

Il criticismo gnoseologico è davvero *õcriticoõ*?

Note su dogmatismo e idealismo

Ringrazio Francesco Ravelli per avermi invitato a partecipare a questa interessante discussione dedicata al tema della presunta anticriticità (o meglio *a-criticità*) del metodo kantiano, argomento a cui suono molto legato. In questo testo mi limiterò a proporre qualche breve spunto nella speranza che ciò posso fungere da stimolo al prosieguo del dibattito, ma mi riprometto di tornare sull'argomento quanto prima¹.

1. Comincerei questa mia breve analisi prendendo spunto dal testo di Rita Pani, molto denso e ricco di stimoli. Dopo aver acutamente riassunto l'argomentazione di Ravelli, la Pani riconosce (con onestà intellettuale) di non aver compreso la tesi per cui la prospettiva di Kant avrebbe contribuito all'eclissi della verità filosofica². Di primo acchito sembra effettivamente una teoria assai singolare: com'è possibile che uno dei più grandi filosofi di tutti i tempi abbia con la sua dottrina precluso proprio ciò che sembra essere l'*oggetto* se non addirittura lo *scopo* della speculazione filosofica?

Nell'affrontare un terreno così arduo diviene forse raccomandabile farsi guidare dalla stessa riflessione kantiana; prendiamo pertanto il capitolo dedicato alla *Logica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, precisamente al paragrafo terzo (parte dedicata ad Analitica e Dialettica) in cui Kant definisce che cosa si deve intendere per *verità*. In tale frangente egli afferma che la verità "è sempre riferita alle conoscenze" e si può definire verità soltanto "ciò che è riferito a un'esperienza possibile"³; non ci può essere verità di ciò che è *semplicemente pensato*, e come sappiamo l'orizzonte del *pensare*⁴ è proprio quello in cui Kant circoscrive l'azione della filosofia metafisica (che per Kant è la scienza dell'illusione e non – come per Hegel – il campo della conoscenza speculativa).

¹ In questo frangente non ho infatti l'opportunità di trattare temi importanti come la distinzione tra *contraddizione dialettica* ed *opposizione reale* (fondamentale per poter comprendere come la contraddizione dialettica – designando un'opposizione tra *termini correlativi*, i quali, pur essendo l'uno la negazione dell'altro, si implicano reciprocamente – non violi il principio di non-contraddizione), la differenza tra *Gegenstand* e *Objekt*, tra morale autonoma ed eteronoma, ma soprattutto non ho lo spazio per analizzare un tema a mio parere fondamentale, ossia il fatto che Kant ha sì indicato la metafisica come scienza impossibile ma ha allo stesso tempo dimostrato che la metafisica è un atteggiamento ineliminabile dell'animo umano [cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981].

² "In secondo luogo, mi trovo costretta a confessare che non ho capito a cosa fa riferimento Francesco Ravelli quando accusa Kant di non essere in grado di fondare una verità filosofica".

³ O meglio, si ha *verità* soltanto quando ci si riferisce ad un oggetto concreto che si dà nell'esperienza.

⁴ Contrapposto al campo del *conoscere*.

Scopo della *Critica della ragion pura* era infatti evitare la contraddizione della ragione e fondare allo stesso tempo la conoscenza fisico-scientifica; ma se nel far questo si giunge a ridurre l'interrogazione filosofica (che non si limiti ad un'indagine gnoseologica o all'accertamento delle condizioni epistemologiche delle ricerche scientifiche) a *scienza dell'illusione* non si contesta precisamente la validità della filosofia come ideazione conoscitiva distinta dalla scienza⁵?

2. In quanto pretesa chimerica, la ricerca di una fondata verità dell'Intero viene perciò da Kant respinta attraverso la separazione del mondo del conoscibile (definito *mondo dei fenomeni*) e del mondo del puro pensabile ma non conoscibile (definito *mondo dei noumeni*). Come evidenza nei suoi studi Costanzo Preve tale distinzione tra *categorie dell'essere* e *categorie del pensiero* (del tutto ignota alla cultura greco-classica) servì a Kant per *delegittimare* la metafisica celeste⁶, ma ciò avvenne proprio in un'epoca in cui la metafisica stava diventando del tutto "terrestre". Con la nascita del modo di produzione capitalistico *l'economia* spodestò infatti la *religione* come ideologia di legittimazione sociale complessiva:

La funzione di legittimazione della religione è primaria solo in modi di produzione precapitalistici (e fra essi principalmente quello feudale, perché già in quello schiavistico-antico la politica è più importante della religione), mentre nel capitalismo maturo (e lo vediamo intorno a noi) la funzione di legittimazione viene compiuta direttamente dall'economia, dalla performatività del mercato e dall'universalizzazione della forma di merce a tutti gli ambiti della vita associata⁷.

La gnoseologia, nuova teologia del capitalismo⁸, venne quindi istituzionalizzata come oggetto universitario a partire da metà Ottocento e divenne a tutti gli effetti la *teologia di legittimazione* della nuova produzione capitalistica avendo ottenuto il compito di delegittimare la funzione sociale-normativa esercitata dalla metafisica⁹.

⁵ L'esempio di Lucio Colletti è in questo senso paradigmatico. Nel saggio *Fine della filosofia* l'insigne filosofo romano afferma infatti che Kant portò al massimo grado di consapevolezza le "conseguenze devastanti" della rivoluzione scientifica (Galilei, Newton e per certi versi Cartesio) sulla metafisica; si fece così strada "una nuova concezione della natura", ridotta oramai a mera quantità, e una concezione "dell'universo infinito nel quale non ha più alcun senso chiedersi qual è il centro"; in questa situazione, "la filosofia si risolve nell'atto con cui si demarca la scienza dalla metafisica" [L. Colletti, *Fine della filosofia e altri saggi*, Ideazione, Roma 1996, p. 11 sgg.].

⁶ L'operazione gnoseologica kantiana – rivolta a circoscrivere la *critica filosofica* al giudizio sulle capacità conoscitive – era inscindibilmente connessa allo smascheramento della religione come fattore di legittimazione sociale.

⁷ C. Preve, *Storia critica del marxismo*, La Città del Sole, Napoli 2007, pp. 98-99.

⁸ Utilizzo una definizione di G. Lukàcs.

⁹ Questo può spiegare l'indiscutibile successo del neokantismo, in quanto esso permette alla corporazione universitaria dei professori di filosofia di non essere obbligata a giudicare la *totalità* del mondo in cui vive. La critica di Kant è infatti una critica *gnoseologica*, e pertanto rende impossibile ogni *critica ontologica* dell'Intero sociale (che a questo punto diventa soltanto oggetto di *essere/dover essere*); in tal modo la critica viene dirottata esclusivamente al cielo (lotta contro gli assoluti, laicismo, ecc.) mentre il capitalismo viene vissuto con un misto di fatalismo, rassegnazione e acquiescenza. Scrive Preve: "Il paradosso della filosofia critica di Kant sta in ciò, che nonostante l'etichetta di "critica" la filosofia di Kant rendeva impossibile ogni critica al nuovo mondo sociale borghese-capitalistico, ed era così la filosofia meno critica che si potesse immaginare. Si criticava infatti la pretesa di normatività sociale e politica della vecchia metafisica celeste, laddove proprio nell'ultimo trentennio del settecento essa cessava di esercitare un vero carattere normativo (dominante invece nell'ultimo millennio 750-1750), in quanto era sostituita dalla nuova normatività dell'economia borghese moderna e del nuovo individualismo capitalistico, cui Kant forniva un

Come ha infatti rilevato il filosofo Luca Grecchi in un suo importante studio, la filosofia contemporanea desiste dal tematizzare la verità dell'Intero per non porre anche solo indirettamente in luce la falsità¹⁰ della totalità sociale in cui viviamo:

La concezione della verità come continua interrogazione priva della possibilità di giungere ad una risposta unitaria, è tipica invece solo della nostra epoca "problematicistica" (nel senso di Ugo Spirito), che non crede più nella verità, e soprattutto che ritiene inconsciamente meglio che tale verità sia irraggiungibile. La verità infatti, una volta compresa, obbliga, all'interno di modalità sociali che la negano, a mutamenti di vita radicali. Quando sono continuamente offese ed umiliate sia la libertà teoretica che la dignità umana, le quali stanno entrambe alla base della filosofia, risulta ad ogni modo massimamente necessario che la filosofia torni a mostrarsi come sapere stabile in grado di orientare la vita, sia sul piano individuale che sociale¹¹.

3. Prima di chiudere questo mio brevissimo scritto dedicherei un ultimo paragrafo alla definizione di *Idealismo*, nella convinzione che proprio in tale concetto sia situato il cuore del problema.

Per Kant, l'idealismo è la dottrina secondo la quale la realtà degli oggetti esterni non è suscettibile di prova rigorosa¹²; tale definizione viene adottata dal novanta per cento dei critici dell'idealismo, che fanno retroagire su tutto il pensiero idealista successivo la confutazione che il filosofo di Königsberg elaborò nella sua *Critica*.

Tale operazione tuttavia è del tutto fallace. Fichte (il più radicale degli idealisti e per questo il più potenzialmente equivocabile) nella *Dottrina della scienza* sostiene effettivamente l'assunto secondo cui l'*Io*

inutile "supplemento d'anima" (l'imperativo morale categorico, eccetera), inutile non solo perché del tutto inapplicabile (ogni tentativo di interpellare moralisticamente il capitalismo è inutile, da Kant a Ratzinger), ma perché omogeneo alla struttura categoriale dell'individualismo economico" [C.Preve-R.Sidoli, *Logica della storia e comunismo novecentesco. L'effetto di sdoppiamento*, Petite Plaisance, Pistoia 2010, pp. 34-35].

¹⁰ "Sul piano onto-assiologico, ossia la sua non conformità alla natura umana" [L. Grecchi, *Chi fu il primo filosofo? E dunque cos'è la filosofia?*, Il Prato, Padova 2008, p. 50].

¹¹ *Ivi*. Com'è noto il metodo critico kantiano consiste nel dirigere lo sguardo dal *che cosa* delle conoscenze, alle *condizioni* in cui esse ci sono date: Kant afferma infatti che il trascendentale non si occupa del *was*, ma del *wie und daß*, a differenza invece di quello che definisce *dogmatismo*, che si concentra appunto sul *was* – ovvero si dirige al contenuto stesso della proposizione, ai contenuti delle conoscenze. Presupponendo che l'argomentazione grecciana sia valida, diviene lecito domandarsi se spostare il centro dell'attenzione dall'*oggetto* alle *forme di conoscenza* di questo oggetto sia un'innovazione neutrale, o implichi anche delle ricadute pratico-politiche.

¹² "L'idealismo (*materiale*) è la teoria che dichiara l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di noi o semplicemente dubbia ed *indimostrabile*, o falsa ed *impossibile*; il primo è l'idealismo di Cartesio, che dichiara indubitabile solo un'affermazione empirica, cioè: "Io sono"; il secondo è quello *dogmatico* di Berkeley, che considera lo spazio come qualcosa in se stesso impossibile e dichiara anche le cose nello spazio, semplici immaginazioni." (I. Kant, *Critica della ragion pura*, "Confutazione dell'idealismo", sezione terza dell'*Analitica dei principi*). Che cosa distingue quindi il dogmatismo dal criticismo? Il criticismo *coincide* con il trascendentalismo; la conoscenza critica è tutt'uno con quello che Kant chiama metodo trascendentale. Al contrario il dogmatismo si sofferma – come sostiene per esempio Kant in un passo della *Dottrina trascendentale del metodo* – sul *che cosa*, sui contenuti (i dogmatici sono quelli che in certe dispute di carattere filosofico si accapigliano sul contenuto di queste conoscenze, ad esempio "Il mondo è finito o infinito? Dio esiste o Dio non esiste?..."). Ciò si può anche raffigurare in questo modo: nel giudizio "è vero che P" (*Es ist wahr daß...*) l'obiezione dogmatica si sofferma sul P mentre l'obiezione critica si concentra sul *che*, su ciò che è antecedente all'enunciato e che consente di dire che è vero. Come abbiamo infatti visto precedentemente il metodo critico non riguarda il *che cosa* ma riguarda il *come* delle conoscenze, come esse ci possono essere date, e per Kant soltanto portando l'attenzione su questo *come* si può delimitare la possibilità delle nostre conoscenze.

pone la realtà, ma per comprendere tale tesi è assolutamente necessario distinguere tra la realtà intesa come *oggettivazioni storico-sociali* (dall'impero romano al capitalismo) e la realtà intesa come *l'oggettualità materiale* studiata dalle scienze naturali (che per Fichte è esterna all'uomo e che l'io non può creare):

Non si cerchi [...] utilizzando un argomento della pigra ragione, di trovare rifugio in una intelligenza quale creatrice o architetto del mondo; perché, tra le altre cose, nel primo caso è *assolutamente impensabile che una intelligenza crei la materia*; nel secondo, non è ancora concepibile come la ragione possa esercitare un influsso sulla materia¹³.

L'essere fichtiano è perciò da intendere come *essere sociale* (cosa ben diversa dalla realtà esterna *tout court*), e l'ambiente dell'uomo di cui egli parla in tal frangente è solo l'ambiente *storico-sociale*¹⁴.

Come abbiamo evidenziato nel precedente paragrafo la logica formale kantiana (scienza dell'uso corretto delle categorie del pensiero applicate ad una realtà già *data e presupposta*) si basa sulla separazione metodologica tra forma e contenuto, e non potrebbe essere diversamente perché qui ogni contenuto è (dogmaticamente?) "presupposto". La *Dottrina della scienza* implica invece un rapporto organico di *interazione dialettica* fra un soggetto che progetta, agisce e modifica ed un oggetto naturale e/o sociale che ne viene agito e modificato; a differenza che in Kant per Fichte il fare non dev'essere dedotto dall'essere, ma piuttosto è l'essere che dev'essere dedotto dal fare: "se si chiedesse alla dottrina della scienza come siano costituite le cose in sé, essa risponderebbe: "così come noi le dobbiamo fare" (I, 2, 416)"¹⁵.

Si palesa quindi una definizione di *idealismo* e di *dogmatismo* completamente capovolta rispetto a quella kantiana; come evidenzia Adorno nella sua *Terminologia filosofica*

Il realista è un uomo che si uniforma alle cose e regola su di esse il proprio comportamento, mentre l'idealista è colui che tiene fermo alla propria determinazione umana e sostiene la sua libertà nei confronti del mondo delle cose. In Fichte, ad esempio (penso che questa abitudine linguistica risalga propriamente a lui), potete trovare qualcosa di simile, solo che per lui l'antitesi dell'idealista non si chiama realista, ma dogmatico; tale è colui che non si basa sulla viva produzione degli oggetti, ma sulla loro forma fissata, sulle "cose". Questa distinzione terminologica di Fichte potrebbe essere forse intesa come la prima espressione della scoperta di ciò che si può chiamare coscienza reificata, e che in effetti costituirebbe l'estrema antitesi ad una coscienza filosofica. Ma considerate i concetti filosofici di idealismo e realismo: subito vedete come il realismo sia la concezione secondo cui le cose sono quali sono in sé, e la nostra conoscenza raggiunge la verità se si identifica con la percezione ingenua delle cose, nella loro apparenza immediata, mentre secondo la concezione dell'idealismo il mondo dei fenomeni è un prodotto delle forme della nostra conoscenza.¹⁶

¹³ J. G. Fichte, *Sistema di etica*, Bompiani, Milano 2008, p. 267, corsivo mio.

¹⁴ Scrive Adorno a riguardo: "è stato l'idealismo a render trasparente la realtà in cui vivono gli uomini come una realtà non indipendente da essi e invariante. La sua forma è umana, e persino la natura extraumana in modo assoluto è mediata attraverso la coscienza. Gli uomini non possono passar oltre, essi vivono nell'essere sociale, non nella natura". [T. W. Adorno, *Zur Metakritik*, trad it. p. 35].

¹⁵ C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 30. In tale prospettiva il noumeno viene quindi inteso come la metafora dell'immodificabilità del mondo.

¹⁶ T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975, p. 26.

La posizione kantiana – per cui l'essere non è il *prodotto* del pensiero, ma il suo *presupposto*¹⁷ – sembrerebbe quindi condurre a una forma di dogmatismo molto più insidiosa di quella esposta precedentemente¹⁸. Mentre infatti il soggetto kantiano è totalmente atemporale, l'idealismo presuppone la connessione inscindibile tra lo e mondo¹⁹; Kant isola infatti l'io dal mondo e costruisce una appercezione trascendentale che si contrappone astrattamente ad esso, a differenza dell'idealismo (hegeliano e fichtiano) il cui fine è quello di trovare – come rileva magistralmente Lukàcs – “una connessione dialettica dietro l'oggettività apparentemente morta degli oggetti e delle istituzioni della società, in modo tale che l'oggettività di tutti gli oggetti perda il suo carattere morto e appaia come premessa e risultato dell'attività del soggetto”²⁰.

Conclusione.

In un'epoca caratterizzata da un'assenza completa di illusioni e da “un'attrazione irresistibile della forza delle cose”²¹, in cui la vita sociale viene condotta esclusivamente nella prospettiva della fatalità ed in cui – come rileva Luc Boltanski – “ai dominati viene solo chiesto di essere realisti. Cioè di accettare i vincoli, in particolare economici, come si presentano, non perché siano buoni o giusti in sé, ma perché si pretende che

¹⁷ Com'è noto Kant traccia nell'estetica trascendentale la distinzione tra *intuitus derivativus* e *intuitus originarius*: l'*intuitus originarius* è immediatamente creativo dell'oggetto, l'*intuitus derivativus* è quello che non crea l'oggetto ma è dipendente dall'esistenza di quest'ultimo. Ciò che è in palio nella discussione sulla conoscenza fenomenica è precisamente questo fatto, che l'esistenza degli oggetti noi non la creiamo, ci deve essere data; per Kant infatti sostenere che lo *spazio* e il *tempo* sono forme a priori è lo stesso che dire che l'esistenza delle cose non dipende da noi. Questa idea è il fondamento critico di tutta la *Kritik der reinen Vernunft*: l'esistenza è data, e l'esistenza è spazio-temporale, cioè è esperienza; esclusivamente la dimensione dell'esperienza è quella che crea vera conoscenza, e tutto ciò che esula da questa dimensione di esperienza è per noi semplice illusione.

¹⁸ In *Dialettica dell'illuminismo* Horkheimer e Adorno scrivono: “La distanza del pensiero dal compito di imbandire ciò che è, l'uscita dal cerchio fatato della realtà, è – per lo spirito scientifico – follia e autodistruzione come per lo stregone primitivo l'uscita dal cerchio magico che ha tracciato per l'esorcismo [...]. Il dominio della natura traccia il cerchio in cui la critica della ragion pura ha relegato il pensiero. [...] La risposta che egli [Kant] ha dato è il verdetto di un oracolo. Non c'è essere al mondo che la scienza non possa penetrare, ma ciò che può essere penetrato dalla scienza non è l'essere”. E più avanti: “Si da ragione a ciò che è di fatto, la conoscenza si limita alla sua ripetizione, il pensiero si riduce a tautologia. Tanto più l'apparato teorico si asservisce a tutto ciò che è, e tanto più ciecamente si limita a riprodurlo”. [...] “Senza speranza non è la realtà, ma il sapere che [...] si appropria la realtà come schema e così la perpetua” [...] “Sotto l'etichetta dei fatti bruti l'ingiustizia sociale da cui essi nascono è consacrata [...] come qualcosa di immutabile in eterno” [T.W.Adorno-M.Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, pp. 33-35].

¹⁹ L'idealismo nasce proprio contestando la *costituzione formalistica del soggetto* (Cogito, lo penso) secondo cui esiste qualcosa di sottratto alla storia e precedente ad essa; il soggetto al contrario va *storicizzato*, e non presentato come *presupposto trascendentale*.

²⁰ Lukàcs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1960, p. 183; ed egli continua più avanti: “Questa dialettica si sviluppa perché Hegel comincia a vedere sempre più chiaramente che i settori “positivi” della società moderna sono anch'essi prodotti dell'attività umana, che essi sorgono e periscono, si sviluppano o si irrigidiscono, in continuo interazione con l'attività degli uomini; essi non appaiono più, a Hegel, come un “destino” già dato, finito, inesorabilmente oggettivo [...]” [ivi, p. 441. Si vedano anche le pagine 466, 661, 718, 746].

²¹ P. Sloterdijk, *Critica della ragion cinica*, Garzanti, Milano 1992, p. 36. Per Sloterdijk la nostra è un'esistenza vissuta all'insegna di un *positivismo tragico* “il quale, ben prima d'ogni filosofia, sa già che il mondo non va né interpretato né cambiato: esso va *sopportato*” [ivi, p. 284, corsivo mio].

non possano essere altro da quello che sono”²², relegare la filosofia all’interno del *ghetto* della ricerca gnoseologica sembra essere non soltanto *sterile* quanto addirittura *esecrabile*²³.

Quando fenomeni come la disoccupazione, la mortalità infantile, la povertà vengono trattati “come il risultato di forze impersonali che agiscono ad un livello globale e contro cui non si può fare nulla”²⁴, pungolo dello sforzo teoretico deve essere la volontà di opporsi alla *dura datità delle cose*. Se infatti – come sostiene Boltanski – il trionfo del capitalismo risiede innanzitutto nella capacità di apparire come qualcosa di *fatale*, andare oltre a quella che Karel Kosik chiamerebbe *pseudo-concretezza* (riprendendo una dottrina come quella idealistica il cui scopo fu sempre di evitare che “il mondo esterno diventasse per l'uomo una “ferrea fatalità””²⁵) può non essere cosa vana.

È infatti il *fatalismo* dello spettatore

a rendere il mondo *fatale*.

²² Intervista di Anna Maria Merlo a Luc Boltanski, *Il manifesto* del 12 giugno 2010, p. 9 (consultabile all’indirizzo <http://www.nazioneindiana.com/2010/07/01/radio-kapital-luc-boltanski/>).

²³ Se il pensiero tradisce la sua peculiare vocazione a conoscere la verità, cioè a “chiamare le cose con il loro vero nome”, allora in nome di che cosa si potrà criticare la realtà storico-sociale esistente? Come evidenzia Max Horkheimer “se la teoria è ridotta a semplice strumento, tutti i mezzi teoretici di trascendere la realtà diventano assurdità metafisiche” [M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969, p. 75]. Il pensiero in tal modo diventa “senza speranza”, perché si preclude la possibilità di trascendere criticamente il dato di fatto e di prefigurare una realtà diversa.

²⁴ L. Boltanski-E. Chiappello, *The New Spirit of Capitalism*, Verso, London 2005, p. 347.

²⁵ C. Cesa, *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 119.