

13.

Lidia Fornasiero

Il concetto di dogmatismo nell'interpretazione kantiana della follia:

dai *Sogni di un visionario* a

Un tono superiore recentemente adottato in filosofia

lfornasiero@hotmail.com

La disamina del conflitto tra ragione e follia mette in luce, a nostro avviso, molti aspetti determinanti della filosofia kantiana¹: l'identificazione della duplicità del concetto di dogmatismo – razionale e psicologico – è uno di questi. Vorremmo quindi proporre un percorso attraverso lo sviluppo del senso di questa duplicità centrale, secondo noi, nell'evoluzione del pensiero di Kant.

Il saggio che Kant dedica a Swedenborg diviene allora il punto cardinale della nostra riflessione: l'importanza di questo scritto risiede nel fatto che esso testimonia dell'interesse del filosofo metafisico verso l'irrazionalità e che da questo interesse nasce la riflessione sulla metafisica come “scienza dei limiti della ragione umana”² e dunque il progetto della filosofia trascendentale. Infatti, è proprio attraverso l'annullamento di ogni pregiudizio sui presupposti del dogmatismo che il filosofo mette in evidenza il nucleo comune alla metafisica e al delirio – l'idealismo naturale della ragione che nutre del proprio senso la follia – aprendo la via alla definizione delle condizioni ultime della conoscenza possibile.

“Vive a Stoccolma un certo signor Swedenborg, senza impiego né uff-

¹ Il presente articolo si inserisce nell'ambito di una riflessione più ampia sulla coppia ragione e follia nel pensiero di Kant, costituente il tema fondamentale della nostra tesi di dottorato (in corso di elaborazione).

² I. Kant, *Träume eines Geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik* (1766), tr. it. di M. Venturini, *I Sogni di un visionario spiegati con i sogni della Metafisica*, BUR, Milano 1995, p. 159. D'ora in poi TG.

cio, dotato di un discreto patrimonio. Tutta la sua occupazione consiste, com'egli stesso dice, a vivere da più di vent'anni nel più intimo commercio con gli spiriti e con le anime dei defunti”³. Così Kant introduce il personaggio del visionario Swedenborg nei *Träume*. Egli descrive alcuni fatti che darebbero la prova della veridicità di tali poteri⁴ e che, in realtà, rientrano facilmente nell'ambito delle coincidenze e degli episodi di suggestione⁵. Il riferimento diretto a Swedenborg e alle sue visioni si trova nella parte finale dei *Träume*, come parte *storica* del saggio, successiva rispetto a una prima parte *dogmatica* in cui Kant stesso espone una sorta di sistema metafisico, una teoria pneumatologica per provare l'esistenza degli spiriti. Si tratta naturalmente di un artificio per determinarne l'inconsistenza: aggiungere alla dimostrazione teorica la voce dell'esperienza, tentare una convalida empirica a un'ipotesi teorica, non convalidata. Il risultato è ovviamente negativo per entrambe: la costruzione metafisica spiega certamente i sogni del visionario, se non altro ne inquadra l'ambito, ma l'una e gli altri risultano un nulla di fatto: “[...] È inutile volerlo nascondere, perché salta agli occhi di chiunque, tutto questo lavoro, alla fine, non approda a nulla”⁶.

Il racconto di Swedenborg, agli occhi di Kant, risulta l'opera di una *intuizione fanatica*⁷ alimentata non da una volontà ingannatrice, bensì da una ragione traviata dall'illusione dei sensi⁸. Tale illusione compromette la capacità di giudizio e l'uso della logica. Il fenomeno del visionario svedese viene definito demenza [*Wahnsinn*] e insania [*Wahnwitz*], secondo la classificazione nosologica del *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*⁹ e dove il primo sta a indicare il per-

³ Ivi, p. 142.

⁴ Tre sono gli episodi riportati da Kant. Il primo risale al 1761: la regina di Svezia volendo metterlo alla prova gli chiese di farsi rivelare dallo spirito di suo fratello, Guglielmo di Prussia, le parole che questi le aveva detto prima che ella partisse per sposare il re di Svezia. Swedenborg tornò dopo pochi giorni con la prova richiesta. Nel secondo episodio, una vedova chiese a Swedenborg di mettersi in comunicazione con il marito defunto per rivelarle l'esistenza di alcuni documenti per rivalersi su alcuni creditori. Il giorno successivo Swedenborg le indicò un ripostiglio in cui si trovavano quei documenti. Il terzo episodio avvenne a Göteborg nel 1759: durante una cena, egli aveva provato un grande turbamento e aveva annunciato che proprio in quel momento Stoccolma era in fiamme, dopo poche ore rivelò che l'incendio era stato domato e quali zone aveva colpito. La rivelazione ebbe conferma da Stoccolma due giorni dopo. Cfr. TG, pp. 143-144.

⁵ Cfr. la spiegazione di H. Delacroix, *Kant et Swedenborg*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 12, 1904, pp. 559-578, pp. 564-565 nota.

⁶ TG, p. 157.

⁷ Ivi, p. 150.

⁸ *Ibidem*.

⁹ I. Kant, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764), tr. it. di A. Marini, *Saggio sulle*

corso delirante delle sue presunte osservazioni, e la seconda la stravaganza ragionativa con la quale egli le argomenta. Esamineremo più avanti, secondo gli schemi proposti dallo stesso Kant nella descrizione delle malattie mentali, tali componenti della follia swedenborgiana.

Kant indirizza la propria disamina sulle osservazioni deliranti, tralasciando volontariamente ciò che riguarda la vera e propria componente maniacale: lo scopo è di fornire un quadro il più possibile obbiettivo e succinto, senza indulgere nella superflua e poco gradevole descrizione delle “assurde chime-re”¹⁰ contenute negli scritti del visionario. In proposito, pare a Kant più istruttivo esporre le visioni vere e proprie, diciamo il fatto più “concreto” nell’insieme delle stravaganze, piuttosto che soffermarsi sulle motivazioni fanatiche che hanno prodotto e inquadrato tali visioni. Il saggio ha, infatti, di per sé lo scopo di smontare gl’intricati castelli della metafisica più di quanto non intenda screditare le allucinazioni fanatiche del visionario che, come tale, è inguaribile¹¹. Si tratta di presentare alla metafisica, attraverso Swedenborg, la caricatura di se stessa¹².

Le visioni di Swedenborg si dividono in tre classi: la prima consiste in uno stato tra il sonno e la veglia, una sorta di liberazione dal corpo durante la quale egli ha comunicato con gli spiriti anche attraverso i sensi corporei. In un secondo stato, egli viene “rapito in ispirito”¹³ durante la veglia e per alcune ore si trova ad attraversare con la mente luoghi sconosciuti, senza che ciò comprometta il suo trovarsi nel mondo concreto. La terza visione costituisce il suo stato quotidiano e si esplica in un contatto totale con il mondo spirituale per il quale il visionario funge da veicolo mediatico: tale comunicazione è cosa in possesso di tutti gli uomini viventi, tuttavia si esplicita solo attraverso l’apertura della mente che sviluppa una *memoria interiore*¹⁴. Attraverso tale memoria l’uomo diviene cosciente delle rappresentazioni oscure che costituiscono la rivelazione del suo legame con il mondo spirituale, legame sempre esistente in quanto “gli esseri corporei non hanno una sussistenza propria, ma esistono solo per il mondo spirituale”¹⁵. Del resto gli spiriti stessi condivido-

malattie della mente, Ibis, Como-Pavia 1993. D’ora in poi, VKK.

¹⁰ Ivi, p. 151.

¹¹ Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst* (1798), tr. it. di A. Bosi, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, TEA, Milano 1995, B146, p. 98. D’ora in poi ApH.

¹² Cfr. E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, tr. it. di G.A. De Toni, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. 94-95.

¹³ TG, p. 151.

¹⁴ Ivi, p. 152.

¹⁵ Ivi, p. 154.

no tale incoscienza delle cose di questo mondo, e in questo senso il visionario funge attraverso il proprio corpo e la propria forza rappresentativa da *medium* sensoriale¹⁶.

In virtù dello statuto di parvenza che il mondo esterno acquista nella teosofia swedenborghiana, ciò che in tale mondo è oggetto materiale per i sensi e immagine per l'intuizione degli spiriti si svela come segno: "La conoscenza delle cose materiali ha [...] un senso interiore in quanto esse esprimono come effetti le forze del mondo spirituale che ne sono le cause. [...] Esse hanno, come abbiamo detto, come cose un significato che conta poco, e come segno un altro, che conta di più"¹⁷. In tal modo, il senso interno delle cose esteriori raccoglie tutto il significato simbolico del mondo spirituale e ne costituisce l'autentico valore, del quale la figura esteriore è soltanto un rivestimento.

Il giudizio più esplicito di Kant in merito a tale dottrina si trova nelle pagine dell'*Anthropologie*: "Presentare (come fa Swedenborg) i fenomeni reali del mondo sensibile come semplice *simbolo* di un mondo intelligibile tenuto nascosto in riserva, è *fanatismo*"¹⁸.

La critica del fanatismo e dell'esaltazione [*Schwermerei*] rappresenta una tematica ricorrente nella filosofia kantiana; lo dimostrano le lezioni di antropologia tenute da Kant negli anni '70-'80 (in particolare la *Menschenkunde*¹⁹) che trattano diffusamente dei *Phantasten*.

I fantasticatori sono fanatici o entusiasti. Un fantasticatore in questioni di principio si chiama entusiasta; uno che lo è per inclinazione è fanatico. L'entusiasmo è un fantasticare in una rappresentazione in cui si realizzano idee che riguardano principi [...]. Il fanatismo è quel tipo di disturbo e distorsione degli oggetti dell'immaginazione a causa del quale ciò che costituisce l'oggetto della fede viene percepito come oggetto dell'intuizione. I fanatici credono di essere in una certa relazione con Dio, di modo che si intrattengono con lui, mentre Dio è solo un oggetto di fede [...]. Il fanatico è assai vicino all'insano [*Wahnwitzigen*], l'entusiasta al demente [*Wahnsinnigen*]. L'insania è un'alienazione della ragione,

¹⁶ Ivi, p. 152.

¹⁷ Ivi, p. 154. Cfr. in proposito KrV, B 808, p. 558: "La vita, allora, non è che un semplice fenomeno, ossia la rappresentazione sensibile della vita pura e spirituale; mentre l'intero mondo sensibile è solo un'immagine, che sta innanzi al nostro attuale modo di conoscere, priva di realtà oggettiva, al pari di un sogno; sicché, se ci fosse dato di intuire le cose e noi stessi rispettivamente come sono e come siamo, ci troveremmo in un mondo di nature spirituali, con le quali il nostro vero e unico commercio non è cominciato con la nascita, né verrà meno con la morte del corpo (l'una e l'altra semplici fenomeni)".

¹⁸ ApH, p. 74.

¹⁹ *Menschenkunde*, 182, Ak, XXV, *Vorlesungen*, Band II, zweite Teil, p. 175 e sg.

mentre nella demenza l'immaginazione inganna i sensi; si crede di vedere ciò che non può mai essere considerato come oggetto dell'esperienza ²⁰.

Il fanatismo, l'esaltazione e il delirio sono altrettante forme di un comportamento patologico che diventa tanto più interessante in quanto si instaura nel meccanismo e nella struttura della ragione e mette in evidenza l'abisso che questa stessa crea quando si lascia catturare nella rete dell'immaginazione sregolata e pretende all'oggettivazione inconseguente delle proprie aspirazioni trascendenti.

Apriamo una parentesi sullo squilibrio mentale così come Kant l'ha descritto nel *Versuch* e nell'*Antropologie*²¹, soffermandoci su tre delle quattro modalità della *Manie*: demenza [*Wahnsinn*], insania [*Wahnwitz*] e vesania [*Aberwitz*].

La demenza si caratterizza come un scambio tra percezioni e rappresentazioni soggettive dell'immaginazione, nondimeno, tali rappresentazioni si mantengono in accordo con le leggi formali del pensiero; il contenuto dell'immaginazione falsante non è, tuttavia, un prodotto di una sensibilità distorta (i sensi non giudicano mai, quindi non ingannano ²²). Il mancato riconoscimento della rappresentazione come un prodotto puramente immaginativo e non sensibile è di pertinenza della facoltà che opera la *ricognizione*, ovvero dell'intelletto. Il delirio di Swedenborg si situa correttamente in tale ambito e precisamente nell'attribuzione a un prodotto fantasmatico delle categorie di realtà ed esistenza, con la conseguente costituzione di un *tema delirante* nel quale egli si trova in totale commercio, attraverso la propria *forza rappresentativa*, con essenze spirituali che si concretizzano proprio grazie a tale forza prendendo sembianze e addirittura facoltà sensoriali proprie dei corpi.

L'insania è invece un disturbo che produce una libera creazione di analogie che vengono sussunte dal Giudizio sotto una pretesa universalità. Il pensiero logico opera uno scambio tra presunzione logica e deduzione razionale per cui ritiene valido oggettivamente a priori il contenuto della riflessione del giudizio nel sillogismo, quando tale contenuto è valido solo soggettivamente e a posteriori. Tale è la credenza di Swedenborg in un grande Uomo spirituale: le proprie visioni soggettive, autenticamente sentite (sempre relativamente al tema delirante) vengono assunte come dati oggettivi *a priori*: "Tutti gli uomini, secondo lui, sono ugualmente in rapporto col mondo degli spiriti; soltanto, essi non lo sentono e la differenza fra lui e gli altri consiste in ciò che il suo

²⁰ *Ibidem*.

²¹ ApH, pp. 95-103.

²² Ivi, p. 28.

interno è aperto”²³.

L'uso incontrollato delle analogie tra il mondo corporeo esteriore e la comunità spirituale provoca il ribaltamento “idealista” tra oggetto/immagine e senso/simbolo, pertanto “le influenze reciproche di tutti questi esseri spirituali suscitano in loro [negli spiriti] l'apparenza di altri esseri estesi e quasi di un mondo materiale, le cui immagini sono soltanto simboli del loro stato interno, ma danno luogo a una illusione del senso così chiara e durevole da essere uguale alla sensazione reale di quegli oggetti”²⁴.

La conseguenza è che il mondo materiale, sensibile dell'esperienza viene privato idealmente della propria sussistenza oggettiva, quasi fosse una parvenza derivante da una proiezione della forza immaginativa dello spirito.

Per completare il quadro della follia swedenborghiana ci sembra utile il riferimento all'ultima patologia trattata nell'*Antropologia*:

La stramberia (vesania) è lo stato patologico di una ragione turbata. Il malato vola al di sopra dei criteri dell'esperienza e insegue principi che fanno a meno della pietra di paragone dell'esperienza, vaneggiando di comprendere l'incomprensibile. [...] La scoperta delle forze soprasensibili della natura, la comprensione del mistero della trinità sono il suo pane quotidiano. [...] La sua speculazione del tutto interiore ne fa il malato più di ogni altro lontano dal furore; totalmente compiaciuto di se stesso, ignora tutte le difficoltà della ricerca. Questa quarta forma di alterazione mentale può esser detta sistematica²⁵.

Si tratta di un'alterazione che determina l'oltrepassamento di qualsiasi statuto esperienziale del mondo *di qua* sostituendolo con altre supposte realtà nelle quali vigono altre leggi razionali. L'annientamento delle leggi vigenti nella ragione sana non avviene per contraddizione, ovvero per mancanza di ragione [idiotia, *Blödsinnigkeit*], bensì per sostituzione con altri presupposti che vengono a costituire una ragione alternativa, una “sragione” [*Unvernunft*], secondo la regola fondamentale della opposizione reale²⁶. Lo stato dell'anima si può descrivere con una sorta di spostamento che, da un lato, non è locale poiché “l'anima non si vede e non si sente in un altro luogo”²⁷ senza cadere in con-

²³ TG, p. 152.

²⁴ Ivi, p. 155, csv. ns.

²⁵ ApH, pp. 98-99.

²⁶ “La repugnanza reale ha luogo soltanto quando tra due cose, in quanto cause positive, l'una annulla la conseguenza dell'altra” (I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763), tr. it. di R. Assunto, *Saggio per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, BUL, Roma-Bari 1990, p. 259. D'ora in poi NG.

²⁷ ApH, p. 99.

tradizione con se stessa, capovolgendo il suo interno con l'esterno, dall'altro, tuttavia, "Io sono dove sento"²⁸, e quindi si può supporre che l'alienazione sia anche uno spostamento psicosensoriale.

In questa prospettiva, si può intendere il costituirsi di una *doppia personalità cosciente*: doppia, in quanto divisa tra la percezione sensoriale comune del mondo esterno – sempre più limitata ai gesti essenziali del viver comune e sempre meno estesa alla vita intra-personale del singolo²⁹ – e una intuizione superiore di un mondo alternativo; cosciente, nella misura in cui l'appartenenza a due mondi è riconosciuta e la coscienza dell'uno si mantiene durante l'esperienza nell'altro, seppure il concetto di realtà/parvenza risulta capovolto. Egli ha "un punto di vista del tutto diverso (dove il nome di 'spostato' [*daher das Wort Verrückung*]) e dal quale vede tutti gli oggetti in modo estraneo al *sensorium commune* richiesto per l'unità della vita (animale)"³⁰.

La nosografia della follia pone dunque in questione le conclusioni distorte della metafisica dogmatica: se il metafisico intende far leva su presunte esperienze, egli non potrà negare a quelle del visionario lo statuto di realtà; se il suo intento è di fondare in assoluto un *sistema*, egli ha di fronte a sé il risultato di tale intento nella persona stessa e negli scritti teosofici di Swedenborg³¹.

A questo proposito, il concetto (e dunque la critica) del dogmatismo si sdoppia in una prima formulazione, ripresa da Kant nel 1795 nel pamphlet *Su un tono superiore recentemente adottato in filosofia*³². Il metafisico e il visionario sono entrambi dogmatici poiché pretendono di attribuire lo statuto di realtà a entità immaginarie, l'esistenza delle quali è perlomeno inverificabile. Su queste basi essi fondano, entrambi, una scienza alla quale si aderisce attraverso un atto di fede:

²⁸ TG, p. 108.

²⁹ Alcune visioni di Swedenborg consistono nel veder trasformato il proprio cibo in un ammasso di rettili, di percepirne il gusto come fosse urina ed escremento.

³⁰ ApH, p. 99.

³¹ "Se qui il filosofo pensa di appellarsi ad 'esperienze', allora – a parte il fatto che l'esame di tale pretesa condurrà abbastanza spesso a serie lacune della sua fondatezza – neppure al sognatore fanatico mancheranno istanze siffattamente sperimentali: non gli mancheranno dati e 'fatti' sovrasensibili sicuramente garantiti. Oppure qui il criterio decisivo dev'essere la forma del sistema? Il 'nesso razionale' di concetti e proposizioni? Quanto avanti si possa spingere questa sistematica, anche in cose evidentemente assurde, Kant lo aveva appreso di nuovo proprio dallo studio approfondito degli *Arcana Coelestia*" (E. Casirer cit., p. 95).

³² I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1795), Ak VIII, tr. it. di G. De Flaviis, *Su un tono superiore recentemente adottato in filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 257-273.

Coi sognatori della ragione hanno certo affinità i sognatori della sensazione [...] precisamente per la stessa ragione dei primi, perché cioè essi vedono qualcosa che nessun altro uomo *sano* vede e hanno un commercio proprio con esseri che *non si rivelano a nessun altro*, per quanto buoni possano essere i suoi sensi. La denominazione di sogni [...] è adatta, in quanto le illusioni così degli uni come degli altri sono ugualmente immagini *subbiettive* che tuttavia ingannano i sensi dandosi per veri oggetti ³³.

È giustificato dunque l'appellativo di sognatori, salvo che il metafisico sogna di oggetti razionali che egli stesso situa al di là della fisica e del mondo esperienziale, di modo che la conoscenza di questi oggetti si sviluppa attraverso l'affinamento delle capacità intellettive secondo una progressione dall'oscurità verso la chiarezza. Resta il fatto che una buona critica filosofica e un'identificazione del compito della metafisica possono *svegliare* il nostro metafisico dal sonno dogmatico; più pericoloso è invece il sogno *sensibile* del visionario, nella misura in cui la vivacità dei suoi fantasmi sfida ogni spiegazione razionale: il suo senso interno è *aperto*, grazie a un privilegio d'eletto, al sovrasensibile, la comunicazione è quindi immediata e reale poiché essa si attua attraverso i sensi secondo gli schemi dell'esperienza.

Il capitolo secondo della prima sezione dei *Träume* espone l'ipotesi metafisica che sottende alla credenza nella comunicazione e nella sussistenza reale del mondo sovrasensibile: l'ipotesi parte dalla considerazione dell'inerzia di ogni sostanza materiale dell'universo e inferisce la necessità di un principio vitale in ogni movimento e mutamento di tale materia. Ilozoismo e materialismo non approdano a nulla perché pretendono di spiegare tale movimento a partire da un principio unico. Fallita la via della scienza, si apre quella della teosofia: tale principio deve essere necessariamente immateriale, in quanto principio dinamico contrapposto all'immobilità della materia; e se il concetto di spirito è vuoto (come già Kant aveva mostrato nel capitolo precedente³⁴), attraverso il principio vitale si può almeno supporre l'esistenza di esseri immateriali regolati da leggi *pneumatiche*. Da ciò si può inferire l'esistenza di un mondo immateriale (*mundus intelligibilis*) in cui tali sostanze spirituali siano in continua relazione reciproca a formare un "gran tutto"³⁵. L'anima appartiene come sostanza spirituale a tale mondo e al contempo partecipa come principio vitale alla realtà corporea.

In che modo questa comunicazione può avvenire nell'uomo cosciente?

³³ *Ibidem*, csv. ns.

³⁴ Cfr. TG, parte I, cap. I, pp. 102-113.

³⁵ *Ivi*, p. 114.

Abbiamo già visto a quali conseguenze assurde porti la convinzione di una comunicazione diretta con gli spiriti: le istanze occulte di Swedenborg incontrano l'*impasse* proprio nell'essere *occulte* e cioè prerogativa di pochi *iniziati*: l'individualismo soggettivo del visionario non rende conto di un bisogno *universale*, comune all'umanità intera, del sovrasensibile, istinto *reale* che, solo, è sufficiente a porre la questione della possibilità di un *mundus intelligibilis*.

La conclusione di Kant al termine del capitolo è piuttosto esplicita in proposito:

Se tuttavia si calcolano i vantaggi e gli inconvenienti che possono derivare a chi non solo è organizzato per il mondo visibile, ma anche in un certo grado per l'invisibile [...], a giudicare secondo i principi esposti sopra, la conoscenza intuitiva dell'altro mondo può essere qui ottenuta soltanto se si perde qualcosa dell'intelligenza che è necessaria per quello presente ³⁶.

La forza delle essenze spirituali è dunque tanto maggiore quanto più comunica con il *gran tutto* e, come uomini, noi la percepiamo attraverso l'impulso morale della nostra volontà. Tale impulso non è mai puro a tal punto da esplicare tutta la forza della volontà universale dalla quale (e per la quale) è originato, nella misura in cui deve fare i conti con l'ostacolo della materialità rappresentata dal corpo ³⁷. L'ipotesi del corpo come ostacolo ricompare nella *Critica della Ragion pura*: "Il corpo sarebbe, insomma, anziché la causa del pensiero, una sua semplice condizione limitativa, e dovrebbe essere considerato come ciò che [...] ostacola la vita pura e spirituale" ³⁸.

Questa ipotesi, nell'ambito della *Critica*, viene introdotta naturalmente

³⁶ TG, pp. 127-128.

³⁷ Ivi, p. 122. Tale ostacolo può rappresentare la prefigurazione dell'aporia della perfettibilità umana che mai giungerà alla perfezione (al Sommo Bene) nella sua condizione terrena (quindi umana). Cfr. KpV, p. 148. In proposito citiamo un passo di G. Morpurgo-Tagliabue: "Se l'unica speranza consentitaci è una 'continuazione ininterrotta' di questo progresso morale [...], come far coincidere un tale stato con la beatitudine, cioè con la santità 'non mai raggiunta dalla creatura' nemmeno nell'eternità? [...] Il lettore a questo punto si chiede se un postulato simile, malgrado tutte le proteste e le riserve antispeculative di Kant, non implichi proprio quelle condizioni di superstizione (antropomorfe) e di fanatismo (intuitive) che egli censurava con spasso nel 1766 [...]. Kant non sembra consapevole di essersi insaccato in una antinomia: o l'uomo è morale e non è felice o è felice e non è morale [...]. Il 'Sommo Bene' è un ideale contraddittorio, e non soltanto come concetto speculativo ma come regola razionale pratica" ("Introduzione" a I. Kant, *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, BUR, Milano 1995, pp. 74-75 (i passi tra gli apici sono citazioni dalla KpV, p. 147 e ssg.).

³⁸ KrV, "Dottrina trascendentale del metodo", B 807, p. 557.

come *polemica*³⁹ in difesa delle istanze della ragion pura contro ogni ipotesi altrettanto trascendente che voglia nascondersi dietro il materialismo, ponendo “l’estensione dei principi dell’esperienza possibile alla possibilità delle cose in generale”⁴⁰. Infatti scontri di questo genere non possono valere che come confronto di opinioni e dunque solo a livello problematico: in tal modo “se nulla è in grado di contraddirli, nulla è parimenti in grado di dimostrarli”⁴¹.

L’ipotesi metafisica e l’ipotesi visionaria hanno dunque alcune differenze sostanziali: il mondo intelligibile è un’ipotesi che si basa su una possibilità logica, ovvero sull’impossibilità di dimostrare il contrario di tale ipotesi. Il *commercium* degli spiriti nella teosofia swedenborgiana è un fatto presentato come reale, ma la realtà si basa sul concetto di *causa* ovvero su quella subordinazione delle sostanze che Kant negava come principio del mondo intelligibile. Il concetto di causa non è un concetto a priori, esso si forma solo con l’esperienza. Si dà dunque *esperienza* degli spiriti? Questa domanda ripropone il problema della ricettività e dell’intuizione: da un lato, sappiamo che l’intuizione per l’uomo è solo sensibile, l’uomo Swedenborg non può, costitutivamente, mantenere il commercio con gli spiriti attraverso tale intuizione. Del resto, abbiamo già visto dal racconto delle “esperienze” del visionario svedese, tale intuizione è costituita da elementi sensibili (la vista, la percezione dei sapori, degli odori, il tatto) e il mondo intelligibile non può essere conosciuto attraverso la ricettività. L’uomo può solo rappresentarsi simbolicamente tale mondo: per quanto Swedenborg introduca la funzione del simbolo nella sua teosofia, ne fa un uso decisamente contrario all’intendimento kantiano; il simbolo non sta nella visione, bensì nel mondo: il mondo è parvenza, la realtà sta altrove, la parvenza simboleggia la realtà.

In Kant il simbolo ha una funzione euristica determinata dalla limitatezza della nostra intuizione: proprio in quanto l’intuizione non è immediata e pertanto non giunge a rappresentarsi le idee, tali idee, concetti di essenze e proprietà spirituali, possono essere rappresentate *per via analogica* attraverso l’utilizzo di concetti derivati dall’esperienza. Il mondo reale, quello empirico, simboleggia il mondo spirituale, di cui possiamo argomentare la possibilità solo per via problematica. Tale per esempio è l’ipotiposi simbolica delle idee estetiche nella *Critica del Giudizio*⁴², esibizione che attraverso il dato dell’in-

³⁹ Cfr. *ivi*, B 804, p. 555.

⁴⁰ *Ivi*, B 809, p. 559.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² KU, § 59. La funzione dell’ipotiposi è analoga a quella dello schema. Si tratta di una mediazione di tipo intuitivo (legata dunque al sensibile), pur tuttavia, mentre lo schema

tuizione spinge a pensare a un'idea della ragione. Queste idee, nondimeno, *simboleggiano* per tutti, cioè sono comprensibili in modo soggettivamente universale e non, come in Swedenborg, prerogativa individuale di un'élite di iniziati.

L'ipotesi metafisica è pseudoscientifica: essa non è né falsificata né dimostrata, non è logicamente incoerente. Si tratta di poterla giustificare attraverso un sentimento morale o piuttosto un *presentimento* [*Vorempfindung*]. Ma ciò al di fuori della scienza.

È di nuovo questione di scientificità e, al contempo, dello statuto della filosofia, nel breve saggio polemico del 1795 *Su un tono superiore recentemente adottato in filosofia*: il tema del dogmatismo riappare nella sua duplicità portando con sé le conseguenze e le conclusioni delle riflessioni del '66: il dogmatismo metafisico è un nemico antico ormai sconfitto dalla *Critica della ragion pura*, ma uno nuovo se ne profila ed è figlio legittimo del visionario Swedenborg. Si tratta del dogmatismo *iperfisico*⁴³ – pretendente al rango di filosofia – secondo il quale “La filosofia possiede in sé misteri *che è possibile afferrare attraverso il sentimento*”⁴⁴. Il “filosofo *visionario*”⁴⁵ deve dunque sviluppare la capacità di presentire (*praevision sensitiva*) il sovrasensibile per cogliere la vera natura di Dio: “Giustappunto nel fatto di covare in sé un'idea che egli non può rendere comprensibile a se stesso né partecipare ad altri sta per lui la vera filosofia (*philosophia arcana*) dove effettivamente il talento poetico trova nel sentimento e nel piacere alimento al suo *fantasticare* esaltato”⁴⁶. Egli crede dunque di penetrare un mistero filosofico laddove mistero non c'è, non tanto perché la filosofia sia capace di portare delle risposte razionali a tutte le questioni, ma perché essa si limita appunto al proprio dominio che è quello della conoscenza dell'esperienza possibile.

Laddove – nel caso delle visioni di Swedenborg – lo sguardo del filosofo Kant era incline a una forma di ironia simpatizzante, dettata dall'interesse verso un fenomeno filosoficamente determinante come quello della follia⁴⁷, nel

media tra l'intuizione e un concetto a essa adeguato, il simbolo non può adeguare alcuna intuizione all'idea che raffigura.

⁴³ Il pamphlet è diretto contro Johann Georg Schlosser, traduttore delle *Lettere* di Platone, e fautore del misticismo iniziatico in filosofia secondo una certa interpretazione del platonismo, ma il vero oggetto della critica kantiana è l'irrazionalismo dell'intuizione immediata di Jacobi.

⁴⁴ I. Kant, *Su un tono ... cit.*, p. 263.

⁴⁵ Ivi, p. 271.

⁴⁶ Ivi, p. 261, l'ultimo corsivo è nostro.

⁴⁷ Non dimentichiamo che, secondo Kant, la malattia mentale è di pertinenza della Facoltà di filosofia già a partire dal 1764. Cfr. VKK, p. 60, ApH, p. 97 e *Il conflitto delle Fa-*

caso dell'iperfisica Pironia vira al disprezzo nei confronti di una concezione che vorrebbe ridicolizzare il *lavoro* del filosofo critico; dotandosi di una *iper-facoltà* il mistico assume il proprio *sentimento* del sovrasensibile non semplicemente in quanto sentimento estetico o inclinazione morale, bensì come un vero e proprio viatico della conoscenza intellettuale del trascendente.

Sei anni dopo la conclusione del percorso critico, si ripresenta allora il rischio del solipsismo filosofico: la patologia della metafisica⁴⁸. La ricerca della conoscenza del trascendente attraverso il percorso singolare e individualistico del *sensu privato* è propriamente ciò che distingue il dogmatismo psicologico da quello razionale e che fa del primo un temibile nemico. Infatti, il processo di isolamento dalla comunità dei filosofi – processo che, nonostante tutto, la metafisica dogmatica riusciva a evitare – comporta, a un certo punto, l'allontanamento dalla comunità degli uomini / l'illusione dei sensi è una conseguenza e non la causa dell'illusione della ragione⁴⁹.

coltà, tr. it. di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 181-205.

⁴⁸ Cfr. J.-C. Goddard, *La philosophie fichteenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Vrin, Paris 1999, parte IV, cap. I, "Le cercle pathologique", pp. 131-143.

⁴⁹ Un'utilizzazione interessante del duplice concetto di dogmatismo in Kant per l'interpretazione della follia è presente nel lavoro di André Stanguennec, *Le questionnement moral de Nietzsche* (in corso di pubblicazione), in cui l'identificazione del dogmatismo psicologico è strumento euristico nell'interpretazione della filosofia e della follia di Nietzsche.