

L'empirismo di Kant: illusione, menzogna e biasimo

Kantian Empiricism: Illusion, Falsehood and Blame

MARIANNINA FAILLA*

Università Roma 3, Italia

Riassunto

Il saggio intende mettere a fuoco il concetto di empirismo kantiano intendendolo come mediazione di finito e infinito. Si analizzano, pertanto, le affinità di Kant con la fenomenologia analitica di Lambert e le giovanili critiche hegeliane alla filosofia kantiana per poi occuparsi dell'illusione e della menzogna. Esse vengono interpretate come due figure differenziate dell'empirismo kantiano: con la prima si mettono al centro gli studi antropologici e il tema dell'integrazione sociale; con la seconda si affronta il problema della disgregazione sociale, la sua condanna morale e in ultimo, ma non da ultimo, la capacità di mettere in relazione il mondo sensibile con il principio intelligibile della libertà, tramite la nozione di origine lockiana del "biasimo".

Parole chiave

parvenza; illusione; menzogna; biasimo; sensibile/intelligibile

Abstract

The essay aims to examine the theory of Kantian empiricism as mediation between finity and infinity; therefore it focuses on Kant's affinities with Lambert's analytical phenomenology and on the young Hegel's criticism towards Kant's philosophy; then the essay treats the matter of illusion and falsehood. These are interpreted as two different faces of the Kantian empiricism: the former relates to the anthropological studies and social integration. The latter transfers the focus on the problem of social

* Professore associato in Storia della filosofia - Dipartimento di Filosofia, Comunicazione, Spettacolo – Università degli Studi di Roma3; mariannina.failla@uniroma3.it .

disunion, its moral condemnation and, last but not least, the possibility to relate the sensible world with the intelligible principle of freedom, through the concept of “blame” (of Lockyan origin).

Keywords

Appearance; Illusion; Falsehood; Blame; Sensible/Intelligible.

1. Fenomenologia e critica della parvenza

1.1 La lettera a Lambert e la *scienza negativa* di Kant

Nella lettera del 2 settembre 1770 Kant scrive a Johann Heinrich Lambert:

«Sembra sia necessario far precedere alla metafisica una scienza affatto speciale, ancorché semplicemente negativa (*phaenomenologia generalis*) nella quale siano determinati validità e limiti dei principi della sensibilità, affinché essi non vengano a turbare i giudizi sugli oggetti della ragione pura [...]» (Kant, 1900, Br AA 10 p. 29; trad. it. 1990, p. 39).

Anche se corrispondesse solo al bisogno di trovare un linguaggio comune al proprio interlocutore, l'espressione *phaenomenologia generalis* meriterebbe un approfondimento poiché proprio nel *Nuovo Organo* Lambert dedica ampio spazio alla *fenomenologia* affidandole il compito di indagare l'influsso della parvenza, di ciò che appare, «sull'esattezza e sull'inesattezza della conoscenza umana» (Lambert, 1965, *Phänomenologie* § 1, pp. 217-218; trad. it, 1977, §1, p. 603). Già attraverso questa breve frase si può capire il significato plurimo assunto dalla parvenza nella filosofia di Lambert. Essa, infatti, non solo è polisemica – perché comprende la parvenza fisica, organica, idealistica, morale ed ancora la parvenza soggettiva, oggettiva, di relazione ecc. – ma esprime anche l'influsso negativo del sensibile sul vero. L'influsso ingannatore è dovuto al sopraggiungere di forme patologiche di parvenza (la parvenza organica) nella formazione della conoscenza vera degli oggetti. Sulla parvenza organica e sulla sua morbosità Lambert scrive:

«I sensi ci indicano [due specie] di parvenza [sensibile]. [...] Entrambe sono accomunate dal fatto che nei nervi sensori avviene un movimento che ci rappresenta nella mente l'immagine di un oggetto. Invece si differenziano per il fatto che questo movimento dei nervi sensori viene prodotto nel primo caso da un oggetto che esiste realmente fuori di noi, mentre nel secondo caso nessuno oggetto agisce sui sensi, ma i nervi sensori vengono attivati solo attraverso flussi come nel fischio delle orecchie [...]. Quest'ultima specie di parvenza [la] possiamo chiamare parvenza *organica* o anche *patologica*, perché in verità esiste quasi sempre in questi casi uno stato morboso, o simile ad esso [...]. Invece la prima specie, cioè quella in cui l'oggetto è realmente presente ed impressiona i sensi, potrà essere chiamata nel modo più opportuno *parvenza fisica* perché l'impressione è realmente fisica, ed il concetto occasionato dalla sensazione rappresenta l'oggetto non come è in sé, ma solamente come noi lo appercepiamo (Lambert, 1965, *Phänomenologie* § 20, pp. 229-230; trad. it, 1977, § 20, p. 612)».

Lambert ammette, dunque, una gradualità della parvenza sensibile i cui estremi sono la parvenza fisica e quella organica. La prima fornisce un oggetto reale alla sensazione e all'intero processo conoscitivo, avvicinando così lo *Schein* alla *Erscheinung*, a ciò che appare alla coscienza. La seconda corrisponde alla fallacia percettiva della coscienza che può giungere fino all'illusione delirante (§ 20, pp. 229-230, § 44, pp. 242-243; trad. it., § 20, p. 612, § 44, p. 622). Il compito della fenomenologia è illustrare la

varietà e gradualità delle parvenze per valutare il loro influsso costitutivo o ingannatore sul processo conoscitivo (§ 31, p. 235; trad. it., § 31 pp. 616-617).

Distinguere l'apporto costitutivo della parvenza percettiva alla formazione del vero da un lato o il suo influsso ingannatore dall'altro è un'azione filosofica in definitiva affine agli intenti critici kantiani riposti nell'espressione "scienza negativa" o *phaenomenologia generalis*.

La fenomenologia, se propedeutica alla metafisica, intende stabilire la giusta linea di confine fra sensibilità e ragione: essa è legata ad un procedimento negativo, rivolto all'ambito del sensibile che punta – come viene detto nella lettera di Kant a Lambert – ad impedire che la sensibilità turbi i giudizi della ragione pura o che la noumenicità si appropri del sensibile per rappresentarsi, come viene scritto ne *La forma e i principi della sensibilità e dell'intelletto*:

«Il fine dei concetti intellettuali è duplice: il primo è quello elenctico, per cui hanno un compito negativo consistente nell'espungere dai noumeni le concrezioni di origine sensitiva e quantunque con ciò non facciano progredire di un unghia la scienza, la preservano dal contagio di errori. Il secondo è dommatico, per cui i principi dell'intelletto puro danno luogo ad un *modello* e ad una *misura comune* la quale sarà la *perfezione dei noumeni* [corsi nostri] (Kant, 1912, MSI, AA 02, pp. 395-396; trad. it., 1990, p. 432)».

I concetti intellettuali hanno la funzione negativa di separare mondo noumenico e mondo sensibile (fenomenico) e la funzione positiva di fornire modello e misura comune ai noumeni. Nel capitolo della *Critica della ragione pura* dedicato ai *Concetti della ragione pura* tornano le argomentazioni sull'uso dogmatico del pensiero consolidando l'idea che il pensiero possa fornire solo modello e misura ai noumeni e valorizzando proprio il concetto di modello per render conto dell'ideazione razionale e della sua origine platonica.

«Platone ha notato molto bene che la nostra capacità conoscitiva avverte un'esigenza assai più elevata che non quella di compitare semplicemente i fenomeni, conformemente all'unità sintetica per poterli leggere come esperienza, e ha osservato che la nostra ragione si eleva per sua natura a conoscenze che vanno troppo al di là perché un qualsiasi oggetto offerto dall'esperienza possa mai essere loro adeguato, e che tuttavia tali conoscenze hanno una propria realtà (*Realität*) e non sono in alcun modo mere chimere» (Kant, 1904, KrV, A 314/B 370-371).

Kant sottolinea inoltre il significato etico dell'idea in Platone fondendo insieme la nozione di archetipo con quella di *areté* (perfezione) ed evidenziando il valore regolativo dell'idea utopica di repubblica. Essa non è una chimera, sottolinea Kant contro Brucker (KrV, A 316/B 372), ma rappresenta il modello di ogni giusta politica, il modello che il principe dovrà far proprio per governare bene.

L'idea di repubblica rappresenterebbe un «[...] *maximum* archetipo» e sarebbe «[...] del tutto giusta per avvicinare sempre più, in base ad esso [archetipo] la costituzione giuridica degli uomini alla massima perfezione possibile» (Kant, 1904, KrV, A 317/B373-374). La modalità di partecipazione all'idea è, dunque, quella del tendere finalisticamente ad essa, facendola diventare *focus immaginario* della stessa perfettibilità razionale degli uomini. In quanto archetipo e principio di perfezione, l'idea si porrà, così, alla base dello stesso valore regolativo della ragione.

Possiamo affermare che vi è una linea di continuità nella riflessione kantiana sulla capacità della filosofia di preservare la ragione dagli errori, delimitando i reciproci confini di ragione e sensibilità e stabilendo il giusto uso della ragione stessa. In questa direzione va da un lato l'intenzione di assegnare

un ruolo delimitante alla sensibilità (lettera a Lambert)¹ e uno negativo, o per meglio dire *elenctico*, oppositivo ai concetti intellettuali e dall'altro il proposito di individuare nella tradizione filosofica, e in particolare in Platone, motivi di affinità con una visione finalistica del noumeno².

Una breve analisi del termine parvenza, usato nella dialettica trascendentale, consente poi di fare un ulteriore passo nell'analisi del rapporto fra il senso della *critica* in Kant e la fenomenologia di Lambert. Le analisi kantiane sulla parvenza trascendentale ci consentono di rinvenire quel duplice ruolo della sensibilità, costitutivo ed ingannatore, già delineato dalla fenomenologia analitica di Lambert e fatto valere da Kant nei confronti della stessa metafisica.

Nelle riflessioni kantiane sulla parvenza trascendentale l'errore e il falso giudizio, la parvenza ingannatrice, non risiedono nella sensibilità *tout court*. Essa è difatti di per sé incapace di giudizi. L'errore che genera parvenza non è però imputabile nemmeno all'intelletto in quanto tale. Operando secondo leggi proprie, l'intelletto compie pienamente il lato formale della verità, ossia l'accordo delle sue stesse leggi con il giudizio³. L'errore, che conduce alla parvenza trascendentale, si genera per l'influsso inavvertito della sensibilità sull'intelletto; influsso grazie al quale i principi soggettivi di un giudizio si mescolano e si confondono con i principi oggettivi pretendendo per sé un oggetto che non si potrà mai dare nell'esperienza.

1.2 Fenomenologia negativa e il doppio uso della sensibilità in Kant

Si vuole allora mostrare qui come la sensibilità acquisti un duplice significato per la riflessione critica kantiana sulla ragione, uno legittimo e uno illegittimo, così come era accaduto per la fenomenologia lambertiana del conoscere. La sensibilità ha un significato legittimo nella misura in cui contribuisce, tramite le intuizioni pure, alla "possibilità reale" dell'oggetto della conoscenza⁴, ed uno illegittimo poiché si insinua in modo inavvertito ed oscuro nell'attività giudicante dell'intelletto facendolo illudere di essere capace di sintesi oggettive di concetti razionali, pensabili invece solo soggettivamente. In altri termini: la trasformazione del pensiero razionale in parvenza dialettica risulta dallo scambio fra sintesi oggettive a priori delle idee razionali e loro mera pensabilità soggettiva⁵.

I concetti razionali, le idee, non potranno mai avere un oggetto esperibile, anche se sono per Kant il frutto di una sintesi a priori. Esse si formano, infatti, tramite una sintesi fra l'incondizionato e la serie delle condizioni per un condizionato dato.

¹ Se scaviamo nell'epistolario di Kant potremo, inoltre, domandare se la critica alla metafisica, presente nella matura dialettica trascendentale, sia coerente con ciò che Kant dichiara nella lettera del 31 dicembre del 1765 a Lambert, esprimendo l'esigenza di trovare «un metodo da osservare per contrastare» i *Blendwerke* del sapere (Lambert, 1968, pp. 341-342).

² Si possono individuare due fonti kantiane per la nozione di noumeno: per il rapporto del noumeno con la filosofia platonica si veda lo studio di A. L. Siani, 2007, pp. 47-63. Per il ruolo della tradizione scettico-pirroniana nella formazione del concetto di noumeno si veda G. Tonelli, 1967, pp. 93-125. Oltre alle fonti storico-teoretiche del concetto di noumeno in Kant, senz'altro interessante è l'analisi offerta da Moretto sulle affinità rinvenibili in Kant e Lambert per quanto riguarda il concetto di limite e quello di noumeno, considerati a partire dalla matematica. Cfr. A. Moretto, 2012, pp. 15-34 e Id., 1999.

³ Sulla funzione logica dei giudizi e sul loro rapporto con l'attività unificante delle categorie, in altre parole con la logica trascendentale, ancora istruttive e illuminanti sono le riflessioni di L. Scaravelli, 1973 e S. Marcucci, 1997, pp. 13-26.

⁴ Per il concetto di possibilità reale si veda C. Luporini 1959.

⁵ Le pretese sintesi oggettive dei concetti corrisponderebbero all'uso trascendente dell'intelletto mentre l'intelletto deve potersi affidare solo ad un uso immanente, ossia limitato all'esperienza possibile (Kant, 1904, KrV, A326/B 382-383).

«[...] il concetto trascendentale della ragione non è altro che il concetto della totalità delle condizioni per un condizionato che venga dato. Ora poiché soltanto l'incondizionato rende possibile la totalità delle condizioni, e viceversa la totalità delle condizioni è in se stessa sempre incondizionata, un concetto razionale puro in generale può essere spiegato per mezzo del concetto dell'incondizionato, in quanto esso contiene un fondamento per la sintesi del condizionato» (Kant, KrV, 1904, A322/B379).

Per dar conto del rapporto sintetico fra l'incondizionato razionale e le condizioni intellettuali per un condizionato dato, Kant introduce il concetto di serie e definisce il tempo, preso di per se stesso, la condizione formale della serie.

«Ora – sostiene Kant – per disporre la *tavola delle idee conformemente a quella delle categorie* [corsivo nostro], assumiamo innanzitutto i due quanta originari di ogni nostra intuizione: tempo e spazio. Il tempo è in se stesso (*an sich*) una serie e la condizione formale di tutte le serie, e perciò in esso si devono distinguere a priori, rispetto ad un presente dato, gli *antecedentia* come condizioni (il passato) dai *consequentia* (il futuro)». (Kant, 1904, KrV, A 411-412/B 438-439).

Il tempo in sé come forma delle serie delle condizioni ci consente di rappresentarci soggettivamente il rapporto sintetico fra l'incondizionato (ragione) e la totalità delle condizioni per un condizionato dato (intelletto). In quanto condizione formale di tutte le serie, il tempo permette di rappresentare il rapporto con il principio razionale come un rapporto regressivo dalle condizioni al loro principio.

«Ne segue che l'idea trascendentale dell'assoluta totalità della serie delle condizioni per un condizionato dato si riferisce soltanto a tutto il tempo passato». (Kant, 1904, KrV, A 411-412/B 438-439),

mentre il tempo futuro è aperto alla serie infinita delle conseguenze. Si può dunque comprendere come mai le antinomie, matematiche e dinamiche, non si riallaccino a tutte le categorie esposte da Kant nell'*Analitica dei concetti puri dell'intelletto*, ma solo a quelle che esibiscono una conformità a priori con la serialità ed implicitamente con il tempo, condizione formale di ogni serie.

Sono, infatti, solo le categorie della relazione (inerenza e sussistenza/causalità e dipendenza/comunanza e azione reciproca) e quelle della modalità (possibilità/impossibilità – Esistenza/Non esistenza – necessità/contingenza) a essere considerate nella formazione del sistema delle idee cosmologiche perché riconducibili a sintesi organizzabili serialmente. Per la categoria della relazione sarà centrale il rapporto fra causalità/conseguenza e incondizionato. Il significato razionale della categoria della causa sarà offerto dalla spontaneità assoluta intesa, tuttavia, non solo come inizio assoluto in sé (libertà positiva)⁶, bensì anche come inizio assoluto nel tempo (libertà negativa)⁷. Per

⁶ «Questa libertà della ragione non la si può considerare solo *negativamente* come indipendenza da condizioni empiriche, perché in tal modo la facoltà razionale cesserebbe di essere una causa dei fenomeni, ma la si può designare anche positivamente come una facoltà di cominciare spontaneamente una serie di eventi, così che *in essa nulla cominci*, ma essa stessa, intesa come condizione incondizionata di ogni azione [arbitraria], non ammetta sopra di sé alcuna condizione precedente nel tempo, *laddove il suo effetto comincia nella serie dei fenomeni*, ma in questa serie non può mai costituire un inizio assoluto» (Kant, 1904, KrV, A 554/B 582)

⁷ Su questa distinzione si veda un passaggio illuminante di Hannah Arendt, 1978, p. 428; trad. it. 1987, p. 430: «Una volta di più dobbiamo evocare la kantiana facoltà “di dare spontaneamente inizio ad una serie nel tempo”, serie che

quanto riguarda la categoria della modalità Kant sceglierà il rapporto contingenza/necessità e l'incondizionato sarà inteso come necessità naturale assoluta del mutevole⁸. Nella formazione delle antinomie matematiche, le quali considerano il rapporto dell'incondizionato con la totalità dei fenomeni dati non solo nel tempo, ma anche nello spazio, Kant dichiarerà la superiorità del tempo sullo spazio. Nella formazione della tavola delle idee cosmologiche, la forma pura dello spazio, la contiguità, trova, infatti, il suo canone legittimante solo ed esclusivamente nella forma temporale della successione.

«Lo spazio, a differenza del tempo, non costituisce una serie in se stesso – afferma Kant nel *Sistema delle Idee cosmologiche* – solo che la sintesi delle molteplici parti dello spazio, grazie a cui noi apprendiamo quest'ultimo, è anch'essa successiva, quindi accade nel tempo e contiene una serie» (Kant, 1904, KrV, A 412/B 439).

Seguendo queste parole possiamo dire: l'idea cosmologica della divisibilità all'infinito o indivisibilità della materia nello spazio la possiamo 'formare' soggettivamente subordinando la forma pura dello spazio all'apprensione sintetico-soggettiva delle sue parti che si dà e si può dare solo nel tempo. Per la seconda antinomia matematica, Kant pensa così all'unico elemento seriale che possa riguardare lo spazio: lo scorrere temporale-soggettivo delle rappresentazioni spaziali.

La formazione soggettiva delle idee cosmologiche si basa sul bisogno della ragione di rappresentarsi la compiutezza assoluta delle condizioni della possibilità dei fenomeni grazie al disporsi in serie di tali condizioni. A questo punto Kant aggiunge. L'«[...] incondizionato è contenuto sempre nella totalità assoluta della serie, quando essa sia rappresentata nell'immaginazione» (Kant, 1904, KrV, A 416/B 444).

Dunque è la nostra rappresentazione soggettiva, addirittura è l'immaginazione, intesa in generale come attività rappresentativa, che ci porta a mettere in relazione la ragione, e la sua ricerca dell'incondizionato, con la forma in sé del tempo, con la serie pur sempre regressiva di un incondizionato.

Ma forse è proprio qui, ossia nel bisogno di rappresentarsi, anche attraverso un'immagine, l'incondizionato come totalità assoluta della serie delle condizioni per un fenomeno dato che si insinua in modo illegittimo e surrettizio l'intuizione sensibile nel giudizio dell'intelletto (Kant, 1904, KrV, A 499 / B 527). Perché, come dirà in seguito Kant, la sintesi che è veramente in atto nella ricerca razionale dell'incondizionato è una sintesi «del semplice intelletto che rappresenta le cose come esse sono, senza badare se e come noi possiamo pervenire alla loro conoscenza» e in questo caso nella connessione «del condizionato con la sua condizione non si incontra alcun ordine temporale» (Kant, 1904, KrV, A500/B528), sia il condizionato che la condizione vengono dati in se stessi come simultanei.

“avvenendo nel mondo” non può avere che un inizio solo relativamente primo e tuttavia costituisce un inizio non “assolutamente primo non nel tempo, ma nella causalità”».

⁸ Per un'interpretazione problematizzante della quarta antinomia dialettica si veda F. Toto, 2014, pp. 49-78. Per un'interpretazione delle quarta antinomia in definitiva come ripetizione della terza antinomia su un piano oggettivo e non più soggettivo si vedano i lavori di J. Bennett, 1974, p. 241; N. Kemp Smith, 2003, pp. 496-7; P. Guyer, 2006, p. 143; T. K. Seung, 2007, p. 84.

Per potersi rappresentare soggettivamente l'incondizionato come principio regressivo di una serie delle condizioni si finisce per attribuire alla temporalità pura presa di per sé un ruolo così centrale nella formazione delle idee cosmologiche da far surrettiziamente supporre che la ragione possa far uso di un ordine temporale nella sua ricerca dell'incondizionato, quando in realtà tale ordine non si incontra mai.

Ricorrere alla serie temporalizzata per rappresentare soggettivamente l'incondizionato non deve assolutamente farci cadere nell'errore di supporre che ad esso corrisponda una sintesi oggettiva (fenomenica). Questo argomento sembra farsi strada con chiarezza nella *Sezione Settima* della *Dialettica trascendentale* dedicata alla *Soluzione critica del conflitto cosmologico della ragione con se stessa*. In essa Kant sottolinea la caduta della ragione in un sofisma (il *sophisma figurae dictionis*), in un inganno dialettico e scrive:

«Qui però abbiamo trascurato una differenza importante tra i concetti. La sintesi del condizionato con la sua condizione e l'intera serie di tali condizioni [...] non comportava affatto una limitazione nel tempo, né alcun concetto della successione. Al contrario, la sintesi empirica e la serie delle condizioni nel fenomeno [...] sono necessariamente successive e sono date nel tempo soltanto una dopo l'altra; da ciò segue che io non potevo presupporre l'assoluta totalità della sintesi e della serie con ciò rappresentata, in entrambi i casi, poiché nel primo caso tutti i termini della serie sono dati in se stessi (senza condizione temporale), mentre nel secondo sono possibili solo in virtù del regresso successivo, il quale è dato solo per il fatto che lo si conduca realmente a termine.

Dopo aver contestato un tale errore nell'argomento posto comunemente alla base (delle affermazioni cosmologiche), entrambe le parti in conflitto possono a buon diritto essere respinte, poiché la loro pretesa non si fonda su alcun titolo solido» (Kant, 1904, KrV, A 500-501/B 528/529).

Fatale per la metafisica e i suoi errori è dunque lo scambio fra un concetto di sintesi intellettuale e soggettiva, in cui la serialità è logicamente pensabile come data in se stessa (serie regressiva) e un concetto di sintesi basato sulla serialità fenomenico-intuitiva (serie progressiva). Proprio nello scambio dei due concetti di sintesi e di serie risiede quell'influsso inavvertito della sensibilità sull'intelletto capace di generare parvenze trascendentali.

Alla domanda come avviene lo scambio di oggettivo e soggettivo nella formazione della parvenza trascendentale, si può dunque rispondere nel modo seguente: nel passaggio delle categorie dell'intelletto a sintesi trascendentali della ragione il rapporto nevralgico con la serialità (logica) viene scambiato per un motivo legittimante la costituzione di un oggetto d'esperienza intuitivo sensibile delle idee trascendentali.

1.3 Fenomenologia negativa e metodo scettico

Tutte le sintesi dell'incondizionato cadono nella parvenza, diventano eccessi metafisici, quando per la formazione soggettiva delle idee, destinata all'uso regolativo e pratico della ragione, pretendono un oggetto, lo sintetizzano intuitivamente, anche se esso, in quanto oggetto in sé, non può mai darsi alla coscienza fenomenica. Lo scambio fra la formazione soggettiva e la determinazione oggettiva dell'ideazione razionale, la loro sovrapposizione, crea squilibrio, inadeguatezza, conflitti ed eccessi che Kant vuole ricomporre e ricondurre a equilibrio e compostezza facendo ricorso a una nozione di

intelligibile inteso come misura regolativa dell'attività razionale. La denuncia della parvenza, in quanto scambio fra soggettivo e oggettivo, allora non si scinde, anzi si collega strettamente alla formulazione critica di noumeno come misura regolativa della ragione da un lato e alla delimitazione dell'uso legittimo della sensibilità pura a priori dall'altro.

L'uso legittimo della sensibilità, quello che schematizza temporalmente le categorie intellettuali, diventa così anche criterio metodologico per correggere gli abbagli (*Blendwerke*), le parvenze illusorie della ragione.

Per questo motivo nella *Sezione Sesta* della *Dialettica trascendentale*, dedicata all'idealismo trascendentale, Kant lega a doppio filo l'esame critico dell'attività della ragione pura ai risultati dell'*Estetica trascendentale*.

«Nell'*Estetica trascendentale* abbiamo sufficientemente dimostrato che tutto ciò che viene intuito nello spazio o nel tempo, e quindi tutti gli oggetti di una esperienza per noi possibile, non sono nient'altro che fenomeni, cioè sono semplici rappresentazioni che, così come vengono rappresentate – in quanto esseri estesi o serie di mutamenti –, non hanno al di fuori dei nostri pensieri alcuna esistenza in sé fondata. Chiamo questa dottrina *idealismo trascendentale*» (Kant, 1904, KrV, A490-491/B 518-519).

La sensibilità pura a priori, divenendo il discrimine fra ciò che può essere dato ad una coscienza e ciò che non potrà mai divenire fenomeno per lei, acquisisce un potere catartico verso gli errori della metafisica. Ed è proprio la missione catartica delle riflessioni sulla sensibilità, sui suoi principi e sulla loro validità ed estendibilità a meritare il nome di fenomenologia. Stabilendo il *logos* dei fenomeni, i criteri a priori della loro sperimentabilità, Kant pone al tempo stesso le basi per lo smascheramento delle parvenze metafisiche.

Se si accettano questi presupposti diviene fenomenologica anche la riflessione kantiana sul metodo scettico-critico elaborato nella dialettica della ragione pura. Il contesto nel quale Kant introduce il metodo scettico è quello dei dibattimenti giuridici; possiamo, infatti, dare il nome di metodo scettico all'osservazione (*zusehen*) di un dibattito giuridico fra parti in conflitto. Come per molti illuministi, osservare è qui l'azione centrale: il metodo scettico prende corpo a partire dall'osservazione e dalla vigilanza sui conflitti razionali seguendo le stesse modalità con cui un giudice osserva le parti avverse in un dibattito. Lo *Zusehen* filosofico deve, però, aver cura anche del fatto che il conflitto fra le parti si svolga in modo compiuto in tutta la sua ampiezza e profondità.

«Questo metodo di assistere (*zusehen*) ad un conflitto di asserzioni o addirittura di provocarlo, non per decidere infine a vantaggio dell'una o dell'altra parte, ma per ricercare se l'oggetto del conflitto non sia forse una mera illusione, che ognuno cerca inutilmente di afferrare e dalla quale non potrebbe trarre alcun profitto, anche se nulla vi si opponesse: questo procedimento, dico, lo si può chiamare metodo scettico. Esso è ben diverso dallo scetticismo, che è il principio di un'ignoranza costruita ad arte e scientificamente, che mina dalle fondamenta ogni conoscenza, al fine di non lasciar sussistere da nessuna parte, se possibile, alcuna affidabilità e sicurezza nella conoscenza» (Kant, 1904, KrV, A 423-424/B 451).

Il giudice-filosofo deve garantire il pieno svolgimento dei conflitti razionali, per indagare le loro leggi, farle uscire dalla latenza e coglierne le inadeguatezze allo scopo di riflettere su di sé e sul proprio comportamento razionale. L'osservazione del filosofo trascendentale è pertanto finalizzata all'autoriflessione critica della ragione su se stessa. Ed è proprio l'autoriflessione della ragione a

distinguere nettamente il metodo scettico-critico dallo scetticismo *tout court* che vuole scardinare ogni presupposto di verità e annientare la credibilità di ogni forma di conoscenza.

Il metodo scettico-critico appartiene, scrive Kant «in maniera essenziale solo alla filosofia trascendentale, e può comunque essere evitato in ogni altro campo di ricerca, ma non in questo» (Kant, 1904, KrV, A 424/B 452). Esso ha di mira il vaglio della certezza e della misura degli oggetti razionali. È la delimitazione fenomenologico-critica dell'ambito di validità dei principi della sensibilità a fornire al filosofo scettico-critico la pietra di paragone per la certezza e misura cercate.

Nell'*Introduzione* alla prima *Critica* la metafisica è affrontata indirizzando la ricerca filosofica verso le condizioni di possibilità della certezza e legittimità dei suoi oggetti, condizioni che – dirà Kant in seguito – solo l'uso empirico dell'intelletto può garantire. In questi passaggi è possibile leggere fra le righe la maturazione della riflessione rivolta nel 1770 a Lambert. L'uso empirico dell'intelletto ha, difatti, il suo cardine proprio nella delimitazione, è il caso di dire “fenomenologica”, dell'ambito di validità dei principi della sensibilità.

Grazie a tale delimitazione il filosofo critico può acquistare la consapevolezza dell'inadeguatezza degli oggetti razionali rispetto ad ogni possibile esperienza fenomenica. Per la sintesi intellettuale del molteplice sensibile l'oggetto razionale sarà troppo grande e al tempo stesso l'oggetto fenomenico sarà troppo piccolo per l'ideazione razionale.

«Tale dottrina dialettica non si riferirà all'unità dell'intelletto nei concetti dell'esperienza, ma piuttosto all'unità della ragione nelle semplici idee. Le condizioni di questa dottrina – in quanto essa deve essere congruente, in primo luogo come sintesi secondo regole, con l'intelletto, e allo stesso tempo, come unità assoluta di questa sintesi, con la ragione – saranno troppi grandi per l'intelletto quando tale dottrina sia adeguata all'unità della ragione, e troppo piccole per la ragione quando essa sia adeguata all'intelletto» (Kant, 1904, KrV, A 422/B 450).

Che la riflessione critica sulle antinomie cosmologiche della ragione pura sia in realtà un'osservazione rivolta agli eccessi della ragione e alla sua possibile misura viene ripetuto da Kant anche nella sezione della *Dialettica trascendentale* dedicata alla *Rappresentazione scettica delle questioni cosmologiche*:

«Se di un'idea cosmologica io potessi sapere in anticipo che [...] sarebbe comunque o t r o p p o g r a n d e o t r o p p o p i c c o l a per ogni c o n c e t t o dell' i n t e l l e t t o, comprenderei allora che quella [idea], avendo comunque a che fare soltanto con un oggetto dell'esperienza, dovendo essere commisurata (*angemessen sein soll*) ad un possibile concetto dell'intelletto, dovrà essere del tutto vuota e senza significato, giacché l'oggetto per quanto io possa fare per adattarglielo, non le corrisponderà mai» (Kant, 1904, KrV, A 486/B 514).

L'inadeguatezza non riconosciuta fra oggetto d'esperienza e oggetto razionale è la fonte di quegli eccessi metafisici della ragione che la spingono ad esempio a sostenere un'idea troppo grande per il suo possibile oggetto d'esperienza, quale quella dell'infinità del mondo, o una troppo piccola, quale quella di un mondo dato in un tempo e in uno spazio finiti (Kant, 1904, KrV, A 487/ B 515).

La totalità in sé dei fenomeni, il mondo come cosa in sé, che non ha né limiti né principio spazio-temporale, è sicuramente un'idea troppo grande per un possibile oggetto d'esperienza. Per contro la supposizione di un mondo in sé, finito nello spazio e nel tempo, affiderebbe l'idea razionale di mondo ad una specifica sintesi spazio temporale. Assumendo il ruolo di limite assoluto del mondo, tale sintesi offrirebbe un oggetto troppo piccolo all'idea razionale di mondo, strutturata – per Kant – come sperimentabilità aperta all'infinito.

Da quello che abbiamo fin qui sostenuto, l'intento smascherante insito nella *fenomenologia generalis*, volta a salvaguardare la ragione dagli errori, potrebbe offrire il motore delle argomentazioni scettico-critiche che hanno il compito, mai definitivo, di portare la coscienza trascendentale ad un'autoriflessione catartica, emendatrice delle proprie parvenze dialettiche.

1.4 La fenomenologia analitica e la critica di Hegel a Kant

Se il procedere smascherante può essere considerato lo scopo condiviso dai due filosofi (Lambert e Kant), il loro comune terreno di dialogo, dobbiamo ora chiederci: di quale metodo si avvale la fenomenologia lambertiana e quale influsso è possibile ipotizzare sull'impianto della *Critica della ragione pura*?

Il metodo della fenomenologia di Lambert si basa su un procedimento scompositivo, definito anatomico, che viene separato e distinto dal procedimento analitico astrattivo. Astrarre significa cogliere le note comuni a più cose, mirare alla loro omogeneità, scomporre, invece, vuol dire cercare non il genere comune, ma l'elemento peculiare, specifico, diverso, il primo punta alla generalità vuota, il secondo alla concretezza semplice degli oggetti che per Lambert sono tuttavia sempre oggetti matematici.

I passaggi iniziali dell'*Estetica trascendentale* di Kant sembrano rielaborare lo spirito scompositivo del metodo analitico di Lambert. Nell'avvio dell'*Estetica trascendentale* i verbi ricorrenti per individuare i principi formali della sensibilità sono *isolieren*, *absondern* e *abtrennen*, ma la separazione e l'isolamento metodici non hanno lo scopo di arrivare ad un concetto astratto di sensibilità, bensì di qualificare i principi estetici come forme intuitive e non discorsive, a priori e non empiriche, distinte e non confuse, hanno, cioè, una finalità differenziante:

«Nell'estetica trascendentale, dunque, i s o l e r e m o in primo luogo la sensibilità separando da essa tutto ciò che l'intelletto ne pensa con i suoi concetti, così che non resti altro che l'intuizione empirica. In secondo luogo separeremo ancora da quest'ultima tutto ciò che appartiene alla sensazione, così che non resti altro se non l'intuizione pura e la semplice forma di ciò che appare, che è l'unica cosa che la sensibilità può fornirci a priori». (A 22/B 36.).

Qualificare la formalità dei principi intuitivi distinguendoli dalla concettualità intellettuale e al tempo stesso dalla materialità percettiva è solo il primo passo del metodo analitico dell'*Estetica trascendentale*, cui seguirà l'ulteriore differenziazione fra esposizione metafisica e trascendentale delle forme intuitive. In questo contesto isolare e separare sono volti a dar conto della peculiarità della forma sensibile che svolgerà un ruolo mediatore fra la materialità percettiva, ancora indeterminata oggettivamente, e la funzione connettiva e organizzativa assegnata alla forma, alla sua idealità⁹. Isolare, separare, scorporare, dividere sono così attività non astratte, ma volte a differenziare e individuare le specifiche funzioni operative della coscienza. Il procedere analitico-scompositivo viene inteso da Kant come processo individuante offrendo così un punto di contatto possibile con lo spirito metodologico della filosofia lambertiana.

Si può dunque sostenere che Kant metta a frutto nella *Critica della ragione pura* una fenomenologia analitica della coscienza, volta da un lato a dare fondamento trascendentale a ciò che

⁹ Il rapporto fra materialità percettiva e attività soggettivo ideale delle intuizioni pure sensibili induce Luigi Scaravelli a parlare della recettività come terza forma a priori della sensibilità. Cfr. Scaravelli L., 1973, pp. 41-69.

appare alla coscienza nell'esperienza del mondo esterno (uso empirico dell'intelletto) e dall'altro ad assegnare un ruolo critico allo stesso concetto di noumeno. Il significato e la portata di tale ruolo critico emergeranno tramite il confronto con le critiche di Hegel alla filosofia kantiana.

Accostiamoci dunque a ciò che Hegel sostiene in *Fede e sapere* sulla filosofia del finito di Kant. Questi – scrive Hegel – rimarrebbe un pervicace empirista, rappresenterebbe il compimento della filosofia lockiana e del suo eudemonismo¹⁰, proprio per l'intenzione di offrire un fondamento filosofico-trascendentale all'insuperabilità del finito. La sua filosofia – insieme a quella di Fichte e Jacobi – decreta «l'essere-assoluto del finito e della realtà empirica, e *l'assoluto essere opposto dell'infinito e del finito* [corsivo nostro]» (Hegel, 1986, p. 43 e p. 45; trad. it., 1971, p. 131 e pp. 132-133).

Anche per chi scrive Kant può indossare i panni del radicale empirista. Ma la radicalità del suo empirismo non si esaurisce nel lasciare alla sensibilità (alla idealità trascendentale delle intuizioni), ossia al finito, l'ultima parola circa l'adeguatezza o meno dell'ideazione razionale all'esperienza possibile. La radicalità del suo empirismo non sta solo nel conferire all'estetica trascendentale il ruolo di critica alle parvenze della ragione pura, come abbiamo cercato di mostrare sopra. La radicalità del supposto empirismo di Kant si trova soprattutto nell'intenzione di non abbandonare il finito alle sue sole leggi meccaniche, ma di mantenerlo in costante relazione con una finalità la cui natura non può che essere noumenica. Il duplice aspetto del noumeno – ossia la sua inconoscibilità, che qualifica la filosofia di Kant come filosofia dell'insuperabilità del finito, e al tempo stesso la sua efficacia sul finito stesso – riverbera la duplicità, il doppio versante della riflessione sui limiti. Da tale riflessione – possiamo anticipare qui – emergerà come lo stesso concetto di noumeno può svolgere un ruolo critico nei confronti di una filosofia del finito esclusivamente legata all'uso empirico dell'intelletto.

Se infatti vagliare la legittimità e i confini della sensibilità diviene la pietra di paragone e il banco di prova per smascherare le parvenze illusorie della ragione pura, è nel contempo essenziale sottolineare il compito attribuito da Kant alla stessa intelligibilità noumenica.

1.5. Il duplice significato del limite e la filosofia del finito di Kant

Da ciò che abbiamo detto fin qui possiamo sostenere quanto segue: da un lato abbiamo l'uso empirico dell'intelletto. Esso rappresenta il cammino che dall'appercezione trascendentale, passa alle sintesi pure e da queste alle forme della sensibilità e in ultimo alla materialità percettiva la cui esistenza, secondo le *Analogie dell'esperienza*, è un tessuto di relazioni lato *objecti* e lato *subjecti*. L'uso empirico deve assumersi, poi, il faticoso compito di condurre la coscienza filosofica dalla naturalità metafisica alla sua scientificità attraverso la via negativa dello smascheramento delle parvenze, pensato come un compito mai veramente assolto definitivamente.

Dall'altro abbiamo l'intelligibile, che non è solo l'al di là del fenomeno, ma ha il potere critico di denunciare i limiti dello stesso uso empirico dell'intelletto. L'intelligibile ci consente, così, di uscire da altri inganni della filosofia ossia dalla convinzione che il finito sia solo il luogo della ripetizione della causa efficiente, e dall'inganno di chi crede che il finito sia un assoluto del tutto irrelato.

Ma veniamo alle stesse parole di Kant:

¹⁰ Questa sentenza hegeliana si ritrova nell'interpretazione del concetto kantiano di piacere messa a punto da G.H. Mead nei *Fragments on Ethics* (Mead, 1934; trad. it., 1966, 2010).

«Qui peraltro non è affatto nostra intenzione, dimostrare l'esistenza incondizionatamente necessaria di un ente o anche soltanto provare la possibilità di una condizione semplicemente intelligibile dell'esistenza delle apparenze del mondo sensibile. *Piuttosto allo stesso modo che noi limitiamo la ragione*, perché non abbandoni il filo delle condizioni empiriche, e non si perda in spiegazioni trascendenti e incapaci di essere rappresentate in concreto, *così, d'altra parte noi intendiamo [...] limitare la legge dell'uso semplicemente empirico dell'intelletto* perché essa non voglia decidere sulla possibilità delle cose in generale, e non voglia dichiarare l'impossibilità dell'intelligibile per il fatto che questo non ci serve per la spiegazione delle apparenze [corsivo nostro]» (Kant, 1904, KrV, A 562 B 590)

In queste righe emerge chiaramente la duplicità del concetto di limite: Kant da un lato affida la limitazione delle pretese della ragione, delle sue vuote spavalderie (*Zumutungen*), all'uso empirico dell'intelletto, dall'altro dota anche l'intelligibile di una funzione critica nei confronti del finito, smantellandone la presunzione di essere un'assolutezza irrelata.

La preoccupazione che anima Kant è evitare che l'uso empirico dell'intelletto, pur fondamentale nello smascheramento delle parvenze trascendentali, diventi proprio quell'assoluta inconciliabile opposizione all'infinito – denunciata da Hegel – che indurrebbe a liquidare l'intelligibile come inservibile e pertanto impossibile¹¹. Per far fronte alla perdita dell'intelligibile, il concetto di limite prolifera e diviene duale o per meglio dire si raddoppia, implicando il rapporto di reciproca limitazione fra finito ed infinito, sensibile ed intelligibile. Ed è proprio la dinamica aperta (o la dialettica aperta) della limitazione reciproca fra finito e infinito a motivare la radicalità filosofica dell'empirismo kantiano, ad esprimere, cioè, la cifra della sua fondazione filosofica del finito. Nella via segnata da Locke, Kant intende superare la concezione del finito come luogo delle lamentazioni per l'impossibilità di conoscere l'infinito. La lamentazione per l'assenza della conoscibilità dell'infinito equivarrebbe, per riprendere la metafora di Locke, a rinunciare a camminare con i propri piedi perché non si possiedono le ali¹².

Se non conoscibilità, il noumenico rivendica utilità e possibilità all'interno stesso della finitezza. Se così non fosse, potremmo mai pensare l'esperienza come un campo d'azione aperto all'infinito (la soluzione della prima antinomia matematica)? Ed ancora, se così non fosse come potremmo radicare nell'umanità, nella sua libertà lo stesso pensiero di Dio? (Senza libertà trascendentale Dio stesso non avrebbe alcun fondamento oggettivo, ci dice Kant nelle pagine iniziali della *Critica della ragione pratica*).

La riflessione sulla scienza propedeutica alla metafisica, così dialogante con le finalità negativo-smascheranti della fenomenologia analitica di Lambert, ci ha condotto a supporre che la vera cifra filosofica del finito sia data dalla continua e reciproca limitazione di sensibilità e ragione. Siamo, cioè, arrivati a sostenere che il vero significato della fondazione filosofica del finito stia nella reciproca delimitazione del fenomenico rispetto al noumenico e viceversa dell'intelligibile rispetto al mondo fenomenico, legittimamente costituito dall'uso empirico dell'intelletto.

¹¹ Un paragone fra Kant e Hegel per quanto riguarda il concetto di limite in Kant è offerto da Illetterati L. 1996.

¹² Una valutazione analoga si trova anche in Arendt H., 1968, p. 36; trad.it., *Verità e politica*, Bollati e Boringhieri, Torino, 1998 p. 38. «[...] La consapevolezza della fragilità della ragione umana ha prevalso senza dare origine a lagnanze e lamentazioni, a partire dal secolo XVIII° possiamo trovarla nella grandiosa *Critica della ragione pura* di Kant [...]». Le riflessioni della Arendt sono però limitate dalla mancata riflessione sull'utilità del noumenico come modalità della non-lamentazione.

Nella seconda parte di questo lavoro intendiamo rivolgerci al mondo pratico per descrivere tre diverse figure del finito: la prima riguarda il significato positivo e non più negativo del concetto di illusione. Si tratta dell'*illusio* poetica, immaginativa trattata da Kant nei suoi studi antropologici. Con l'analisi dell'illusione poetica intendiamo far emergere sia la difesa antropologica della sensibilità sia le conseguenze pratiche positive di tale difesa. A tale figura positiva del finito e della prassi se ne aggiungerà una del tutto negativa: la menzogna. Si potrebbe designare la trattazione kantiana della menzogna come la descrizione della potenza negativa del finito, del sensibile, proprio perché essa spezza e lacera ogni rapporto del sensibile con l'intelligibile. La menzogna è, infatti, il momento in cui l'intelligibilità umana, la dignità e finalità razionale dell'uomo vengono tradite e ribaltate in mera cosalità. Questo momento, o meglio questa figura dell'assoluta negatività del finito, apre tuttavia ad un'altra figura della finitezza, espressa dal biasimo. Esso, sempre in ambito pratico, costituisce il momento in cui il finito si riscatta e da assoluta negazione dell'intelligibile si trasforma in possibilità di relazione con l'intelligibilità razionale, con il carattere intelligibile dell'uomo, scriverà Kant in alcuni passi della *Dialettica trascendentale*. Sarà, così, nostro intento mostrare come il biasimo, ossia la reazione psicologica e sociale ad una forma deteriore di menzogna: la maldicenza, comporti per Kant la possibilità di rinvenire nel finito (nel carattere sensibile dell'uomo) tracce, semplici segni dell'intelligibile. Con questa figura della finitezza, che tra l'altro Kant mutua dal sensualismo lockiano, si potrà così ulteriormente giustificare l'idea che la filosofia kantiana del finito possa e debba venire intesa come relazione e continua mediazione di fenomenico e noumenico, di finito ed infinito.

2. Le figure dell'empirismo kantiano

2.1 La potenza positiva della sensibilità: l'illusione non inganna

Dopo i brevi cenni sull'empirismo filosofico di Kant, grazie al quale l'infinito agisce sul e nel finito scardinandone la meccanicità naturale – come in definitiva notava lo stesso Bloch nelle sue lezioni su Kant (Bloch, 1985) – ci si vuole ora dedicare all'ambito della prassi concreta, fattuale, empirica cui Kant rivolge la sua attenzione nei quaranta anni di insegnamenti antropologici, offrendo qualche annotazione sul concetto sensibile, empirico e non più trascendentale di illusione. Si vuole indagare l'illusione sensibile dell'immaginazione per sottolineare, come si è detto poco sopra, che la sensibilità non ha solo il ruolo negativo di delimitazione dei confini del conoscibile, ma anche quello positivo di emendare i propri errori ed aberrazioni pulsionali.

Il termine illusione, infatti, non compare solo in ambito dialettico-trascendentale – le parvenze illusorie della ragione pura, lo scambio di oggettivo e soggettivo di cui si è già parlato in questo saggio. Il termine illusione viene usato anche nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* ed in particolare nella *Didattica antropologica*. In essa Kant mette in atto l'analitica descrittiva delle tre facoltà dell'io pragmatico, ovvero del cittadino borghese che può e deve promuovere una sana e virtuosa convivenza sociale. Egli descrive così la facoltà conoscitiva, quella estetica (di piacere e dispiacere) e la facoltà di desiderare conferendo all'analitica dell'io una missione educativa: preparare la gioventù alla vita consociata. Ed è proprio il carattere preparatorio, educativo alla prassi quotidiana a distinguere la natura cosmologica dell'insegnamento antropologico da quella scolastica¹³.

La conoscenza scolastica è un apprendimento di nozioni che coinvolge solo la capacità intellettuale di acquisire e ricordare conoscenze, la conoscenza mondana non è una mera capacità

¹³ Per la differenziazione di conoscenza scolastica e conoscenza mondana cfr., Brandt, 1999. pp. 96-100.

mnemonica e meccanica di apprendimento, ma, come si diceva, educa il giovane alla vita sociale, ovvero 1. ad applicare nel mondo sociale le proprie abilità, sviluppando così un'attitudine tecnica che è alla base della civiltà, 2. ad agire scegliendo con prudenza azioni socialmente condivise, volte a rafforzare la tenuta sociale dei costumi ed in ultimo 3. ad assumere un comportamento moralmente virtuoso, o per meglio dire a saper affrontare la lotta sempre aperta fra desiderio e virtù.

L'analitica delle facoltà ha un suo *telos* interno; essa è infatti volta a superare l'isolamento egoistico o il rapporto strumentale e di dominio dell'uomo sull'uomo per arrivare al comportamento moralmente virtuoso, passando attraverso strategie di integrazione sociale. L'illusione sensibile svolge un ruolo proprio in questo passaggio, ossia nel momento in cui l'uomo lascia l'isolamento nel quale lo costringono le proprie pulsioni per iniziare a condividere gli usi e i costumi sociali, preparandosi così, dall'esterno, al dominio virtuoso delle propri impulsi e passioni.

Il termine illusione si fa strada nei §§ 13-14 della sezione della *Didattica antropologica* dedicata alla facoltà di conoscere:

«L'effetto illusionistico (*praestigiae*) che le rappresentazioni sensibili possono giocare all'intelletto, può essere naturale oppure artificiale, ed è o illusione (*illusio*) o inganno (*fraus*). Quell'effetto illusionistico per cui si è costretti a ritenere reale qualcosa in base a quanto attestano gli occhi, anche quando lo stesso soggetto lo ritenga impossibile per il proprio intelletto, si chiama gioco di prestigio (*praestigiae*).

Illusione è [invece] quell'effetto ingannevole che rimane anche quando si sappia che il presunto oggetto non è reale. Questo gioco dell'anima è molto gradevole e divertente» (Kant, 1917, Anth, AA 07, pp. 149-150; trad.it., 2010, p. 138).

È illusorio – continua Kant – il disegno in prospettiva dell'interno di un tempio o l'effetto del dipinto della scuola di Atene di Raffaello in cui i Peripatetici sembrano camminare pur stando fermi.

L'illusione si differenzia dall'errore perché il suo effetto sull'animo è durevole, sussiste anche quando la percezione effettiva ci dice che l'oggetto è solo presunto e non reale. L'inganno invece cessa non appena si sa come è effettivamente fatto l'oggetto; esso è fugace ed effimero. La distinzione fra inganno e illusione sembra essere l'esito di quell'apologia dei sensi, annunciata in un piccolo e interessante scritto dal titolo: *Entwurf zu einer Opponenten-Rede* e riproposta nei §§ immediatamente precedenti la considerazione antropologica dell'*illusio*.

In essi è chiaramente sottolineato come la sensibilità sia stata fin troppo vituperata addossandole colpe che effettivamente non ha: essa perturberebbe l'intelletto confondendolo (1), ingannandolo (3), esercitando, così, una sovranità indebita sulle sue attività rappresentative. Eppure, la sensibilità, sostiene Kant, non può confondere l'intelletto perché il suo compito è afferrare e non ordinare il molteplice percettivo. Diversamente dal modo in cui si configura l'errore nella parvenza trascendentale, il responsabile del disordine concettuale, che deriva dal modo precipitoso di giudicare, è dunque solo l'intelletto, e non l'oscuro insinuarsi della sensibilità nella sua operatività.

Se la sensibilità non è responsabile di un giudizio precipitoso e confuso, poiché priva della stessa capacità di giudicare in generale, essa non può neanche mai ingannare e dunque non può mai generare parvenze. Esse scaturiscono piuttosto da quella attività intellettuale che, davanti al pericolo dell'errore, cerca nella parvenza sensibile se non una giustificazione, almeno una scusa per le proprie inferenze fallaci.

«I sensi non ingannano. Questo principio è la negazione del più importante, ma anche, se ben si pensa, del rimprovero più debole che si muove ai sensi; e ciò non perché essi giudichino sempre bene, ma

perché non giudicano affatto; onde l'errore sta sempre a carico dell'intelletto. – Tuttavia l'apparenza dei sensi (*species, apparentia*) serve all'intelletto, se non per giustificare, almeno per scusare l'errore» (Kant, 1917, Anth, AA 07, pp. 145-146; trad.it., 2010, pp. 128-129).

Nei suoi giudizi empirici l'intelletto scambia spesso l'oggettivo con il soggettivo ordinando e giudicando affrettatamente, dunque erroneamente, le percezioni immediate dell'oggetto. Esso considera vera e propria esperienza ciò che in realtà è un mero fenomeno percettivo del tutto apparente, come possono essere gli effetti ottici (Kant, 1917, Anth, AA 07, p. 146; trad. it., 2010, p. 129). La terza accusa rivolta alla sensibilità riguarderebbe la sua pretesa di sovranità sull'intelletto. La difesa kantiana è netta e decisa: non si può assolutamente affermare che i «sensi [...] comandano [...] l'intelletto» (Kant, 1917, Anth, AA 07, p.145; trad. it., 2010, p. 128); il loro ancorarsi al senso comune non è affatto segno di una volontà di dominio sui giudizi dell'intelletto. Gli stessi apoftegmi (ad esempio le sentenze del genio socratico) – i quali sembrano provenire dai sensi e appaiono così desiderosi di dominare l'intelletto – sono in realtà il frutto di riflessioni reali appartenenti, anche se in modo oscuro, all'attività intellettuale. Dunque ogni forma di errore dipende dall'incapacità dell'intelletto di ordinare adeguatamente il materiale sensibile e non dalla sensibilità. Anzi, la forza dello spirito immaginativo, sensibile, l'eloquenza e la poesia, pur mettendo spesso in imbarazzo l'intelletto, hanno il merito di offrirgli una ricco materiale. E ciò, continua Kant, è sempre preferibile alle «splendide miserie» (Kant,1917, Anth, AA 07, p.145; trad. it., 2010, p. 128) dei concetti astratti dell'intelletto.

Proprio questa difesa dell'arte poetica e di altri prodotti dello spirito contro le secche dell'astrazione intellettuale riprende e valorizza le riflessioni critiche rivolte da Kant alla dissertazione di Johann Kreutzfeld, che negava utilità e validità agli inganni del linguaggio poetico. Nella *Opponenten-Rede* Kant stabilisce una distinzione fra inganno ed illusione differenziando le situazioni in cui ciò che ci appare inganna effettivamente e quelle nelle quali mostra un inganno solo apparente. Vi sono alcune apparenze delle cose con le quali la mente gioca, ma dalle quali non viene ingannata. Il loro scopo infatti non è indurre in errore, ma abbellire la verità per renderla ancora più attraente (Kant, 1936-38, HN, AA 15/2, pp. 906-907; trad. it., 1998, pp. 44-45)¹⁴. «[...] Adeo Rerum apparentiae [...] qvatenus f a l l u n t , [...] taedio, qvatenus nobis tantum i l l u d u n t , v o l u p t a t e afficiunt. Et hoc fere discrimen fallacia sensuum vulgares et illusiones poetis familiares intercedit» (Kant, 1936-38, HN, AA 15/2, p. 908; trad. it., 1998, p. 46). Certamente nella distinzione fra inganno ed illusione colpisce qui, come nell'*Anthropologie*, la capacità dell'illusione di superare e resistere allo smascheramento percettivo. La resistenza dell'illusione alla disillusione e il suo puntare al vero – nonostante, anzi grazie alla sovrascrittura sensibile del reale – si legano al fatto che l'illusione è un'attività sensibile che prescinde dall'oggetto esterno. Essa riguarda un gioco del tutto interiore che solo l'immaginazione può offrire all'intelletto comune. Ed è proprio questo gioco interiore a rivestire una notevole utilità pratica sulla quale vogliamo soffermarci, utilizzando quei passaggi antropologici nei quali l'illusione viene messa in stretto rapporto con le dinamiche sociali.

Gli uomini sono tanto più civili quanto più sono commedianti; ed è grazie al gioco della finzione che essi assumono e fanno propria «la maschera dell'affezione, del rispetto per gli altri, della costumatezza, del disinteresse senza per questo ingannare alcuno, perché ogni altro sottintende che tutto ciò non sia fatto col cuore» (Kant, 1917, Anth, AA 07, p. 151; trad. it., 2010, p. 135). Come nella finzione immaginativa della commedia anche nelle relazioni sociali gli uomini assumono ruoli che

¹⁴ L'*Opponentenrede* di Kant è stata pubblicata in Italia e commentata anche da O. Meo, 2000, pp. 113-132.

inizialmente sono loro esteriori, non provengono dal fondo del cuore, ma diventano progressivamente effettivi ed efficaci poiché capaci di educare a comportamenti socialmente condivisi (le vere virtù etiche). Si può allora dire: grazie al fatto che gli uomini interiorizzano, tramite la finzione immaginativa, ruoli e condotte sociali nasce una reale e non più solo illusoria propensione al rispetto della virtù.

La parvenza illusoria svolge, allora, il compito di preparare ed educare l'uomo alla vita sociale favorendo lo sviluppo delle virtù sociali e il senso di appartenenza del singolo alla comunità.

2.2. Illusione, gusto, integrazione

L'uomo è incentivato dalla finzione non solo ad integrarsi, ma ad integrarsi governando e regolamentando le proprie pulsioni ed istinti. Questo aspetto emerge chiaramente nel momento in cui Kant fa vedere come, nel suo uso pratico, l'illusione rappresenti una sorta di autocorrezione, auto dominio della sensibilità su se stessa. Essa diventa un correttivo sensibile dei pericoli e delle insidie di quelle inclinazioni e pulsioni che spingono alla sopraffazione e al dominio e in un certo qual modo anche alla follia, interpretata come eccesso di orgoglio e di avarizia.

«Ma l'inclinazione ad ingannare l'ingannatore che è in noi è un tornare a obbedire alle leggi della virtù, e non è più un inganno, ma un'innocente illusione di noi stessi, scrive Kant sempre nell'*Anthropologie*» (Kant, 1917, Anth, AA 07, p. 151; trad. it., 2010, p. 135).

Sapersi illusi dal gioco immaginativo non ha nulla a che vedere con l'evanescenza propria degli effetti illusionistici, al contrario serve ad ingannare le pulsioni e dunque a preparare l'uomo all'obbedienza della legge etica, promuovendone l'osservanza nelle società civili. Il simbolico e l'immaginativo – veicolando un'integrazione che conduce all'obbedienza sociale – hanno un ruolo importante nel consolidamento dei costumi e pertanto una rilevante missione pratica.

Già nella *Opponenten-Rede* era evidente l'apporto estetico alla coltivazione ed educazione pratica della sensibilità: per indebolire la forza indomita dei sensi viene in aiuto proprio la capacità illusoria della finzione poetica. Essa, abituando l'animo alle proprie lusinghe, riesce gradualmente a liberarlo dalla morsa del bruto desiderio «che si comporta come un padrone rozzo e dissennato»¹⁵. È dunque ferma convinzione di Kant che «[...] nulla si guadagna a far violenza contro la sensibilità nelle inclinazioni» (AA 07, p. 151; trad. it., p. 36). Per questo bisogna ricorrere all'astuzia, a dispositivi illusori, che attraggono proprio perché non sono mai intenzionalmente fraudolenti.

Lo sviluppo dei costumi civili ha, così, la stessa funzione del dare in gioco alla balena (ai sensi possenti e divoratori) la botte (la civiltà, le illusioni della costumatezza) per salvare la nave (la buona comunità virtuosa borghese) (*ibidem*). La cooperazione fra sensibilità estetica e pratiche sociali si rafforza quando Kant, nelle sue lezioni di antropologia, approfondisce il carattere sociale del gusto estetico. Definito il "gusto riflettente" come un gusto che mira alla forma e non alla sensazione provocata da un oggetto bello, poiché solo la forma può pretendere di dare una regola universale al sentimento di piacere, Kant nelle sue lezioni di antropologia approfondisce il carattere sociale del

¹⁵ «Tanta enim est sensuum vis indomita, rationis autem rectae illius quidem, at in movendo debilis, impropria, ut, quos aperta vi aggredi non licet, dolo subruere consultius sit. Hoc vero fit elegantiorum tam literarum quam artium delinimentis animum assuefacendo et hoc pacto sensum abrupta cupidine tanquam ab agresti et furioso domino liberando» (Kant, 1936-38, HN, AA 15/2, p. 910; trad. it., p. 48).

gusto estetico, cui tornerà nella *Critica della facoltà di giudicare* con la nozione di senso comune (in particolare § 60)¹⁶, per derivarne anche in questo caso la sua capacità di favorire la costumatezza.

Il gusto sbocca nella partecipazione agli altri del proprio sentimento di piacere e implica la capacità di sentire piacere e soddisfazione in comune con gli altri. Attraverso l'aspirazione dell'uomo di piacere agli altri, di essere amato o ammirato, il gusto diviene un potente dispositivo d'integrazione che, proprio grazie a ciò che potremmo chiamare emulazione e simpatia sociali, prepara dall'esterno alla moralità. Promuovere esteriormente la moralità, significa dare al gusto estetico, in definitiva, la stessa funzione sociale attribuita all'illusione, intesa come gioco immaginativo, significa cioè attribuirgli la capacità di favorire il consenso sociale tramite l'interiorizzazione e l'assunzione attiva dei comportamenti e dei costumi.

Il gusto estetico e l'illusione immaginativa divengono dispositivi attivi e potenti di regolazione e integrazione sociale che Kant definisce non fraudolenti, non ingannatori, bensì capaci di contenere le passioni, gli istinti, in gli impulsi corporei. A questo proposito non si può non citare lo scritto kantiano del 1786: *Congetture sull'inizio della storia dell'uomo (Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte)* poiché in esso sono proprio l'immaginazione e il gusto estetico a diventare un dispositivo di educazione, di controllo e contenimento delle pulsioni sessuali.

Nelle *Congetture* d'istinto sessuale Kant parla affrontando il famoso passo della *Genesi* in cui si menziona la foglia di fico (Gen. III,7). La foglia, per Kant, non sta a significare lo stato di vergogna e di colpa dell'uomo e non viene neppure intesa come simbolo della nascita della tecnica per cui l'uomo, dopo aver mangiato il frutto proibito, scopertosi nudo, indigente, fragile, rispetto agli stessi animali, si protegge utilizzando la natura (la foglia), sviluppando cioè abilità tecniche. La «foglia di fico» è per Kant il simbolo dell'acquisizione della capacità di differire il piacere sessuale. L'uomo che ha rotto con la voce dell'istinto edenico si sa capace di prolungare e rendere più duraturo il proprio impulso sessuale sublimando la libido. All'impulso passeggero e periodico dell'animale l'uomo sa sostituire un desiderio prolungato e aumentato proprio grazie a quella stessa immaginazione che produce illusioni. L'immaginazione – scrive Kant – «compie la sua opera in modo più moderato, ma anche più durevole e uniforme tanto più l'oggetto [del desiderio sessuale] viene sottratto ai sensi» (Kant, 1923, MAM, AA 23, p. 112; trad. it., 1999, p. 106).

Se vuole essere capace di sentimenti condivisi e durevoli, l'uomo deve rinunciare al piacere immediato grazie al differimento e alla sublimazione immaginativa dell'impulso sessuale¹⁷. La sottrazione, la rinuncia è l'*artificio* (immaginativo) che consente all'uomo di passare da stimoli solo percepiti a stimoli ideali, dall'istinto animalesco all'amore e dal piacevole al gusto per la bellezza naturale e umana e da questa alla costumatezza del vivere sociale. Si può allora dire che Kant coglie anche nella sublimazione dell'istinto sessuale un vero e proprio dispositivo di integrazione sociale, fondato su quella stessa attività immaginativa essenziale alle illusioni socialmente utili. Non a caso anche qui, come per il gioco illusorio, l'attività immaginativa viene consolidata nel gusto estetico, negli abiti, nelle consuetudini della comunità.

¹⁶ Per il rapporto fra senso comune e gusto estetico si veda l'ormai classico lavoro di H. Arendt, 1982, trad. it., 1990.

¹⁷ L'allusione all'amore in quanto idealità che garantisce durevolezza all'impulso sessuale non può non rievocare alcuni passi agostiniani sull'amore prontamente interpretati da Hannan Arendt come fonte dell'idea della durevolezza dell'io. L'io durevole al di là della stessa irrequietezza della volontà è l'io che ama. Nulla – certo non la speranza può placare l'irrequietezza della volontà «salvo la perseveranza», il godimento quieto e durevole di qualcosa. L'idealità dell'amore cui Kant allude rimanda alla formazione di tratti durevoli del carattere umano il cui motore è l'immaginazione in quanto in grado di mantenere nella mente l'oggetto del desiderio non più presente nella realtà. Cfr. H. Arendt, 1978, p. 419; trad. it., 1987, p. 422.

La trattazione della sensibilità, intesa come illusione dei sensi, ci ha permesso di vedere come le buone maniere, il buon gusto sociale, la raffinatezza possono sì illudere, creare solo una parvenza di moralità, ma al tempo stesso preparano, educano, abitano l'uomo ad un comportamento sociale conforme alla virtù. I giochi immaginativi, consolidando i costumi sessuali e sociali, forniscono anche il discrimine fra integrazione ed emarginazione, fra inclusione ed esclusione, addirittura fra normalità e devianza nella società.

Tale discrimine ha un duplice risvolto: da un lato l'artificio illusorio favorisce e consolida la convivenza, dall'altro il suo abuso, il suo esclusivo predominio può indurre a comportamenti devianti, come ammonisce Kant nel suo *Saggio sulle malattie della mente (Versuch über die Krankheiten des Kopfes)*:

«La semplice e frugale modestia della natura esige e forma nell'uomo soltanto concetti elementari e una rozza onestà; l'artificiosa costrizione e l'opulenza delle consessi civili, producono invece burloni o pensatori speciosi [di facciata], talvolta però anche stolti (stolidi balordi o folli) e furfanti e generano una savia e costumata apparenza che può dispensare sia dall'uso dell'intelletto sia dalla rettitudine» (Kant, 1905a, VKK, AA 02, p.259; trad. it., 2009, p. 23).

Una vita, in cui l'uomo è sopraffatto da un eccesso di rigide regole artificiali e dall'opulenza di raffinate parvenze sociali, può indurre a non usare rettamente né l'intelligenza né la volontà pratica. Dunque anche la capacità illusoria dei costumi se concepita monocraticamente può ribaltarsi da fattore d'integrazione in devianza o quanto meno in balordaggine.

2.3. Menzogna: negazione dell'intelligibilità dell'uomo

Mantenendo costante l'attenzione all'analisi kantiana della società, si vuole riflettere ora sulla menzogna come messa al bando dall'umano, ossia come forma e figura che nega quella sincerità di cuore, principio della soave intelligibilità dell'uomo, per poter enucleare conseguentemente la capacità della menzogna di retroagire negativamente anche sui comportamenti sociali.

È opportuno dichiarare fin da subito che in Kant si devono distinguere due modi di considerare il vizio morale di mentire: esso viene interpretato come negazione del primo dovere dell'uomo verso se stesso (*Metafisica dei costumi*) ma anche come violazione del dovere dell'uomo verso gli altri (*Fondazione della metafisica dei costumi*)¹⁸.

Parlare della negazione di un dovere verso se stessi significa fare della menzogna una questione del tutto interna al soggetto. Ci si chiede: è mai veramente possibile una menzogna rivolta a se stessi? Si può consapevolmente credere nella veracità di qualcosa che è nel contempo ritenuta falsa in modo altrettanto consapevole? Quale prezzo paga l'uomo in caso di mendacità?

Se la dinamica della menzogna è quella appena indicata: istituire un conflitto fra ciò che si dichiara e le proprie credenze¹⁹, quando mentiamo non diamo inizio ad un percorso dissociativo della

¹⁸ A questo riguardo cfr. S. Baccin, 2013, pp. 245-268. Baccin abbraccia pienamente l'idea della *Metafisica dei costumi* secondo la quale la menzogna riguarda in primo luogo la violazione del dovere verso se stesso, precisando che il valore morale del sé, violato dalla menzogna, è individuabile nella sua dignità. Egli delinea così una differenza di prospettiva fra la *Fondazione della metafisica dei costumi* in cui la menzogna è vista come una negazione di un dovere rivolto agli altri e la *Metafisica dei costumi* in cui il vizio del mentire ha il proprio principio nella negazione del rapporto dell'uomo con la propria dignità morale.

¹⁹ Su questo problema si veda Derrida, 2012, p. 21; trad. it. 2014, p. 11 e Davidson, 1985, p. 77-92. A proposito del dissidio fra intenzione comunicativa e credenza Davidson individua due tipi di paradossi: il paradosso statico e quello

coscienza? La risposta di Kant non solo è affermativa, ma è così radicale da arrivare a dire che mentire ingenera auto-disprezzo nel cuore stesso dell'uomo.

«La menzogna può essere esterna (*mendacium externum*) o anche interna. Con la prima l'uomo si rende oggetto di disprezzo agli occhi degli altri, con la seconda, ed è ancora peggio, agli occhi propri, e offende la dignità dell'umanità nella sua propria persona» (Kant, 1914, MS, AA 06, p. 429; trad. it. 2009, p. 287).

Mentire a se stessi è dunque ben più riprovevole che mentire agli altri perché si attenta alla dignità, all'intelligibilità umana, all'interno e dall'interno della propria persona. Mentire, in particolare mentire a se stessi, esprime, infatti, il totale processo di reificazione del sé; mentendo l'uomo usa se stesso come una cosa, anzi finisce per avere meno valore di una cosa. L'uomo che mente a sé è dunque radicalmente patologico, malato, reificato, è il punto zero dell'umanità.

«La menzogna è l'avvilimento, anzi l'annientamento della dignità umana. Un uomo che non crede egli stesso a ciò che dice a un altro (fosse anche questa una persona puramente ideale) ha un valore ancora minore che se fosse una pura cosa, perché dalle qualità d'uso di questa cosa qualcuno può comunque [trarre] delle qualità, visto che essa è qualcosa di reale e di dato» (Kant, 1914, MS, AA 06, pp. 429-430; trad. it. 2009, p. 288).

Subito dopo questi passi Kant riflette su una modalità del mentire che, pur profilandosi come menzogna detta agli altri, rappresenta una declinazione della menzogna interiore, ossia della mancanza di sincerità di cuore. Si tratta del linguaggio menzognero.

Nel momento in cui si usa il linguaggio mendace si mettono in atto le stesse dinamiche dissocianti e de-umanizzanti della menzogna detta a se stessi. In altri termini, nel caso in cui il soggetto mente agli altri, dichiarando ciò che non corrisponde alla sua intenzione interiore, non è il linguaggio, preso per sé, ossia come medium intersoggettivo, ad essere mendace, ma è l'intenzione comunicativa del singolo. Nel comunicare con gli altri il mentitore vive le stesse traversie conflittuali e dissocianti vissute nella menzogna detta a se stesso. Egli è al tempo stesso detentore di verità (*homo noumenon*) e trasmettitore di falsità (*homo phaenomenon*). Solo abdicando dalla propria interiore umanità morale (intelligibilità), l'uomo mette a repentaglio il potere comunicativo e socializzante del linguaggio fino a vanificarlo.

«[...] se per comunicare ad un altro i propri pensieri, l'uomo si serve (con intenzione) di parole che significano proprio l'opposto di quello che pensa, egli persegue un fine direttamente contrario al fine naturale della facoltà di comunicare i propri pensieri, e in conseguenza abdica dalla sua propria personalità, ed è per questo che il mentitore è piuttosto l'apparenza ingannatrice di un uomo che un uomo vero» (Kant, 1914, MS, AA 06, p. 430; trad. it. 2009, p. 288).

Comunicare intenzionalmente agli altri pensieri opposti a quelli che veracemente si hanno trasforma l'uomo in cosa muta, isolata. Il mentitore, incapace di autentico linguaggio comunicativo, si isola e permane nella sua scissione di uomo-cosa. Se l'uomo vuole diventare capace di agire moralmente nella comunità, deve in primo luogo restituire al linguaggio la capacità di dichiarare (*declaratio*) in modo

dinamico ossia il problema dell'impossibilità per un'intenzione auto ingannevole di compiersi con successo; essa, infatti, è destinata ad auto sconfiggersi.

verace i propri pensieri²⁰. Per fare questo l'uomo deve, però, saper conciliare la propria intelligibilità con la propria natura sensibile.

«L'uomo, in quanto essere morale (*homo noumenon*), non può servirsi di se stesso in quanto essere fisico (*homo phaenomenon*) come di un puro mezzo (di una macchina parlante), non condizionato dal fine interno (dalla facoltà di comunicare i propri pensieri); egli è sottomesso al contrario alla condizione di restare d'accordo con se stesso nella dichiarazione (*declaratio*) dei suoi pensieri è obbligato alla *veracità* verso se stesso» (Kant, 1914, MS, AA 06, p. 430; trad. it. 2009, p. 289).

Se non ci fosse l'aspirazione alla comunicazione verace, l'uomo sarebbe una macchina parlante, semplice strumento di se stesso, perderebbe ogni rapporto con la propria spiritualità, con ciò che lo qualifica come soggetto morale. Le critiche ai modelli naturalistici del linguaggio (le macchine parlanti equiparabili al più spinto comportamentismo linguistico della contemporaneità) si fondano in realtà sulla negazione dell'uso strumentale e prudenziale di se stessi: l'uomo nelle sue asserzioni (nell'uso del linguaggio) si deve sentire obbligato alla veracità verso se stesso. Se ne può desumere che non solo il mentitore nello stesso momento in cui usa il linguaggio lo nega, ma il linguaggio stesso ha una funzione comunicativa solo se il suo uso è conforme alle finalità morali dell'uomo. Solo cioè se l'uomo non entra nel dissidio interiore fra il suo essere fenomenico e noumenico, ossia solo se la sua interiorità si fa guidare dalla sincerità di cuore, il linguaggio riesce ad avere una funzione comunicativa.

Basandosi sul tradimento della dignità morale da parte di un soggetto che non sa né trascendere la propria naturalità né conciliarsi con essa, il linguaggio mendace isola l'uomo lasciandolo in una scissione irreparabile. Qui il fenomenico e il noumenico (la dignità morale) sono assolutizzati nella loro separazione. Ci si chiede a questo punto: l'isolamento ad opera di se stesso non introduce comunque il tema della asocialità del singolo che nella sua intenzione insincera rimane prigioniero di una lacerante scissione? Un uomo incapace di trovare un accordo fra la propria spiritualità intelligibile e la propria natura sensibile, e pertanto reietto a se stesso, è sicuramente incapace d'intessere solide relazioni sociali, basilari per la nascita di costumi e comportamenti condivisi.

2.4. La promessa mendace e lo sfaldamento della comunità

Il principio soggettivo della menzogna, il venir meno alla veracità di cuore e alla connessa dignità dell'uomo, non è scevro tuttavia da conseguenze sociali. La ricaduta sulla vita comunitaria del venir

²⁰ Forse proprio dalla presupposizione della naturale vocazione alla veridicità deriva uno dei presupposti delle teorie etiche comunicative di J. Habermas. Per lui, infatti, uno dei principi insopprimibili per la formazione comunitaria del consenso è la veridicità dell'atto linguistico. Accentuando la portata intersoggettiva della teoria degli atti linguistici di Austin e di J. R. Searle, Habermas elabora la teoria della comunicazione in una comunità reale di parlanti e quella del suo rapporto con la comunità ideale, individuando nella stessa comunità reale un *telos* cognitivo contraddistinto da quattro momenti: la comprensione, l'intesa, (*Einverständigung*), la conoscenza condivisa e la fiducia reciproca. I quattro aspetti del *telos* della comunicazione rimandano ad altrettante *istanze di validità*: alla comprensione corrisponde la comprensibilità, all'intesa il rigore, alla fiducia reciproca la sincerità, alla conoscenza condivisa la verità. Questi elementi non sono però sufficienti per individuare criteri positivi, specifici della verità: essi non potrebbero venire né da una teoria del vero come corrispondenza, per il carattere eterogeneo sussistente fra la proposizione (la rappresentazione) e la realtà, né da «una teoria consensualista» basata sul regresso all'infinito della giustificazione dei criteri di consenso su ciò che è vero; J. Habermas, 1973, p. 92. La teoria habermasiana sceglie invece la strada "consensualista" che conduce al criterio dell'argomento migliore, rappresentato da una ragione plausibile *ad faciendam fidem*, dunque dal rapporto strettissimo fra rigore, sincerità e verità intersoggettivi.

meno al primo dovere verso se stessi è facilmente riconoscibile nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. In questo scritto la menzogna viene in realtà considerata in un duplice modo: da un lato essa è il frutto del prevalere di egoismi e convenienze private, dall'altro è vista come esempio negativo del dovere fondamentale verso gli altri, quello che comanda di vedere nell'altro un fine. Il caso, già molto noto, discusso da Kant, è quello di promettere la restituzione di denaro, per avere un vantaggio futuro, pur sapendo di non poter mantenere tale promessa. Kant parte dal presupposto che la promozione morale di se stessi tramite la promessa, ossia realizzare moralmente il proprio benessere, debba basarsi sulla validità universale della promessa. Innalzando, però, a legge universale delle singole azioni la promessa menzognera, si vanifica la stessa possibilità di promettere. Ma se ci chiediamo perché è la promessa ad auto dissolversi nel momento in cui la si pronuncia senza avere l'intenzione di mantenerla, vediamo che l'auto contraddizione della promessa è legata al fatto che la sua mendacità impedisce di instaurare rapporti sociali basati sulla fiducia: non è più possibile credere (*glauben*) nell'altro (Kant, GMS AA 04, 1903, p. 422; trad. it., 2010, p. 77).

La legge universale: 'tutti mentono quando promettono per loro convenienza' non consentirebbe più di distinguere fra falsità e veridicità. Facendo valere l'aspetto cognitivo della promessa mendace, ipotizzata come legge universale, salterebbe non solo il discrimine fra vero e falso, ma la stessa possibilità di *credere* nel vero e nel falso. Proprio non poter più *credere* nel vero e nel falso, perché indistinguibili, ha una ricaduta pratica fondamentale: rende impossibile *fidarsi* dell'altro.

Se qualcuno credesse nella promessa mendace sarebbe sempre pronto a ripagare con la stessa moneta, dando così alla menzogna un potere moltiplicativo socialmente pericoloso. La promessa mendace elevata a legge universale si autodistruggerebbe e vanificherebbe la possibilità morale di *credere* nell'altro. Senza tale possibilità non si può avviare una qualsivoglia forma di comportamento (*ethos*) e condotta etica condivisa.

«[...] per dare risposta a questo problema – se una promessa mendace sia conforme al dovere – nel modo più rapido e tuttavia infallibile, mi domando: sarei davvero soddisfatto che la mia massima (trarmi fuori dalle difficoltà con una falsa promessa) dovesse valere come una legge universale, per me come per altri? E direi davvero a me stesso: ognuno può fare una falsa promessa se si trova in difficoltà dalle quali non può trarsi fuori in altro modo? Mi renderei subito conto che certo potrei volere la menzogna, ma non potrei affatto volere una legge universale che comandasse di mentire, secondo una tale legge infatti non si darebbe assolutamente alcuna promessa, perché sarebbe vano dichiarare la mia volontà riguardo alle mie future azioni ad altri che pure non credono (*glauben*) a questa dichiarazione o che, se avventatamente lo facessero, mi ripagherebbero con ugual moneta» (Kant, GMS AA 04, 1903, p. 403; trad. it., 2010, p. 35).

Laddove vigesse la possibilità morale di mentire, non solo non potrebbero mai nascere solide relazioni etiche fra gli uomini (i costumi moralmente fondati), ma non si potrebbe mai formare una comunità solidale basata sulla possibilità di riconoscere come propri i fini razionali dell'altro: *credere* nella sincerità dell'altro è il primo indispensabile passo per progredire verso tale meta. Se si pensa poi che la promessa menzognera è mossa dall'attesa di una felicità futura, renderla moralmente possibile farebbe entrare in conflitto con se stessa la ricerca stessa della felicità. Minando la credibilità sociale non sarebbe, infatti, possibile raggiungere un qualsiasi tipo di benessere. Questo aspetto viene forse più in evidenza nel momento in cui Kant torna sulla promessa menzognera, dopo aver discusso due fondamentali principi morali: l'umanità, e l'essere fine in sé dell'uomo. In altri termini dopo la seconda formulazione dell'imperativo categorico, Kant guarda alla promessa mendace non più dal punto di vista dei moventi egoistici, ma da quello del dovere necessario verso gli altri e dichiara

fermamente che tramite la mendacità l'altro è usato come semplice strumento, negando e non riconoscendo la sua finalità razionale (la sua intelligibilità).

«[...] Per ciò che riguarda il dovere necessario, ovvero obbligatorio verso altri, chi ha in animo di fare ad altri una falsa promessa, vedrà subito che vuole usare un altro uomo *come semplice mezzo* senza che questi contenga in sé il fine» (Kant, GMS AA 04, 1903, p. 429; trad. it., 2010, p. 93).

La mendacità riguarda così i rapporti di dominio dell'uomo sull'uomo impedendo la nascita di un tessuto sociale moralmente fondato, dando vita a pratiche sociali basate esclusivamente sulla conflittualità fra gli interessi, i bisogni e desideri particolari dei singoli. La mendacità appartiene ancora all'insocievole socievolezza dell'essere umano. Al contrario dell'illusione poetica, la promessa mendace rappresenta allora un potente dispositivo di disgregazione morale della società. Ed è proprio il suo potenziale minatorio e disgregante ad indurre Kant a confutare le teorie di Benjamin Constant.

Così vicino ad alcune riflessioni di J.J. Rousseau – secondo cui la lesione della giustizia è il solo e vero discrimine fra menzogna e finzione moralmente ammissibile (Rousseau, 1956, p. 1031; trad. it., p. 50). – Constant ritiene che il principio morale non possa e non debba basarsi sul suo *isolamento* fondativo. Egli si oppone così al percorso kantiano volto ad oltrepassare il concetto pragmatico di opportunità politica e giuridica della menzogna (la prudenza) a favore del dovere in sé della sincerità. Se assunto in sé, se isolato, il principio morale per cui è un dovere dire la verità risulta inapplicabile e distrugge la società, così come sarebbe del tutto distruttivo respingerlo – sostiene Constant.

Il principio della sincerità si deve poter collegare, tramite definizioni, ad altri principi che lo rendono applicabile. Partendo dal presupposto che l'idea di dovere è inseparabile da quella di diritto, Constant ne deriva che un dovere è ciò che in un individuo corrisponde ai diritti di un altro individuo. Dire la verità è dunque un dovere, ma solo nei confronti di chi ha diritto alla verità. E non si può avere diritto alla verità se dicendola si nuoce ad altri (Constant, 1982, pp. 119 e ss.; trad. it., 2008, pp. 28 e ss.). La via cercata da Constant è dunque quella della mediazione fra il principio morale e le sue possibili conseguenze, per l'appunto la via negata da Kant.

Situare il principio del dovere morale nelle ragioni della prassi sociale del giusto e dell'ingiusto annullerebbe il percorso kantiano che cerca un criterio universale proprio per tali ragioni e lo trova prima nel principio di universalizzabilità delle massime²¹, poi nel concetto etico di umanità e dignità in ultimo nel principio di autonomia della volontà puro-pratica, in una sola parola nell'intelligibilità dell'uomo. Le teorie di Constant non solo rimangono nell'ambito pragmatico della prudenza ma, situando nella concreta prassi sociale gli stessi principi morali, attentano in realtà alla tenuta stessa della società.

Il forte attacco morale alla menzogna, esemplificata dalla promessa menzognera, si giustifica dunque anche con la preoccupazione di salvaguardare la coesione della comunità, la fiducia degli uni negli altri senza la quale non si possono consolidare gli usi e i costumi comunitari. La sincerità verso se stessi e verso gli altri riuscirebbe per converso a fondare moralmente quella fiducia (*glauben*) necessaria negli scambi economici, politici e sociali di una comunità. La comunità diventerà non solo coesa (la promessa veridica), ma solidale (la virtù della benevolenza) nella misura in cui si deve poter riconoscere come proprio non il diritto positivo dell'altro, ma il suo essere fine in sé stesso (Kant, GMS AA 04, 1903, p. 430; trad. it., 2010, p. 95).

²¹ Un'interessante analisi, che però non possiamo trattare qui, è offerta da S. Landucci, 1994, pp. 107-110. Egli asserisce che universalizzare le massime etiche per Kant non significhi vagliarle tramite il principio di non contraddizione, bensì grazie all'opposizione reale fra la massima e la sua trasgressione.

2.5. Il biasimo e il rapporto con l'intelligibile

L'analisi della menzogna ha, così, descritto quella figura del finito che si pone come negazione assoluta del noumenico (o intelligibile dell'uomo) e conseguentemente come destabilizzazione della vita comunitaria. A questa considerazione non si può, però, non aggiungere un'ultima riflessione. Se nella *Metafisica dei costumi* la menzogna segna la condizione estrema di bando dall'umano – abbiamo visto come il mentitore tradendo la propria dignità diventi cosa muta e asociale – non possiamo tralasciare alcuni passi kantiani dedicati alla maldicenza.

Essa viene considerata, nella *Metafisica dei costumi*, una violazione del diritto degli altri che infrange la forma morale della dignità umana. Nella *Dialettica trascendentale*, tuttavia, la maldicenza, pur condannata come fonte di disgregazione morale e sociale, viene esaminata per la sua capacità di dar vita al biasimo. È proprio il ruolo del biasimo a divenire interessante per una riflessione complessiva e conclusiva sulla peculiarità dell'empirismo kantiano se – come abbiamo detto – esso è da intendere non solo come fondazione filosofica del finito, ma anche come superamento dell'irrelata assolutezza del finito stesso e pertanto come continua, aperta mediazione di fenomenico e intelligibile²². Il biasimo, elemento sicuramente lockiano, assume, infatti, un ruolo centrale nella relazione fra libertà noumenica e mondo sensibile divenendo loro punto d'incontro, traccia sensibile dell'intelligibile.

La menzogna malvagia è un'azione *volontaria* con cui un uomo provoca scompiglio nella società²³. Noi possiamo indagare l'intero carattere empirico dell'uomo: tutte le con-cause di natura psicologica, sociale, educativa, comportamentale che lo hanno indotto a dire menzogne calunniatrici, ma così facendo non riusciremo a dar conto della natura libera della scelta di calunniare. Cercando le con-cause empiriche non usciremo mai dalla concezione determinista fisico-meccanica dell'azione, così ben definita da Dennett quando sostiene che un'azione può avere più cause nel passato, ma un unico effetto futuro²⁴. La ricerca della pluralità di concomitanze causali equivale – afferma Kant – alla ricerca delle cause efficienti della fisica (Kant, 1904, KrV, AA 03, A554/B582) e spiegazioni del genere non potrebbero mai giungere all'imputazione morale della calunnia.

Per dar conto della maldicenza può venir preso in esame «l'intero carattere empirico dell'uomo fino alle sue sorgenti, che vanno ricercate nella cattiva educazione, nelle cattive compagnie [...]» si può considerare anche la sua superficialità e dabbenaggine e neppure vanno trascurate le concause occasionali. Ma il «*procedimento così impiegato è in generale lo stesso di quello a cui si fa ricorso nella ricerca della serie delle cause determinanti di un effetto naturale* [corsivo nostro]. Ma benché si

²² K. Düsing, 2014, pp. 37-48, considera il biasimo come un valido esempio dell'intenzione kantiana di offrire un'interpretazione compatibilista della libertà noumenica dell'uomo.

²³ Per gli aspetti etici, religiosi e politici della menzogna in Kant si vedano i saggi di Tagliapietra, 2004, pp. 350-369 e pp. 398-410;

²⁴ Così D. C. Dennett sul determinismo: «Il determinismo è la tesi che afferma che “per ogni istante c'è solamente un futuro fisicamente possibile” (Van Inwagen, 1983, p.3). Può sembrare che questo concetto non sia particolarmente ostico da comprendere, ma è incredibile quanto spesso anche pensatori molto sofisticati riescano a farsene un'idea completamente sbagliata. In primo luogo vari studiosi partono dal presupposto che il determinismo implichi l'ineluttabilità. Ma non è così. In secondo luogo molti arrivano a pensare che sia una cosa ovvia che l'indeterminismo [...] possa concedere ad agenti come noi quella libertà, quella manovrabilità, quello spazio di azione, che semplicemente non potremmo avere in un universo deterministico. Ma non è così. E, terzo, è una credenza diffusa che in un mondo deterministico non ci siano possibilità di scelte reali, ma solo apparenti. Questo è falso». (Dennett, 2003, p. 29; trad. it., 2004, p. 33).

reputi che l'azione sia determinata in questo modo [ossia secondo le concatenazioni causali che nulla hanno di diverso dai nessi fisico-meccanici], si rivolge tuttavia un biasimo all'autore (*ibidem*).

Il biasimo è sicuramente diverso dalle spiegazioni fisico-meccaniche, è quell'elemento ancora empirico che però ha in sé, come si diceva, le tracce, i segni dell'intelligibile. Grazie al biasimo l'azione della maldicenza non è più considerata come effetto naturalistico di cause precedenti, ma come azione libera e pertanto moralmente riprovevole; un'azione – scrive Kant - «totalmente incondizionata rispetto allo stato che la precede, quasi che l'autore abbia così iniziato una serie di conseguenze del tutto spontaneamente» (AA 03, A 555/B 583). Il biasimo, allora, è un fenomeno che si dà nel tempo, anche in una temporalità condivisa socialmente, ma eccede la temporalità naturale, eccede quella spiegazione fisico-naturale che lega molte teorie sociologiche e psicologiche alla concezione deterministica dell'imputazione dell'azione. Il biasimo, ossia, un sentimento del tutto sociale e temporalizzato – sostiene Kant –

«[...] ha il suo fondamento in una legge della ragione in base alla quale la ragione è assunta come una causa che, al di fuori di tutte le suddette condizioni empiriche, aveva la possibilità e il dovere di determinare il comportamento dell'uomo in modo diverso. La causalità della ragione non è qui introdotta come quella di una semplice con-causa, bensì come una causalità prima anche nel caso in cui gli impulsi sensibili non solo non la favoriscono, ma addirittura la contrastano. L'azione è posta a carico del carattere intelligibile dell'uomo: mentendo egli cade immediatamente in colpa; *dunque nonostante tutte le condizioni empiriche dell'azione, la ragione era pienamente libera e l'azione va ascritta interamente a sua colpa*» (*ibidem*).

Il sentimento sociale del biasimo ha un valore indiziario nei confronti dell'intelligibile e permette di ricondurre *gli atti socialmente riprovevoli* alla libera scelta del soggetto, offrendo quella *mediazione*, quella *Schlichtung* fra intelligibile e sensibile che connota la fondazione filosofica del finito, in una parola la peculiarità dell'empirismo kantiano.

Bibliografia

- Arendt H. (1968), *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York; trad.it., *Verità e politica*, Bollati e Boringhieri, Torino, 1998.
- (1978), *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London 1978; trad. it., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.
- (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago; trad. it., *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova, 1990.
- Baccin S. (2013), *The Perfect Duty to Oneself Merely as a Moral Being*, in Andreas Trompota, Oliver Senger, Jean Timmermann (Eds.), *Kant's »Tugendlehre«*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2013 pp. 245-268.
- Bennett J. (1974), *Kant's Dialectic*, CUP, Cambridge.
- Bloch E. (1985), *Neuzeitliche Philosophie II – Deutscher Idealismus*, in *Werkausgabe*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. it. *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen*, Mimesis, Milano 2010.
- Brandt R. (1999), *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, in *Kant Forschungen*, Bd. 10, Hamburg, Meiner.

- Constant B.-H. de Rebecque (1982), *De réactions politiques*, dans *Cours de politique constitutionnelle et collection des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif*, vol. 2, Genève, Slarkine Reprints; trad. it., Constant B.-H., – Kant I., *Il diritto di mentire*, Passigli editori, Firenze 2008.
- Constant B.-H., – Kant I. (2008), *Il diritto di mentire*, Passigli editori, Firenze.
- Davidson D. (1985), *Deception and Division*, in J. Elster (Eds.), *The Multiple Self*, C U P, Cambridge, p. 77-92.
- Derrida J. (2012), *Histoire du mensonge. Prolégomènes* (conférence prononcée en avril 1997 au Collège International de Philosophie à partir du séminaire donnée à l'EHESS en 1994-95: Questions de responsabilité), Editions Galilée (HDM); trad. it., *Storia della menzogna*, Castelvecchi, Roma 2014 (2. edizione).
- Dennett D. (2003), *Freedom Evolves*, Penguin Book, London; trad. it., *L'evoluzione della libertà*, Cortina, Milano 2004.
- Düsing K. (2014), *Forme di libertà nell'esposizione e soluzione kantiana della terza antinomia*, in M. Failla (a cura di), *Leggere il presente. Questioni kantiane*, Carocci, Roma, pp. 37-48.
- Guyer P. (2006), *Kant*, Routledge, New York.
- Habermas J.(1973), *Wahrheitstheorien*, in Farhnenbach, hrsg., *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schultz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, Neske.
- Hegel G. F. W. (1986), *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in *Jenaer Kritische Schriften*, Meiner, Hamburg; trad. it., *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano, 1971.
- Illetterati L. (1996), *Figure del limite: esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento.
- Kant I. (1900), *Briefwechsel*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 10, Georg Reimer; trad. it., *Epistolario filosofico 1761-1800, il melangolo*, Genova 1990.
- (1903), *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 4, G. Reimer, Berlin, pp. 385-464; trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- (1904) *Kritik der reinen Vernunft*, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 3, G. Reimer, Berlin; trad. it., *Critica della ragione pura*, Utet, Torino 1967 e Bompiani, Milano 2004.
- (1905), *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* in *Vorkritische Schriften Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 2, G. Reimer, Berlin; trad. it., *La Forma e i principi della sensibilità e dell'intelletto*, in *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- (1905a) *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, 1764 in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 2, G. Reimer, Berlin; trad. it., *Saggio sulle malattie della mente*, Ibis, Como-Pavia 2009.
- (1914), *Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 6, G. Reimer, Berlin; trad. it. *Metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 2009.
- (1917), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 7, G. Reimer, Berlin; trad. it., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010.
- (1923), *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 8, W. De Gruyter & Co., Berlin; trad. it., *Inizio congetturale della storia degli uomini (1786)*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- (1936-38), *Dorpartie Handschrift*, in *Handschriftlicher Nachlass, Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. XV/2, hrsg von der Koeniglich Preussischer Akademie der Wissenschaft, Berlin; trad. It., Immanuel Kant/J. G. Kreutzfeld, *Inganno e illusione, Napoli*, Guida, 1998.

- Lambert J. H. (1965), *Neues Organon*, in *Philosophische Schriften*, Bd. 2, Hildesheim, G. Olms; trad. it., *Nuovo Organo*, Laterza, Roma-Bari 1977
- (1968) *Philosophische Schriften*, Band IX, *Briefwechsel*, 1. Band, Georg Olms, Hildesheim.
- Landucci S. (1994), *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano.
- Luporini C. (1959), *Il criticismo di Kant*, Sansoni, Firenze.
- Marcucci S. (1997), «L'intreccio di logica formale e logica trascendentale nel § 10 della Critica della ragione pura», *Studi Kantiani*, X, pp. 13-26.
- Meo O. (2000), *Kantiana minora vel rariora*, il melamgolo, Genova.
- Moretto A. (2012), *La topologia della limitazione in Lambert e Kant. Conoscenza esatta e conoscenza approssimata*, in Stefano Poggi (a cura di), *Il realismo della ragione. Kant dai lumi alla filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano – Udine, pp. 15-34.
- (1999), *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*, Il Poligrafo, Padova.
- Mead G. H. (1934), *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. by Ch. W. Morris, The University of Chicago Press, Chicago; trad. it. *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 1966, 2010.
- Rousseau J.-J. (1959), *Les rêveries du promeneur solitaire*, texte établi et annoté par Marcel Raymond, in *Oeuvres Complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, I, Gallimard, Paris; trad. it., *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, SE, Milano 2014.
- Scaravelli L., 1973, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze.
- Seung T. K. (2007), *Kant: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London-New York.
- Siani A.L. (2007), *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea nel mondo*, Edizioni ETS, Pisa.
- Smith N. K. (2003), *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Palgrave Mcmillan, Basingstoke-New York.
- Tagliapietra A. (2004), *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano.
- Tonelli G. (1967), *Kant und die antiken Skeptiker*, in Martial Gueroult et al. (a cura di), *Studien zur Kants philosophischen Entwicklung*, G. Olms, Hildesheim 1967, pp. 93-125.
- Toto F., (2014), *Una difficile contingenza. Osservazioni sull'«antinomia della ragione pura»*, in M. Failla (a cura di), *Leggere il presente. Questioni kantiane*, Carocci, Roma, pp. 49-78.

