viene solitamente usata in due connotazioni diverse: da un lato, senso comune rimanda all'intelletto comune (*gemeiner Verstand*), ossia ad una capacità intrinsecamente implicata nella conoscenza¹⁰. D'altro lato, *Gemeinsinn* rimanda invece a un termine tecnico il cui significa-

ne da un punto di vista sistematico, partendo da considerazioni relative all'Illuminismo scozzese e alla filosofia classica tedesca, cf. E.E. Kleist, *Judging Appearances. A Phenomenological Study of the Kantian sensus communis*, Kluwer, Dordrecht 2000.

⁷ Sul ruolo chiave giocato da Christian Garve in questa operazione, cf. N. Waszek, *Christian Garve als Zentralgestalt der deutschen Rezeption schottischer Aufklärung*, in D. Brühlmeier, H. Holzhey und V. Mudroch (Hrsg.), *Schottische Aufklärung. A Hotbed of Genius*, Akademie Verlag, Berlin 1996, pp. 123-145; F. Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford University Press, Oxford 1995; A. Falduto, *Schottische Aufklärung in Deutschland. Christian Garve und Adam Fergusons Institutes of Moral Philosophy*, in U. Roth und G. Stiening (Hrsg.), *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung*, de Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 33-53.

⁸ Per una trattazione del senso comune all'interno di considerazioni più generali sulla teoria estetica della terza *Critica* e, in particolare, sulla parte relativa al giudizio di gusto, cf. Ch. Fricke, *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*, de Gruyter, Berlin-New York 1990; G. Kohler, *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, de Gruyter, Berlin-New York 1980.

⁹ Il titolo completo del paragrafo 22 è «Die Notwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheil gedacht wird, ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines *Gemeinsinns* als objectiv vorgestellt» [«La necessità dell'accordo universale, che è pensata in un giudizio di gusto, è una necessità soggettiva, che è rappresentata come oggettiva con la presupposizione di un *sensus comune*»] (Kant, *KU*, AA V:239 – miei corsivi); quello del paragrafo 40: «Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis*» [«Del gusto come *sensus communis*»] (Kant, *KU*, AA V:293).

¹⁰ Approfondirò più avanti il tipo di conoscenza che entra qui in gioco.

to è esclusivamente e segnatamente di carattere estetico e corrisponde al termine tedesco *gemeiner [Menschen] Sinn* e all'espressione latina *sensus communis*¹¹. Questa distinzione è espressa in maniera chiara in una nota a piè pagina del paragrafo 40, dove Kant afferma che «si potrebbe chiamare il gusto (= *Geschmack*) *sensus communis aestheticus* e l'umano intelletto comune (= *gemeiner Menschenverstand*) *sensus communis logicus*»¹².

Ricapitolando, allora: il primo, il senso comune estetico, corrisponde al gusto e alla capacità estetica del giudicare (*ästhetische Urteilskraft*) ed è espressione di un sentire comune a tutta la collettività o comunità umana¹³. Questo riferimento comunitario è testimoniato dall'utilizzo che Kant fa dell'aggettivo *gemeinschaftlich* in relazione al senso comune – aggettivo che porta in sé il riferimento diretto alla comunità (*Gemeinschaft*)¹⁴. Nel secondo caso, quello del senso comune logico, che Kant chiama a volte *gemeiner Sinn* (senso comune) ma più spesso comune o sano intelletto umano (*gemeiner/gesunder Menschenverstand*), viene invece evidenziata una dimensione non tanto sentimentale quanto piuttosto conoscitiva. Tuttavia, anche in questo secondo caso, la dimensione comunitaria (*gemeinschaftlich*) è da tenere a mente. Infatti, in entrambi i casi, Kant vuole esprimere terminologicamente ciò che è in comune, ciò che ha una base nel collettivo essere e vivere insieme degli esseri umani.

Come vedremo, allora, in entrambi i casi, sono espressamente da sottolineare questi aspetti della comunanza e dell'avere in comune, in una comunità umana, sia che si parli del senso comune in termini estetici, sia che si faccia riferimento al suo esser collocato ad un più ampio livello comunicativo o in relazione alla conoscenza. Questo aspetto della comunanza farà sì che la distinzione tra i due piani menzionati, tra estetica e teoria comunicativa, sia molto meno netta di quel che sembri a prima vista. È questo che intendo mostrare nella mia analisi, discostandomi, così facendo, dai suggerimenti avanzati finora nella critica kantiana¹⁵.

¹¹ Cf. S. Nachtsheim, «Gemeinsinn», in Willaschek et al. (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, cit., pp. 746-748.

¹² Kant, *KU*, AA V:295, nota.

¹³ Sul senso comune come Senso (*Sinn*) e gusto, cf. J. Rivera de Rosales, *Relation des Schönen (§§10-17), Modalität des Schönen (§§ 18-22)*, in I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von O. Höffe, Akademie Verlag, Berlin 2008, pp. 73-90: pp. 88-89.

¹⁴ Sul significato di "comunitario" del senso comune come una competenza "intersoggettiva" (ossia condivisa da tanti esseri umani) o "intra-soggettiva" (ossia reperibile in un individuo), cf. in particolare Ch.H. Wenzel, *Gemeinsinn und das Schöne als Symbol des Sittlichen*, in R. Hiltcher, S. Klingner und D. Süß (Hrsg.), *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants Kritik der Urteilskraft*, Duncker & Humblot, Berlin 2006, pp. 125-139: p. 128.

¹⁵ Come il già citato studio di Nachtsheim, «Gemeinsinn», cit., pp. 746-748.

1b. Dalla dimensione “comunitaria” a quella “pratica” del senso comune nella terza Critica

Per far ciò, è bene iniziare dal ruolo del senso comune (*Gemeinsinn*) nella terza *Critica* e, precisamente, dal modo in cui Kant lo caratterizza nel paragrafo 22 della *Critica della capacità di giudizio*.

All'interno dell'esposizione del giudizio di gusto, Kant fa riferimento alla necessità di presupporre un accordo universale tra coloro i quali o le quali esprimono tal giudizio. Questa necessità, egli nota, nonostante non possa esser altro che di tipo meramente soggettivo (poiché il giudizio non si basa su concetti e, di conseguenza, in base alla deduzione della prima *Critica*, non si può basare su una conoscenza oggettiva), è tuttavia rappresentata come se fosse una necessità di tipo oggettivo grazie al riferimento al *Gemeinsinn*, il senso comune. Kant scrive a tal proposito:

In tutti i giudizi coi quali dichiariamo bella una cosa, noi non permettiamo a nessuno di essere di un altro parere, senza fondare tuttavia il nostro giudizio su concetti, bensì soltanto sul nostro sentimento, che poniamo a fondamento del giudizio non in quanto sentimento privato [*Privatgefühl*], bensì in quanto collettivo [*gemeinschaftlich*]¹⁶.

Il primo elemento che contraddistingue il senso comune è, quindi, il suo essere un “senso”. *Sinn* (senso) è la parola usata da Kant per riferirsi anche a uno qualsiasi dei cinque sensi, ma è poi anche il termine che esprime in maniera più generale gli aspetti legati alla *Sinnlichkeit*, la sensibilità, che è la facoltà caratterizzata dalla ricettività degli elementi sensibili dal mondo esterno sotto forma di intuizioni.

A questa sfera sensibile, com'è noto, Kant contrappone la sfera intellettuale del *Verstand* (intelletto)¹⁷. Il senso comune è, quindi, in conclusione, definito, nel passo precedente, come un modo di declinare il sentire, come un particolare tipo di capacità del sentimento (*Gefühl* nei termini di un *Gefühlsvermögen*), che non è privato e riconducibile solo al singolo individuo, ma che, anzi, nella sua soggettività, acquista una dimensione collettiva legata alla comunanza del sentire della comunità degli esseri umani. Da questa caratteristica deriva la peculiarità del senso comune di essere un sentimento in un certo qual modo comunitario (come scrive Kant: *ein gemeinschaftliches Gefühl*), sul quale si fonda la pretesa di chi giudica qualcosa come bello di non ammettere che ci sia un'opinione contraria alla propria da parte di un altro membro della comunità umana.

Tuttavia, Kant non trascura la palese obiezione che si pone a un tal modo di rappresentare un giudizio che è solo all'apparenza necessariamente oggettivo, ma la cui necessaria validità è, in realtà, ovviamente opinabile, nella misura in cui esso non si basa su concetti dell'intelletto (come, ripeto, era stato reso necessario dalle analisi della Deduzione nella prima *Critica*). La domanda quindi si pone: da che cosa può far derivare Kant la pretesa di chi giudica di non concedere ad altri e altre giudicanti di essere di parere diverso? In altre parole: come si può «giustificare giudizi che contengono un dovere [*Urteile, die ein Sollen enthalten*]» il quale deriva dal fatto che «questo senso comune non dice che ognuno si accorderà, ma che si deve accordare col nostro giudizio»¹⁸?

La terminologia qui scelta non lascia spazio a dubbi: chiamando in causa il termine dovere (*Sollen*), Kant fa venire alla luce in tutta la sua chiarezza il legame tra piano estetico e morale presente nel senso comune¹⁹. A tal proposito, continua:

Il senso comune [*Gemeinsinn*] [...] è una mera norma ideale [*eine bloÙe idealische Norm*], presupponendo la quale un giudizio che si accordi con essa, e il piacere per l'oggetto che ha trovato espressione nel giudizio medesimo, si potrebbero, a ragione, elevare a regola [*Regel*]. Poiché il principio, preso anche solo soggettivamente, ma come soggettivamente universale (un'idea necessaria ad ognuno), potrebbe esigere, per ciò che riguarda l'unanimità [*Einhelligkeit*] di diversi giudicanti, l'approvazione universale [*allgemeine Beistimmung*], come un principio oggettivo (a condizione soltanto che si avesse la certezza di aver sussunto in maniera corretta)²⁰.

Il senso comune viene ulteriormente caratterizzato nei termini di una istanza normativa, anche se esclusivamente ideale, che dà conto della regola secondo cui un giudizio fondato su di esso suppone la percezione di un piacere in ciascun senziente e, quindi, presuppone un accordo unanime tra i diversi membri della comunità giudicante che approvino universalmente il giudizio e sentano al contempo, soggettivamente, pari piacere nei confronti dell'oggetto giudicato bello.

Che ciò avvenga non viene ancora messo in dubbio da Kant, che ritiene addirittura che «ciascuno si deve accordare» nel giudizio. Tuttavia, egli non dimostra, a questo punto della sua argomentazione, come si faccia a giustificare il riferimento ad un'istanza normativa di questo tipo, ossia, come si possa parlare di un dovere

¹⁶ Kant, *KU*, § 22, AA V:239.

¹⁷ Sulla distinzione tra le facoltà e le caratteristiche delle facoltà kantiane, cf. A. Falduto, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, de Gruyter, Berlin-Boston 2014.

¹⁸ Kant, *KU*, § 22, AA V:239.

¹⁹ Cf., a tal proposito, B. Recki, *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Klostermann, Frankfurt am Main 2001.

²⁰ Kant, *KU*, § 22, AA V:239.

dell'accordo unanime del sentimento di ogni essere senziente in grado di giudicare sul bello. In altre parole, qui la normatività è solo presupposta²¹. Si dovrà aspettare il paragrafo 29 per sciogliere questo nodo argomentativo e trovare la giustificazione dell'esistenza di questa ideale istanza normativa.

1c. Senso comune estetico e sano intelletto umano nella terza Critica

È all'interno dell'analisi del modo di giudicare sul sublime della natura che Kant chiarisce l'impianto normativo del senso comune, notando, innanzi tutto, come vi sia «un'infinità di cose della bella natura per le quali esigiamo l'unanimità [*Einstimmigkeit*] del giudizio col nostro, e, senza molto ingannarci, possiamo anche aspettarlo»²². Innanzi tutto, l'attesa di un accordo è, a detta di Kant, giustificata nel caso del bello. Tuttavia, Kant aggiunge, più complesso è il caso del sublime, dove l'accordo diventa meno immediato, a causa di una necessaria cultura della facoltà conoscitiva per apprezzare il sublime stesso, oltre che una necessaria attivazione di un certo tipo nel sentire²³. Eppure, anche nel caso del sublime, così come avviene nel bello, nel giudicare ci si aspetta e, addirittura, si esige una disposizione comune al sentire. È il momento di giustificare le ragioni sulle quali si basa un'attesa unanimità tanto nel bello quanto nel sublime²⁴. Per farlo, Kant ritiene sensato partire dal caso più complicato, quello del giudizio sul sublime:

Se il giudizio sul sublime della natura (più che quello sul bello) esige una certa cultura, esso non è prodotto originariamente dalla cultura stessa, né è introdotto nella società da una semplice convenzione, ma ha il suo fondamento nella natura umana, in qualcosa che si può supporre ed esigere da ognuno, insieme con il sano intelletto [*der gesunde Verstand*], vale a dire nella disposizione al sentimento per le idee (pratiche), cioè al sentimento morale [*Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen / Anlage zum moralischen Gefühl*]²⁵.

In questo passo, la distinzione tra due diverse sfumature della presupposizione di una dimensione intersoggettiva e di comunanza tra senso e intelletto diven-

ta palese. Sono nominati entrambi: *da un lato, il sano intelletto umano come una predisposizione collettivamente condivisa di tipo proposizionale e cognitivo rispetto al giudicare; dall'altro, il senso comune propriamente detto, come una disposizione anch'essa collettivamente condivisa, sempre rispetto al giudicare, ma stavolta basata su una comunanza emotiva che viene rivolta alla moralità*. Ciò che accomuna le due specificazioni di sano intelletto e senso comune propriamente detto è la comunanza consensuale che entrambi rendono possibile, e che è presupposta e sottesa tanto nel giudizio di gusto sul bello, quanto nel giudizio sul sublime²⁶.

La spiegazione finale e la giustificazione di questa normatività e unanimità si trova nel paragrafo 40 della terza *Critica*, dove Kant tira le fila delle sue riflessioni sul senso comune nei termini di un senso cui è lecito rivendicare la pretesa di una obbligatorietà intersoggettiva.

In tal caso, Kant si concentra innanzi tutto sul significato estetico del senso comune come sinonimo di gusto, conferendo invece al sano intelletto umano un'attenzione secondaria.

Nel voler procedere ad una dimostrazione dell'esistenza del senso comune, Kant opera in maniera completamente opposta rispetto alla tradizione, che aveva sempre dato per scontato l'esistenza del senso comune e, sulla base di essa, aveva poi giustificato la pretesa di validità intersoggettiva dei giudizi estetici. Al contrario, Kant intende piuttosto vagliare la plausibilità di una simile capacità e, successivamente, dimostrare la correttezza e la necessità di questa presupposizione²⁷.

Innanzitutto, il senso comune deve dare conto della possibilità della comunicabilità delle percezioni sensoriali, che non può essere data per scontata nella misura in cui le percezioni sono, per natura, essenzialmente individuali. Solo il riferimento al sentire in termini morali, a detta di Kant, riesce a fornire la chiave per risolvere il problema che ci si è presentato fin dal paragrafo 22. Il sentire morale e, allo stesso modo, la disposizione ad apprezzare il sublime, sono entrambi presupposti nella realtà stessa della ragion pratica secondo i modi in cui la possibilità della sua esistenza viene chiarita da Kant nella seconda *Critica* attraverso l'introduzione della dottrina del fatto della ragione. Nel sublime si assiste a ciò che veniva già chiarito nel caso della legge morale, davanti alla cui maestà la parte sensibile dell'essere umano risponde in maniera univoca attraverso il sentimento di rispetto, che umilia la parte animale dell'essere umano e, al contempo, lo eleva con una forma di piacere lega-

²¹ Cf. Kant, *KU*, § 22, AA V:239-240.

²² Kant: *KU*, § 29, AA V:264.

²³ Cf. Kant: *KU*, § 29, AA V:264-265.

²⁴ La storia del concetto di senso comune in termini estetici inizia almeno da Aristotele e Cicerone e arriva a Kant attraverso Shaftesbury. Vedi a tal proposito T.M. Katharina, *Der Begriff des sensus communis in Kants Kritik der Urteilskraft. Eine historische und systematische Analyse*, Dissertation, Zürich 2002.

²⁵ Kant: *KU*, § 29, AA V:265.

²⁶ Cf. Kant: *KU*, § 29, AA V:265-266.

²⁷ Cf. G. Kohler, *Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie* (§§ 39-42), in Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von Höffe, cit., pp. 127-140: pp. 133-134.

ta alla percezione della propria natura razionale²⁸. Così come, davanti al dovere, ciascun individuo prova rispetto, e questo sentimento di rispetto accompagna necessariamente la legge della ragione universalmente presente in ciascun essere umano, in maniera simile viene declinata una reazione sentimentale, che è universalmente presente in ciascun individuo davanti al bello e al sublime.

La dimensione del sentire in termini morali viene tuttavia accompagnata anche da precise condizioni gno-seologiche. Le due dimensioni, teoretica e pratica, sono tra loro interconnesse, come ci è dato vedere alla fine del paragrafo 39 della terza *Critica*, dedicato alla «comunicabilità di una sensazione [*Mitteilbarkeit einer Empfindung*]». In tal luogo, Kant nota che il piacere nei confronti del bello

deve necessariamente fondarsi in ognuno sulle stesse condizioni, perché sono le stesse condizioni soggettive della possibilità di una conoscenza in generale, e la proporzione di queste facoltà conoscitive, che è richiesta dal gusto, è richiesta anche dal comune e sano intelletto [*gemeiner und gesunder Verstand*], che si può supporre in ciascun essere umano. Perciò, a chi giudica in fatto di gusto (sempre che abbia una giusta coscienza del suo giudizio, e non prenda la materia per la forma, l'attrattiva per bellezza) è lecito pretendere [*ansinnen*] in ogni altra persona la finalità soggettiva, ossia il piacere per l'oggetto, e considerare il suo sentimento come universalmente comunicabile, e ciò senza l'intermediazione dei concetti [*allgemein mitteilbar und zwar ohne Vermittlung der Begriffe*]²⁹.

Il gusto ha, dunque, questo elemento in comune con il «comune e sano intelletto umano»: il fatto di presupporre condizioni soggettive universalmente valide, che garantiscono una base di comunicabilità universale che non necessita ancora dell'intermediazione di concetti. Questo significa che l'essere umano basa la propria conoscenza, che è la conoscenza di un mondo condiviso con tutti gli altri esseri umani, su delle presupposizioni o, in termini più precisamente kantiani, su delle condizioni di possibilità del conoscere in generale, che sono, ovviamente, ricordando quanto Kant dice all'inizio della *Critica della ragion pura* nell'*Estetica trascendentale*, le forme delle intuizioni sensibili dello spazio e del tempo. Queste stesse forme delle intuizioni sensibili – ancor prima di diventare conoscenza vera e propria, quindi ancor prima che sia chiamata in causa la capacità dell'intelletto di codificare il mondo attraverso le sue regole e i suoi

concetti – fanno condividere agli esseri umani un mondo spazio-temporale, in cui gli esseri umani stessi codificano se stessi e gli oggetti sulla base di elementi sensibili ancora non verbali; o meglio: è proprio un sentire primitivo, una sorta di capacità autonoma, che accompagna di volta in volta l'attività morale e conoscitiva e il ritrovarsi degli esseri umani nel mondo e tra loro stessi³⁰.

Se leggiamo le considerazioni sul senso comune del paragrafo 40 sulla base di questi assunti, faremo un grosso passo avanti per comprendere il funzionamento del sano intelletto umano e del senso comune estetico. Un sentire comune primitivo alla base delle intuizioni sensibili (ovvero, un comune orizzonte spazio-temporale e una comunanza del sentire, primariamente morale) è la primitiva dimensione normativa che fornisce all'essere umano un mondo condiviso con altri esseri umani, i quali percepiscono tutti allo stesso modo, pre-gno-seologicamente e moralmente, ossia si trovano in un comune orizzonte di sensatezza pratica e spazio-temporale. Sulla base di questo sentire comune si innesta un senso comune più alto, che è tanto il senso comune del sentire l'esteticamente rilevante come bello, quanto il senso comune come sano intelletto umano, informato logicamente della possibilità di passare dalla comunanza di un mondo sensibile condiviso all'espressione verbale, proposizionale e intellettuale di quello stesso mondo; in altre parole, alla possibilità di comunicare. Questo avviene grazie alla comunanza di un mondo condiviso, che era, prima, solo la datità sensibile e pre-concettuale nello spazio e nel tempo.

Se questa mia lettura è corretta, diventa ora più semplice interpretare il paragrafo 40, «Del gusto nei termini di un tipo di *sensus communis*», in cui Kant menziona il senso comune tanto nella sua dimensione propria di capacità sensibile-sensoriale di condizione di possibilità di un mondo condiviso, quanto nella sua caratterizzazione impropriamente chiamata «senso» ma in realtà più correttamente definita come sano intelletto umano, quindi come quella capacità del conoscere, ma anche del sentire in maniera appropriata in situazioni moralmente rilevanti, ancora non meglio definita, ad uno stato assai primitivo.

Per chiarire entrambi tali significati di senso comune, Kant parte innanzi tutto dalla considerazione della poca appropriatezza di utilizzare la parola senso (*Sinn*), come tuttavia spesso si fa in maniera disinvolta, per riferirsi ad alcune caratterizzazioni sottese all'attività conoscitiva umana. Egli nota:

²⁸ Su questi temi e, in particolare, sulla dottrina del fatto della ragione, cf., tra i numerosi studi, almeno le precise e chiare considerazioni a proposito avanzate da S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994, e l'ultimo capitolo di Falduto, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, cit., pp. 204-240.

²⁹ Kant: *KU*, § 39, AA V:292-293.

³⁰ Il termine «primitivo», da me usato qui e nel prosieguo dell'analisi, come si vedrà, intende discostarsi dall'uso che ne fa Ginsborg nei suoi studi. Cf. H. Ginsborg, *The Normativity of Nature. Essay on Kant's Critique of Judgement*, Oxford University Press, Oxford 2015.

Spesso si dà alla capacità di giudizio, quando non si bada tanto alla riflessione da cui proviene quanto al suo semplice risultato, il nome di senso [*Sinn*], e si parla di un senso della verità, di un senso della decenza, di un senso del giusto, e via discorrendo; sebbene si sappia, o almeno ragionevolmente si dovrebbe sapere, che non è in un senso che tali concetti possono aver sede, e che ancor meno un senso è capace di esprimere regole universali; ma che invece non potremmo mai concepire una rappresentazione della verità, del decoro, della bellezza o della giustizia, se non potessimo elevarci al di sopra dei sensi a facoltà di conoscere superiori³¹.

Il punto da tenere a mente è quello, prima richiamato, della differenza tra parte sensibile (*Sinnlichkeit*) e parte intellettuale (*Verstand*) nell'essere umano. La parte sensibile è espressione di ricettività e non arriva, presa in sé sola, alla conoscenza, ma si limita piuttosto alla dati- tà del mondo in cui l'essere umano vive, che è il primo stadio del mondo umano in quanto mondo dei fenomeni che possiamo poi conoscere e in cui declineremo infine la nostra attività. Questo primo mondo è il mondo che iniziamo a mettere in comune, semplice espressione trascendentale del possibile dell'attività umana di conoscenza in genere: è un prerequisito necessario del mondo, ma non ancora il mondo plasmato dalla forma dell'intelletto. La dati- tà sensoriale viene tuttavia codificata immediatamente attraverso forme umane intellettuali: l'intelletto cui far riferimento è, in tal caso, ancora un semplice intelletto "rozzo", che non è connotato in termini dispregiativi o negativi (quindi, come dice Kant, non un intelletto volgare), ma rozzo esclusivamente in quanto caratterizzato dalla mancanza di cultura e di qualsiasi tipo di perfezionamento:

Il comune intelletto umano [*der gemeine Menschenverstand*], che, in quanto semplice sano intelletto (non ancora coltivato) [*bloß gesunder – noch nicht kultivierter – Verstand*], si riguarda come il minimo che si possa sempre aspettare da chi aspiri al nome di essere umano, ha anche perciò il non lusinghiero onore di ricevere il nome di senso comune [*Gemeinsinn*] (*sensus communis*), in modo tale che con la parola comune [*gemein*] (non soltanto nella nostra lingua, che in questo caso è veramente equivoca, ma anche in parecchie altre), s'intende il volgare [*vulgar*], ciò che si trova ovunque, e che non è affatto né un merito né un privilegio possedere³².

Kant sottolinea la completa neutralità dell'aggettivo comune (*gemein*), che, ripeto, non implica alcuna connotazione dispregiativa: il comune intelletto è semplicemente un intelletto sano, l'intelletto di un essere umano

che, in quanto tale, possiede una capacità intellettuale non ancora formata.

Continuando ad analizzare il passo si riesce, infine, a rinvenire la caratteristica che maggiormente esplica la sanità mentale dell'intelletto, che è quella di essere comune nel senso di 'comunitaria':

Per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso comunitario [= che abbiamo in comune, *die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes*], cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto a priori del modo di rappresentare di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso, e per evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive; illusioni che avrebbero una influenza dannosa sul giudizio³³.

È a questo punto che la dimensione essenziale del mondo che gli esseri umani hanno in comune viene introdotta attraverso il richiamo alla sensatezza di pensare alle nostre rappresentazioni come rappresentazioni condivise a causa di un principio comunitario razionale di accettazione dell'altro: rappresentandoci il mondo, non ci poniamo nella condizione di superiorità di chi ha un accesso privilegiato alle rappresentazioni, ma siamo pronti a metterci nella posizione di un qualsiasi altro essere umano, ritendendo che anche l'altro o l'altra, in quanto umani, condividano con noi un modo di sentire che non cambia da soggetto a soggetto e unifica, piuttosto, tutti gli esseri umani, accomunando ciascuno di essi – proprio così come avviene per il modo comune in cui ciascun essere umano, sul lato della sensibilità, reagisce davanti alla legge morale della ragione. L'essere umano, in quanto portatore di un sano intelletto, non cade in una sorta di malato solipsismo psicologico o intellettuale, ma, appunto, in maniera sana, pensa alla propria esistenza e al proprio mondo come ad una esperienza e ad un mondo condiviso da altri soggetti di esperienza. Egli pensa, in altre parole, all'umanità e al suo esserne parte.

Il dovere da cui dipende questa presa di coscienza delle rappresentazioni umane condivise e di un mondo che abbiamo in comune è il dovere nei confronti dell'umanità: ciascun essere umano è, tramite l'espressione della propria razionalità, al di là (e al di sopra) della natura fisica, ed è questa sua ragione che gli richiede di universalizzare, andando oltre i pregiudizi e l'arroganza di avere un sentire e un accesso privilegiati al mondo. Nella sua connotazione legislatrice, la ragione trova espressione in qualsiasi essere umano in quanto attività universale. Reagire in termini sentimentali

³¹ Kant: *KU*, § 40, AA V:293.

³² Kant: *KU*, § 40, AA V:293.

³³ Kant: *KU*, § 40, AA V:293.

li nei confronti della ragione implica l'universalità del funzionamento della legge morale, espressione della razionalità nell'umano, sull'umanità sensibile: in ciò consiste la comunità umana del sentire. Questo è il sentire comune cui corrisponde un sano intelletto umano, ossia la dimensione dell'universale modo di percepire sensorialmente cui viene applicata l'universalità dell'azione intellettuale in potenza e ancora non coltivata. All'attività universale della ragione nella sua legislatività morale corrisponde allora una passività universale del percepire la legge alla maniera di un sentimento di rispetto. Estendendo la forma dell'attività mentale del sentire e del conoscere a quella del giudicare, arriviamo alla comunità del giudicare:

Ciò avviene quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, e coi loro giudizi possibili piuttosto che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ciascuno di loro, astruendo soltanto dalle limitazioni che sono attinenti in modo contingente al nostro proprio giudizio: il che si ottiene rigettando dal nostro stato rappresentativo tutto ciò che è materia, cioè sensazione, e portando unicamente l'attenzione sulle proprietà formali della nostra rappresentazione o del nostro stato rappresentativo. Ora, questa operazione sembrerà forse troppo artificiosa perché possa essere attribuita alla facoltà che chiamiamo senso comune [*der gemeine Sinn*]; ma essa pare così quando è espressa in formule astratte; in se stesso non v'è niente di più naturale che l'astrarre dalle attrattive e dall'emozione, quando si cerca un giudizio che deve servir da regola universale³⁴.

Il senso comune è, in questo caso, una primitiva capacità che rimarrebbe sempre e in ogni caso presente, anche se operassimo un processo di completa astrazione della nostra particolarità nel mondo, la nostra capacità primitiva di esser genericamente situati spaziotemporalmente, il nostro avere sempre necessariamente un mondo che condividiamo con tutti gli altri esseri razionali. La comunanza del senso non esprime la sua rozzezza, ma piuttosto il suo far luce sulla nostra appartenenza comunitaria al genere umano, come naturale appartenenza ad un mondo che, (a) in quanto sensibile, ha uno spazio e una durata e, (b) in quanto intellettuale, viene giudicato su basi proposizionali. Usando reminiscenze wittgensteiniane, si potrebbe così rimandare all'insensatezza (o, riprendendo il linguaggio kantiano: insania) della privatezza del nostro rappresentarci il mondo come se fosse una rappresentazione solo nostra ed esprimere ciò che in esso avviene come se fosse proposizionalmente sensato farlo in un linguaggio privato in cui esprimiamo giudizi intelligibili a nessun'altra

persona. È per questo che Kant, nonostante nel titolo di questo paragrafo 40 dica di voler parlare del senso comune dal punto di vista della sua valenza estetica, finisce tuttavia per approfondire anche, al contempo, la valenza più generale del senso comune come sanità intellettuale, venendo così ad affrontare non solo il suo senso nella dimensione di sensibilità ed estetica, ma anche il suo essere espressione primitiva del conoscere e di una dimensione intellettuale.

È da questo punto di vista che si devono prendere in considerazione le tre note "massime dell'intelletto umano comune" [*Maximen des gemeinen Menschenverstandes*], che non costituiscono una parte a sé «della critica del gusto, ma possono servire alla spiegazione dei suoi principi», e che sono enunciate al paragrafo 40 e poi ripetute in altre opere (ad esempio, nella "Risposta alla domanda: che cos'è Illuminismo?" o nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*), ossia:

- 1) pensare da sé;
- 2) pensare mettendosi al posto degli altri;
- 3) pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso³⁵.

Come Kant osserva, si tratta di massime che ci permettono di rendere la nostra azione umana sempre più precisa espressione della nostra autonomia in quanto esseri razionali. Mentre la prima massima esprime il modo di pensare in maniera coerente, così che la nostra ragione sia vittoriosa sui pregiudizi e sulla superstizione, grazie all'illuminismo [*Aufklärung*]³⁶, la seconda si riferisce invece non tanto alla facoltà conoscitiva, quanto piuttosto al "modo di pensare" [*Denkungsart*] e di fare della conoscenza un uso appropriato. Ne segue che

un essere umano, per quanto siano piccoli in lui la capacità e il grado delle doti naturali, mostrerà di avere un modo di pensare allargato, quando si elevi al disopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, tra le quali tanti altri sono come impigliati, e rifletta sul proprio giudizio da un punto di vista universale [*aus einem allgemeinen Standpunkt*] (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri)³⁷.

Nonostante la terza massima, che sottolinea l'idea di coerenza da raggiungere e mantenere, abbia spesso un ruolo privilegiato³⁸, è soprattutto questa seconda massima del comune intelletto umano che esprime, in manie-

³⁴ Kant: *KU*, § 40, AA V:294.

³⁵ Kant: *KU*, § 40, AA V:294.

³⁶ Cf. Kant: *KU*, § 40, AA V:294.

³⁷ Kant: *KU*, § 40, AA V:295.

³⁸ Cf. Kant: *KU*, § 40, AA V:295.

ra accurata, l'idea di senso comune come istanza normativa ideale, che si basa sul dovere di prendere il posto di ciascun'altra persona e assumere un punto di vista universale nel giudicare, in quanto il giudicare si indirizza a un mondo condiviso degli esseri umani e rimanda ad una comunità comunicativa³⁹.

Le precedenti osservazioni accompagnano Kant alla fine del suo ragionamento, in cui tira le fila ritornando a una differenziazione non solo terminologica, ma piuttosto anche sostanziale, tra il senso comune propriamente detto, che è il gusto, e il senso comune impropriamente detto, che sarebbe meglio definire sano intelletto umano: «Il gusto [*Geschmack*] potrebbe esser chiamato *sensus communis* con più ragione che il sano intelletto [*der gesunde Verstand*] [...] e spetta alla facoltà estetica di giudizio [*ästhetische Urteilskraft*] piuttosto che a quella intellettuale [*intellektuelle*] il nome di senso comune [*gemeinschaftlicher Sinn*]»⁴⁰.

Questa essenziale distinzione viene ripetuta anche nella nota a piè pagina, in cui si introduce una ulteriore precisazione tramite una terminologia latina: «Si potrebbe chiamare il gusto [*Geschmack*] *sensus communis aestheticus*, e l'umano intelletto comune [*gemeiner Menschenverstand*] *sensus communis logicus*»⁴¹. Questi due passi, che fanno luce in maniera accurata sulla distinzione tra senso comune come sano intelletto e senso comune come gusto, erano stati da Kant finora affrontati in maniera solo indiretta. Attraverso queste precisazioni, Kant arriva a rendere chiara la distinzione, nella comunanza del mondo degli esseri umani, di una caratteristica sensibile e di una caratteristica intellettuale. Gli esseri umani hanno in comune un mondo aperto dal modo comune di sentire, che viene da loro vissuto in maniera condivisa attraverso un comune pensare al (e conoscere il) mondo stesso.

La descrizione dei due stadi, ossia il primo, quello della comunanza della risposta emotiva del sentire⁴²; e il secondo, quello dell'unanimità del modo di comunicare i pensieri – questa descrizione, dicevamo, sembra fare terminologicamente eco alla prima *Critica*⁴³. Ma è

poi il linguaggio della terza *Critica* che arriva a concludere la trattazione:

Solo nel caso in cui l'immaginazione in libertà risveglia l'intelletto, e questo, a sua volta, senza ricorrere ai concetti, pone l'immaginazione in un gioco regolare [*ein regelmäßiges Spiel*], in quel caso allora si comunica la rappresentazione [*Vorstellung*] non come pensiero [*Gedanke*], ma piuttosto come un sentimento interno dello stato finale dell'animo [*inneres Gefühl eines zweckmäßigen Zustandes des Gemüts*]. Il gusto è perciò la facoltà di giudicare a priori la comunicabilità [*Mittelbarkeit*] dei sentimenti, che son legati con una data rappresentazione [*Vorstellung*] (senza la mediazione di un concetto [*ohne Vermittlung eines Begriffs*]). Se si potesse ammettere che la semplice comunicabilità universale [*allgemeine Mittelbarkeit*] del proprio sentimento debba già in sé implicare per noi un interesse (ciò che, per altro, non si ha il diritto di concludere dalla conformazione di una capacità di giudicare semplicemente riflettente), si potrebbe spiegare perché il sentimento nel giudizio di gusto è attribuito a ciascuno allo stesso tempo come un dovere⁴⁴.

L'interesse cui Kant fa qui riferimento è l'interesse della ragione ad essere di per sé pratica: la comunanza che sta alla base del senso comune estetico e logico, ossia del gusto e del sano intelletto, è una comunanza basata non solo sulla loro necessità di fronteggiare l'assenza di regola, alla quale il gusto e il sano intelletto devono far fronte nel processo di universalizzazione, ma primariamente ed essenzialmente su un ordine pratico, su una normatività di tipo etico che si rifà alla destinazione morale dell'essere umano.

È a questa sensatezza del mondo che gli esseri umani hanno in comune che ci si deve rivolgere per palesare la forma più evidente della comunanza insita nel senso comune come gusto e sano intelletto, e per far ciò è necessario passare ora alla trattazione kantiana del senso comune nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, che riprende la dimensione della pragmatica della ragione declinandola nei termini dell'impresa dell'Illuminismo.

2. SENSO COMUNE E SANO INTELLETTO UMANO NELL'ANTROPOLOGIA DAL PUNTO DI VISTA PRAGMATICO

L'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, pubblicata nel 1798⁴⁵ risale a lezioni che Kant tenne dal

³⁹ Sulla seconda massima del sano intelletto e la sua connessione con l'idea di umanità, cf. B. Recki, *Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks* (§§ 55-60), in Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., pp. 177-196: p. 195. Come è già stato fatto notare, questo passo sviluppa, oltre al concetto di giudizio estetico riflettente, anche quello di un giudizio riflettente in generale, e, nel farlo, dimostra una specifica affinità dell'estetica con la morale, oltre a fornire niente meno che una pragmatica normativa della ragione e, di conseguenza, un vero e proprio caposaldo della teoria dell'Illuminismo (cf. Kohler, *Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen*, cit., pp. 127-140: p. 135).

⁴⁰ Kant: *KU*, § 40, AA V:295.

⁴¹ Kant: *KU*, § 40, AA V:295, nota.

⁴² Cf. Kant: *KU*, § 40, AA V:295.

⁴³ Cf. Kant: *KU*, § 40, AA V:295.

⁴⁴ Kant: *KU*, § 40, AA V:296. Su questo punto, cf. Nachtsheim, «Gemeinsinn», cit., pp. 746-748.

⁴⁵ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Nicolovius, Königsberg 1798, citato secondo l'edizione dell'Accademia (AA VII:117-

semestre invernale del 1772/1773 e fino al 1795/1796. L'intento di Kant era quello di fare dell'antropologia, per la prima volta negli studi universitari, «una vera e propria disciplina accademica»⁴⁶. Secondo Kant, il principale vantaggio dell'antropologia è quello di impartire una conoscenza che renda il giovane accademico saggio per il mondo. Nonostante la vicinanza della disciplina dell'antropologia kantiana con la tradizione della psicologia empirica di lingua tedesca, un altro fattore che ha certamente giocato un ruolo rilevante è quello dell'Illuminismo scozzese, con la sua proposta di dedicare all'essere umano un'indagine di tipo scientifico, allo stesso modo in cui Newton proponeva di analizzare la natura: la natura umana, in quanto essa stessa natura, deve essere ugualmente analizzata sotto la lente della nuova metodologia scientifica⁴⁷.

È all'interno di questa costellazione di pensiero che incontriamo le riflessioni più composite e strutturate dedicate da Kant al senso comune in generale, tanto nella sua accezione di comune o sano intelletto umano quanto in quella estetica di gusto.

Nei paragrafi dell'*Antropologia* in cui Kant menziona il senso comune logico si registra un atteggiamento duplice da parte dell'autore: da un lato, come abbiamo visto in precedenza nella terza *Critica*, Kant intende il senso comune in termini di efficace e primitiva forma di apertura intellettuale al mondo; d'altro lato, tuttavia, nota ancora una volta come il termine "senso" (*Sinn*) sia poco appropriato per esprimere la componente di una capacità di conoscenza intellettuale e, soprattutto, mette in evidenza i problemi legati ad una capacità definibile in maniera solo vaga, e la possibilità di perdersi in una rischiosa infatuazione entusiastica nei confronti di una facoltà poco affidabile⁴⁸. È paradigmatica, in questo sen-

so, la definizione che Kant ne dà all'inizio dell'opera, al paragrafo 6:

Se si giudicano gli esseri umani secondo la loro capacità di conoscere (cioè secondo l'intelligenza) bisogna distinguere tra quelli in cui si deve riconoscere il senso comune [*Gemeinsinn*] (*sensus communis*) – che in verità non è "volgare" [*gemein* (*sensus vulgaris*)] – e le persone di scienza [*Leute von Wissenschaft*]. I primi sono abili nei casi dell'applicazione delle regole (*in concreto*), i secondi le conoscono di per sé e prima della loro applicazione (*in abstracto*). L'intelletto [*Verstand*], che appartiene alla prima facoltà del conoscere, viene chiamato sano intelletto umano [*gesunder Menschenverstand*] (*bon sens*); il secondo, mente vivace [*heller Kopf*] (*ingenium perspicax*). È singolare che ci si rappresenti il primo, che solitamente viene considerato esclusivamente come una facoltà pratica della conoscenza, non solo come qualcosa che può fare a meno della cultura, ma che anzi [lo si presenti come se] la cultura stessa possa addirittura danneggiarlo, nel caso in cui non venga praticata in maniera corretta, e che lo si esalti fino ad un entusiasmo eccessivo [*Schwärmerei*] e lo si consideri una miniera di tesori nascosti nel profondo dell'animo, anche fino al punto da considerare il suo verdetto, similmente ad un oracolo (il genio di Socrate), come più affidabile di tutto ciò che la conoscenza scientifica conquistata attraverso gli studi possa offrire⁴⁹.

La problematicità del sano intelletto umano è, allora, evidente, soprattutto se considerato nella sua tendenza a poter diventare corrotto e tendente all'errore, come intelletto volgare. Tuttavia, Kant aggiunge che questo non avviene di regola, e che, anzi, l'intelletto comune ha in sé vari aspetti positivi che, in particolari circostanze, lo rendono addirittura più affidabile rispetto all'intelletto coltivato alla conoscenza scientifica:

Una cosa è certa: quando la soluzione di un problema si fonda su regole generali e innate dell'intelletto (il cui possesso prende il nome di ingegno naturale [*Mutterwitz*]), è meno sicuro ricorrere a principi scientificamente e tecnicamente elaborati (l'ingegno di scuola [*Schulwitz*]) e arrivare in tal modo ad una decisione, invece che sbilanciarsi sulla base di motivazioni del giudizio che si nascondono nell'oscurità dell'animo – cosa che si potrebbe chiamare tatto logico [*logischer Tact*]. In tal caso, la riflessione si rappresenta l'oggetto da diverse prospettive e giunge ad un risultato corretto, senza la consapevolezza degli atti che hanno luogo all'interno dell'animo. Il sano intelletto [*der gesunde Verstand*] può però attestare questa sua superiorità solo rispetto all'oggetto d'esperienza: non solo

333). Trad. it.: *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, pp. 541-757. La traduzione dell'*Antropologia* appena menzionata verrà utilizzata solo come base per una nuova traduzione fortemente modificata che offrirò in questo contributo. La ragione della mia scelta di modificare radicalmente la traduzione è dovuta alla presenza di quelli che, a mio avviso, sono consistenti errori di interpretazione testuale da parte del traduttore.

⁴⁶ Questo è quanto si legge in una lettera di Kant indirizzata a Markus Herz e databile intorno alla fine del 1773 – cf. AA X:145. Su queste attività accademiche relative al nuovo ruolo della disciplina dell'antropologia, cf. anche E. Arnoldt, *Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von O. Schöndörffer, vol. 5: *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung, Teil 2.*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1909, pp. 173-344; R. Brandt, *Kants pragmatische Anthropologie: Die Vorlesung*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 19, 1994, pp. 41-49.

⁴⁷ Cf. a proposito A. Meyer, *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit. Die Wissenschaft vom Menschen in der schottischen und deutschen Aufklärung*, Max Niemeyer, Tübingen 2008.

⁴⁸ Questo tipo di considerazioni erano già state approfondite in maniera ancor più precisa nel saggio sull'orientarsi nel pensiero del 1786, in cui

Kant criticava in maniera diretta tanto la filosofia scozzese del *common sense* quanto Mendelssohn, o anche i filosofi cosiddetti "popolari" quali Garve e Feder (cf. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA VIII:132-133).

⁴⁹ Kant, *Anthr.*, § 6, AA VII:139-140.

accrescendo la conoscenza attraverso di essa, ma anche ampliando l'esperienza stessa – non in senso speculativo, bensì solo in senso empirico-pratico. Infatti, il primo richiede principi scientifici a priori, il secondo anche esperienze, ossia giudizi che vengono continuamente confermati da tentativi e successi⁵⁰.

Già da queste prime due definizioni del senso comune logico come buon senso o sano intelletto umano si evince come Kant intenda procedere con una cautela diversa rispetto al modo in cui ha trattato il senso comune estetico nella terza *Critica*: il sano intelletto umano indica un intelletto universalmente diffuso, semplice, non coltivato, naturale e comune, l'intelletto distribuito e presente in maniera equa in tutta la comunità umana, che si contrappone tanto alla stupidità quanto alla pedanteria; e il suo avere una applicazione "pratica" indica (almeno per ora, in questo passo) semplicemente la sua lontananza dalla finezza speculativa e dalla sottigliezza argomentativa di alcuni procedimenti filosofici o scientifici. Il sano intelletto comune giudica in base a regole concrete dell'esperienza, che rimangono tuttavia ancora oscure rispetto ad una chiara e precisa conoscenza scientifica. La sua particolarità è quella di basarsi principalmente sulla possibile correttezza del giudizio altrui in generale, prendendo in prestito conoscenze generali da conoscenze particolari, misurando e mettendo quest'ultime in continuo accordo con l'esperienza. È in questa accezione che l'intelletto è definito "comune" nell'accezione di abituale, ossia vicino all'esperienza ordinaria, innato in ogni essere umano e non bisognoso di essere educato per la sua attivazione e messa in funzione. La conoscenza, anche se solo meramente primitiva, che da esso dipende, avviene per accumulazione, a differenza di quella sistematica della scienza, e rifugge dal pensiero astratto. Questo non mina, tuttavia, una cooperazione produttiva tra scienza e intelletto comune, che è anzi attesa come propizia nella misura in cui il secondo serve alla prima come punto di partenza e costante motivo di esaminare se stessa⁵¹. Questo ruolo del senso comune come sprone per la verifica della conoscenza scientifica non implica, tuttavia, la giustificatezza del senso comune di prevalere o eccedere sull'attività dell'intelletto per la conoscenza. A tal proposito, Kant nota al paragrafo 10 dell'*Antropologia*:

I sensi non comandano sull'intelletto. Gli si offrono semplicemente, piuttosto, per servirlo. Il fatto che essi non vogliono sapere disconosciuta l'importanza, che deriva loro soprattutto da ciò che prende il nome di umano

senso comune [*gemeiner Menschensinn*] (*sensus communis*), non può esser loro attribuita come la pretesa di voler dominare sull'intelletto. È vero che ci sono giudizi che non sono formalmente deferiti davanti al tribunale dell'intelletto per esser da lui vagliati e sembrano quindi dettati direttamente dal senso [...]. Si presuppone che il primo giudizio su ciò che sia giusto e saggio fare sia in linea di massima ciò che è giusto, e che un ulteriore ripensamento non faccia che introdurre inutili sottigliezze. Ma in realtà questi giudizi non arrivano dai sensi, bensì da reali per quanto oscure riflessioni dell'intelletto⁵².

Kant sottolinea, quindi, come ciò che, a prima vista, sembra derivare dai sensi, sia in realtà dovuto ad una primitiva attività dell'intelletto. Per capire perché avvenga una tale confusione bisognerà aspettare fino al paragrafo 28, che costituisce, tuttavia, il perno su cui ruota tutta la spiegazione del senso comune e completa in maniera precisa e approfondita il discorso sulle due modalità di intendere il senso comune, come connotato in maniera sensibile in quanto gusto, o come attività primitiva della conoscenza in quanto sano intelletto. È, a mio avviso, proprio a questo passaggio che deve essere indirizzata l'attenzione, per spiegare il ruolo del senso comune nell'opera di Kant:

Che la parola 'senso' [*Sinn*] (però solo al singolare) venga così frequentemente usata per 'pensiero' [*Gedanke*], e addirittura per qualcosa di più alto del pensare; che si dica di un'asserzione che in essa sia contenuto un senso più profondo e ricco [...]; e che il sano intelletto [*gesunder Menschenverstand*] sia anche detto *senso* comune [*Gemeinsinn*] e che lo si collochi così in alto, nonostante l'espressione non indichi in realtà che il grado più basso della facoltà di conoscere; tutto ciò dipende dal fatto che l'immaginazione, che sottopone la materia all'intelletto, per procurare ai suoi concetti un contenuto (per la conoscenza), in virtù di un'analogia delle proprie (da lei stessa inventate) intuizioni con percezioni reali, sembra conferir loro realtà⁵³.

In questo passo si trova la chiave di lettura di tutto il discorso kantiano sul senso comune ed il motivo per cui spesso il sano intelletto è fatto corrispondere al senso comune stesso. Come accennato già nella terza *Critica*, anche in questo passo dell'*Antropologia* è fondamentale tenere a mente la distinzione tra, da una parte, la dimensione sensibile (della *Sinnlichkeit*, la sensibilità, quindi passiva) dei processi mentali umani, e dall'altra parte, la dimensione intellettiva (del *Verstand*, l'intelletto, quindi attiva) del pensiero. Come si legge nella prima *Critica* alle pagine della Deduzione trascendentale, che hanno lo scopo di chiarire la pretesa di legittimità dei concetti e

⁵⁰ Kant, *Anthr.*, § 6, AA VII:140.

⁵¹ Sul rapporto tra intelletto comune e conoscenza scientifica, cf. R. Nehring, «Menschenverstand, gesunder/gemeiner», cit., pp. 1520-1522.

⁵² Kant, *Anthr.*, § 10, AA VII:145.

⁵³ Ivi, § 28, AA VII:169.

delle categorie di riferirsi a oggetti, i sensi non sono in grado di fornire un'unità sintetica (necessaria alla conoscenza scientifica che si basa sui giudizi di esperienza): questa connessione unitaria è data dall'io penso⁵⁴. Tuttavia, come nota Kant anche in questo passo dell'*Antropologia*, l'immaginazione media tra intuizioni e percezioni reali nella misura in cui trova nelle percezioni sensibili (e da lì prende) il materiale per i concetti. Diversamente accade nel caso dell'attività del senso comune, dove l'immaginazione media tra intuizioni inventate da lei stessa e percezioni realmente attinenti alla materia dell'intuizione sensibile, e in parte anche nella conoscenza scientifica, laddove essa, nel suo livello più proprio, è costruzione di concetti. *La realtà che sembrano avere i giudizi derivati dal senso comune è tutta da dimostrare, nella misura in cui le intuizioni su cui si basa non sono reali ma immaginate: questo è ciò che ha in comune ciascun essere umano dotato di un sano intelletto, ossia una primitiva capacità di giudicare in maniera sensata.* È per questo motivo che, anche nell'*Antropologia*, addirittura in due paragrafi diversi (43 e 59), Kant si riferisce alla comunanza del giudicare nella comunicazione con gli altri e ripete le tre massime già menzionate nella terza *Critica*⁵⁵. Ed è sempre per questo motivo che mette in guardia dall'utilizzo del semplice senso comune o meramente sano intelletto ancora non coltivato:

Un intelletto in sé sano [*ein an sich gesunder Verstand*] (cioè senza debolezze mentali) può però, nel suo utilizzo, essere accompagnato da tali debolezze, che rendono necessari il rinvio di tale utilizzo fino al raggiungimento della maturità necessaria, o la nomina di una persona per la cura degli affari di natura civile. La incapacità (naturale o legale) di un essere umano, peraltro sano, dell'uso del proprio intelletto negli affari civili è la minorità [*Unmündigkeit*]; se essa è fondata sul mancato raggiungimento della maturità in termini di età, è definita come stato del minore (minorenza); se è invece fondata su dispo-

sizioni legali relative agli affari civili, si chiama minorità legale o civile. I ragazzi sono per natura in stato di incapacità e i genitori ne sono i naturali tutori. La donna ad ogni età è ritenuta minore in termini civili; il marito è il suo tutore naturale⁵⁶.

La necessità del passaggio dal mero sano intelletto o senso comune alla conoscenza è qui delineata negli stessi termini che sono stati resi famosi dalla kantiana risposta alla domanda "Che cos'è l'Illuminismo?". È questo ultimo passaggio, che rende esplicito il ruolo del senso comune come primo gradino nei confronti di una civiltà illuminata, che resta ora da analizzare per rendere esplicita la valenza eminentemente pratica, legata ad una dimensione di normatività, sottesa al sano intelletto umano e al senso comune come gusto.

3. SULLA SENSATEZZA DEL MONDO CHE ABBIAMO IN COMUNE: LA DIMENSIONE PRATICA DI SENSO COMUNE E SANO INTELLETTO - TRA COMUNANZA, COMUNITÀ, E ILLUMINISMO

Il primo riferimento ad una dimensione pratica, morale e politica, del senso comune kantiano è, forse, nel dibattito a noi più recente, quello espresso da Hannah Arendt:

Il solo carattere del mondo che permette di misurare la realtà è il suo essere comune a tutti, e il *senso comune* occupa un posto così elevato nella gerarchia delle qualità politiche perché è il solo che fa aderire alla realtà complessiva delle cose con i nostri cinque sensi strettamente individuali e i dati strettamente particolari che essi percepiscono. È per merito del senso comune che le percezioni degli altri sensi sembrano dischiudere la realtà, anziché essere semplicemente avvertite come irritazioni dei nervi o sensazioni di resistenza del corpo. Una sensibile diminuzione nel senso comune in una comunità e un sensibile aumento di superstizione e credulità sono pertanto segni quasi infallibili di alienazione dal mondo⁵⁷.

Arendt, andando oltre la pura lettera del testo kan-

⁵⁴ In questo luogo mi è, ovviamente, impossibile analizzare le innumerevoli interpretazioni legate alla deduzione trascendentale della prima *Critica* nelle sue due versioni – le cosiddette *A-Deduktion* e *B-Deduktion*. Il dibattito sul ruolo dell'immaginazione nella deduzione trascendentale, com'è noto, è stato portato alla luce fin da subito come particolarmente complesso e, di conseguenza, fonte di dibattiti assai controversi (tra tutti, si ricordino, tra i neokantiani, Hermann Cohen e Ernst Cassirer, o i tentativi di Edmund Husserl e Martin Heidegger di interpretare questi luoghi della prima *Critica*, in particolare KrV, B160-161 e la nota a piè pagina). Il dibattito, iniziato nel XIX secolo, su questi luoghi kantiani è ancora vivissimo e controverso, come sono testimonianze le centinaia di articoli e decine di monografie che, negli ultimi anni, si sono dedicati all'argomento. Tra gli innumerevoli studi, cf. almeno H. Allison, *Kant's Transcendental Deduction*, Oxford University Press, Oxford 2015; W. Carl, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Klostermann, Frankfurt am Main 1992.

⁵⁵ Cf. Kant, *Anthr.*, § 43, AA VII:200; § 59, AA VII:228-229.

⁵⁶ Kant: *Anthr.*, § 48, AA VII:208-209. Sulla inaccettabilità delle posizioni kantiane relative al ruolo della donna nelle sue considerazioni di tipo antropologico e la sua concezione di secondarietà delle donne all'interno del diritto, cf. H. Varden, *Sex, Love, and Gender. A Kantian Theory*, Oxford University Press, Oxford 2020; Ch. Sabourin, *Kant's Enlightenment and Women's Peculiar Immaturity*, «Kantian Review», 26/2, 2021, pp. 235-260; M. Brecher, *Vernunftrecht und Verdinglichung. Eine Rekonstruktion von Kants Eherecht*, de Gruyter, Berlin-Boston 2025.

⁵⁷ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958. Trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, RCS, Milano 2010, pp. 161-162.

tiano⁵⁸, declina ciò che nel testo è ben presente, ossia la dimensione pratica del senso comune, che fa percepire al singolo che ci sono altri esseri umani che giudicano, e lo fa porre nella posizione di ogni altro essere umano. Questo senso comune è pensato da Arendt come un principio soggettivo dello stare insieme e dell'avere in comune un mondo su cui esprimere giudizi: questi ultimi, nonostante la loro connotazione soggettiva, devono prendere necessariamente in considerazione la soggettività insita anche nelle opinioni e nei sentimenti altrui e, in tal modo, condurre alla condivisione della soggettività in termini di una possibile universalizzabilità del comunicare. Il criterio per il corretto giudicare sarà allora la comunicabilità, che viene protetta e garantita dal senso comune che ci pone davanti ad un mondo condiviso in termini estetici (il senso comune come gusto) e logici (il senso comune come sano intelletto umano). Nell'idea di umanità, presente in ogni umano attraverso la possibile normatività morale dell'autolegislazione dell'autonomia, l'essere umano come pensante, agente e giudicante diventa individuo nel mondo condiviso.⁵⁹

Il senso comune come gusto o sano intelletto rende sensato il mondo in cui viviamo nei termini di un mondo *umanamente* sensato, di esseri razionali finiti che comunicano tra loro e la cui destinazione finale è la moralità. Che la sensatezza del mondo che abbiamo in comune si esprime attraverso il conferimento di un significato morale al mondo condiviso è chiaro se si pensa al compimento della impresa di passare dal sano intelletto alla cultura attraverso l'avvicinarsi a un'epoca illuminata. Questa impresa consiste nell'avvicinarsi se stesso, da parte dell'essere umano, alla propria destinazione finale: impresa da Kant definita Illuminismo.

Il collegamento tra senso comune e praticità della ragione attraverso l'Illuminismo mostra in maniera chiara ciò che è sotteso a tutto il discorso kantiano sull'etica, e va al di là anche dell'ovvio rapporto tra bello e buono che viene discusso nella terza *Critica* e che è un topos ricorrente nella letteratura filosofica di lingua tedesca nel diciottesimo secolo⁶⁰. Questo collegamento è già espresso, *in nuce*, negli scritti fondativi della morale di Kant. Ad esempio, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*,

Kant struttura così la sua opera: "1) Prima sezione: Passaggio dalla comune conoscenza morale di ragione alla conoscenza filosofica. 2) Seconda sezione: Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi. 3) Terza sezione: Ultimo passo, dalla metafisica dei costumi alla critica della ragione pura pratica"⁶¹.

Kant parte dalla comune conoscenza morale perché, com'è noto, egli è convinto del fatto che tutti gli esseri umani non abbiano bisogno di filosofi e filosofe per capire che cosa si debba fare in situazioni moralmente rilevanti, in quanto la conoscenza comune e le prime intuizioni morali fanno già, di per sé, da ottima guida di partenza:

Nella conoscenza morale della comune ragione umana [*in der moralischen Erkenntniß der gemeinen Menschenvernunft*], siamo giunti sino al suo principio, che essa certo non pensa così a sé stante in una forma universale, ma che tuttavia in realtà ha sempre presente, e che utilizza come criterio del proprio giudizio. Sarebbe facile mostrare qui come essa, con questa bussola alla mano, sappia distinguere assai bene in tutti casi occorrenti cosa sia buono, cosa sia cattivo, cosa sia conforme o contrario al dovere, se solo, senza che le si insegni assolutamente nulla di nuovo, la si rende consapevole del suo proprio principio [...]. E qui non si può osservare senza ammirazione come la facoltà di giudizio pratica sia nell'intelletto umano comune [*im gemeinen Menschenverstande*] così tanto al di sopra di quella teoretica. In quest'ultima, se la ragione comune osa allontanarsi dalle leggi dell'esperienza e dalle percezioni dei sensi, cade in pure assurdità e contraddizioni con se stessa, o perlomeno in un caos di incertezza, oscurità e incoerenza. Nel pratico, invece, la facoltà di giudizio inizia a mostrarsi davvero utile proprio quando l'intelletto comune [*der gemeine Verstand*] esclude tutti i moventi sensibili dalle leggi pratiche. Esso diventa allora persino sottile, sia che voglia cavillare con la propria coscienza o con altre esigenze riguardo a ciò che debba dirsi giusto, sia che voglia determinare correttamente il valore delle azioni per il proprio stesso apprendimento⁶².

Nell'etica di Kant, il senso comune in termini di comune intelletto umano gode di un altissimo riconoscimento. Grazie alla certezza che procura al giudizio, funge da punto di partenza, da pietra di paragone e guida per trovare la legge morale e, a differenza del comune intelletto come sano intelletto e senso comune logico, che rimane solo a principio della conoscenza ma diventa poi controproducente se si oppone all'attività dell'intelletto nelle questioni di scienza, l'intelletto comune nella sua valenza pratica ha la massima utilità. Come

⁵⁸ Arendt, infatti, parla infatti del senso comune in Kant come una "facoltà politica". Cf. a tal proposito le ripetute osservazioni a tal riguardo in H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß 1950-1959*, hrsg. von U. Ludz, con una prefazione di K. Sotheimer, Piper, München-Zürich 1993. Trad. it. di M. Bistolfi, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995.

⁵⁹ Cf. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, cit.

⁶⁰ Sul rapporto tra il senso comune estetico e la dimensione etica nel dibattito tedesco del diciottesimo secolo, cf. D. Bachmann-Medick, *Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*, Metzler, Stuttgart 1989.

⁶¹ Kant, *GMS*, AA 4:392.

⁶² Kant, *GMS*, AA IV:403-404; cf. anche *GMS*, AA IV:402 e *GMS*, AA IV:454.

Kant noterà anche nella seconda *Critica*: «Il più comune intelletto [*der gemeinste Verstand*] può distinguere senza alcuna istruzione quale forma nella massima si presti ad una legislazione universale e quale no»⁶³.

È allora, in conclusione, questa dimensione che fa sì che il senso comune sia definito in maniera precisa come ciò che rende sensato il mondo che abbiamo in comune: rifacendosi all'idea di umanità che è insita in ogni singolo essere umano e che è caratterizzata dalla sua destinazione morale, cui l'umanità stessa si avvicina attraverso l'Illuminismo. La valenza pratica del senso comune rende questo mondo qualcosa di diverso da un semplice sogno, corregge gli spettri del sonno dogmatico della ragione attraverso un dialogo costante con l'altro o l'altra della ragione, con cui ci si accorda e si costruisce un mondo diverso dalla sola fisicità della natura, un mondo in cui l'autonomia dell'agire pratico disvela all'essere umano la sua parte sovrasensibile, che non è percepibile nell'arrogante delirio del privato bastare a se stesso⁶⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Allison, Henry, *Kant's Transcendental Deduction*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Aportone, Anselmo, *Le condizioni soggettive comuni della riflessione. Note sui §§ 39 e 40 della Critica della facoltà di giudizio di Kant*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 36, 2018, pp. 143-158.
- Arendt, Hanna, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958. Trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, RCS, Milano 2010.
- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago 1982. Trad. it. di P.P. Portinaro, C. Cicogna e M. Vento, *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il melangolo, Genova 2005.
- Arendt, Hannah, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß 1950-1959*, hrsg. Von U. Ludz, con una prefazione di Kurt Sotheimer, Piper, München-Zürich 1993. Trad. it. di M. Bistolfi, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995.
- Bachmann-Medick, Doris, *Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*, Metzler, Stuttgart 1989.
- Brecher, Martin, *Vernunftrecht und Verdinglichung. Eine Rekonstruktion von Kants Eherecht*, de Gruyter, Berlin-Boston 2025.
- Brun-Rovet, Etienne, *Reid, Kant and the Philosophy of Mind*, «The Philosophical Quarterly», 52, 2002, pp. 495-510.
- Carl, Wolfgang, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Klostermann, Frankfurt am Main 1992.
- Falduto, Antonino, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, de Gruyter, Berlin-Boston 2014.
- Falduto, Antonino, *Schottische Aufklärung in Deutschland. Christian Garve und Adam Fergusons Institutes of Moral Philosophy*, in U. Roth und G. Stiening (Hrsg.), *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung*, de Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 33-53.
- Fricke, Christel, *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*, de Gruyter, Berlin-New York 1990.
- Garroni, Emilio, *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- Garroni, Emilio, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del giudizio di Kant"*, Unicopli, Roma 1998.
- Ginsborg, Hannah, *The Normativity of Nature. Essay on Kant's Critique of Judgement*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino (e successive), Georg Reimer Verlag (poi Walter de Gruyter), Berlin 1900 (e seguenti).
- Kleist, Edward Eugene, *Judging Appearances. A Phenomenological Study of the sensus communis*, Kluwer, Dordrecht 2000.
- Kohler, Georg: *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft*. Berlin/New York, de Gruyter 1980.
- Kohler, Georg, *Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie (§§ 39-42)*, in O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant, Kritik*

⁶³ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1788 (= 1787). Trad. it. di F. Capra, rev. di E. Garin, introd. di S. Landucci, glossario a cura di V. Mathieu: *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997 (da me fortemente modificata). La seconda *Critica* è, come di consueto, citata dal volume quinto dell'edizione dell'Accademia, quindi, in questo caso, Kant, *KpV*, AA V:27. Kant aggiunge, inoltre: «Ciò che è da farsi secondo il principio dell'autonomia della scelta, è assai facile da riconoscere e senza ripensamenti anche per il più comune intelletto [*für den gemeinsten Verstand*]; ciò che è da farsi supponendo la sua eteronomia, è difficile e richiede una conoscenza del mondo; ossia, che cosa sia il dovere, si presenta da sé a ciascuno; ma che cosa apporti un vantaggio vero e duraturo, è sempre avvolto in un'oscurità impenetrabile, se questo vantaggio dev'essere esteso all'intera esistenza, e si richiede molta prudenza nel conformare la regola pratica così determinata [...]. La legge morale comanda a ciascuno l'osservanza, e di certo l'osservanza più esatta. Quindi, il giudicare ciò che secondo questa legge è da farsi, non dev'essere così difficile, a tal punto che l'intelletto più comune e meno esercitato [*der gemeinste und ungeübste Verstand*] non sappia cavarsela anche senz'alcuna esperienza del mondo», Kant, *KpV*, AA V:36 (cf. inoltre Kant, *KpV*, AA V:91-92; 155).

⁶⁴ A questo proposito, cf. la conferma che troviamo ritornando all'*Antropologia* (Kant, *Anthr.*, § 54, AA VI:219).

- der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin 2008, pp. 127-140.
- Kuehn, Manfred, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy*, McGill-Queen's University Press, Kingston 1987.
- Kulenkampff, Jens, *Vom Geschmacke als einer Art sensus communis. Versuch einer Neubestimmung des Geschmacksurteils*, in A. Esser (Hrsg.), *Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik*, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 25-48.
- Landucci, Sergio, *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994.
- Larthomas, Jean-Paul, *De Shaftesbury à Kant*, Didier, Paris 1985.
- Leyva, Gustavo, *Die Analytik des Schönen und die Idee des sensus communis in der Kritik der Urteilskraft*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997.
- Macor, Laura A., *Die Bestimmung des Menschen. Eine Begriffsgeschichte (1748-1800)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013.
- Marcucci, Silvestro, *Studi kantiani*, vol. II: *Kant e l'estetica*, Pacini Fazzi, Lucca 1988.
- Menegoni, Francesca, *La priori del senso comune in Kant*, «Verifiche», 19, 1990, pp. 13-50.
- Meyer, Annette, *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit. Die Wissenschaft vom Menschen in der schottischen und deutschen Aufklärung*, Max Niemeyer, Tübingen 2008.
- Nachtsheim, Stephan: *Gemeinsinn*, in M. Willaschek et al. (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, de Gruyter, Berlin-Boston 2015, pp. 746-748.
- Nehring, Robert, *Kritik des Common Sense: Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der sensus communis bei Kant*, Duncker & Humblot, Berlin 2010.
- Nehring, Robert: *Menschenverstand, gesunder/gemeiner*, in M. Willaschek et al. (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, de Gruyter, Berlin-Boston 2015, pp. 1520-1522.
- Oz-Salzberger, Fania, *Translating the Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Rampinini, Federico, *La necessità del gusto e il sensus communis kantiano. A partire da alcune recenti lecture*, «Con-Textos Kantianos», 9, 2019, pp. 97-122.
- Recki, Birgit, *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Klostermann, Frankfurt am Main 2001.
- Recki, Birgit, *Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§ 55-60)*, in O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin 2008, pp. 177-196.
- Rosales, Jacinto Rivera de, *Relation des Schönen (§§10-17), Modalität des Schönen (§§ 18-22)*, in O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin 2008, pp. 73-90.
- Sabourin, Charlotte, *Kant's Enlightenment and Women's Peculiar Immaturity*, «Kantian Review», 26/2, 2021, pp. 235-260.
- Tiffany, Monika Katharina, *Der Begriff des sensus communis in Kants Kritik der Urteilskraft. Eine historische und systematische Analyse*, Dissertation, Zürich 2002.
- Varden, Helga, *Sex, Love, and Gender. A Kantian Theory*, Oxford University Press, Oxford 2020.
- Waszek, Norbert, *Christian Garve als Zentralgestalt der deutschen Rezeption schottischer Aufklärung*, in D. Brühlmeier et al. (Hrsg.), *Schottische Aufklärung. A Hotbed of Genius*, Akademie Verlag, Berlin 1996, pp. 123-145.
- Wenzel, Christian H., *Gemeinsinn und das Schöne als Symbol des Sittlichen*, in R. Hiltcher et al. (Hrsg.), *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants „Kritik der Urteilskraft“*, Duncker & Humblot, Berlin 2006, pp. 125-139.
- Zhouhuang, Zhengmi, *Der Sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*, de Gruyter, Berlin-Boston 2016.