

DAVID DEL BIANCO

TEORIA DELL'ERRORE IN KANT,  
 TRA *SOGNI DI UN VISIONARIO*  
 E *CRITICA DELLA RAGION PURA*

All'interno della produzione filosofica kantiana, i *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica* rappresentano un *unicum* tanto dal punto di vista espositivo quanto da quello più propriamente contenutistico.

La particolarità, spesso sconfinante nell'ambiguità, dell'opera e la difficoltà di comprenderne motivi di fondo e obbiettivi teorici ha fatto sì che di essa siano state fornite letture molto eterogenee fra loro, che vi hanno visto tanto il momento di maggior vicinanza a un empirismo con decise connotazioni scettiche quanto la chiara testimonianza di un interesse genuino per il mistico svedese Emanuel Swedenborg, che Kant avrebbe preso filosoficamente sul serio a tal punto da riformularne alcune teorie per includerle nel quadro della matura filosofia critica.

Distaccandosi dai tentativi d'interpretazione complessiva del testo, l'obbiettivo di questo articolo è considerarne una specifica sezione al fine di stabilire un confronto con la *Critica della ragion pura* riguardo al tema dell'errore. A tal fine, verrà preso in considerazione il terzo capitolo («Anticabbala. Frammento di filosofia comune per togliere la comunione col mondo degli spiriti») della prima parte dell'opera per esaminare la tematizzazione dell'errore empirico, di quello metafisico e del rapporto fra di essi: tali temi sono infatti al centro della prima sezione («Della parvenza in generale») dell'*Introduzione* alla *Dialettica trascendentale*. Dal confronto delle due opere, occasionalmente facilitato da riferimenti ad altri testi kantiani, emergeranno i punti di contatto e di distanza fra la tematizzazione precritica e quella critica del rapporto fra errore empirico ed errore metafisico. Tale confronto, che avverrà nella seconda parte, sarà comunque preceduto da una prima parte finalizzata a contestualizzare l'opera e a illustrare brevemente i due principali filoni interpretativi che si sono sviluppati riguardo a essa.

### 1. Una scherzosa profondità: contesto e interpretazioni

Cosa può indurre un giovane filosofo - quale è Kant nel 1766 - a spostare, all'apparenza in modo del tutto repentino, i propri interessi dalle più importanti questioni filosofiche alle presunte visioni spiritiche di un sedicente mistico, interessandosene a tal punto da dedicare a esse un'intera opera? Soprattutto, come va intesa questa sua opera, e qual è il preciso rapporto che tramite essa viene instaurato col singolare oggetto trattato? Devono essere più o meno queste le domande che allo studioso di Kant sorgono spontanee quando si trova davanti i *Sogni di un visionario chiariti coi sogni della metafisica*<sup>1</sup>.

La perplessità è legittima: risulta infatti piuttosto difficile armonizzare l'immagine tradizionale di Kant, filosofo emblematico dell'illuminismo e severo critico delle pretese ingiustificate della ragione, con un interesse per quelli che possono sembrare semplici racconti di fantasmi, tanto più se si tiene a mente che a mostrare questo interesse è l'autore di un'opera, la *Critica della ragion pura*, che tanto dal punto di vista metodologico quanto da quello contenutistico sembra quanto di più distante vi possa essere da una prospettiva teorica fondata su presunte esperienze mistiche.

Tale perplessità, lungi dall'essere un problema che riguarda soltanto la letteratura critica, è la stessa che coglie i contemporanei di Kant al momento della pubblicazione dei *Sogni* nel 1766. Questi infatti, pur non potendo sapere quali opere Kant avrebbe pubblicato una volta giunto alla piena maturità filosofica e conseguentemente non possedendone quell'immagine tradizionale (e per certi versi stereotipata) che abbiamo oggi, vengono comunque colti di sorpresa da quest'opera, manifestando un'evidente difficoltà a comprendere non soltanto quale sia il suo effettivo significato ma anche come essa si inserisca all'interno del percorso filosofico del suo autore.

Nel 1766 Kant è infatti un filosofo poco più che quarantenne che, per quanto privo di una cattedra ordinaria all'università di Königsberg, ha alle spalle una produzione filosofica non eccessi-

---

<sup>1</sup> Nel testo e nelle note viene indicato fra parentesi tonde il numero della pagina della traduzione italiana e fra parentesi quadre il numero della pagina dell'edizione critica dell'Accademia: Kant's Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich-Preußischen (poi Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, De Gruyter, 1902-ss; i riferimenti alla *Critica della ragion pura* comprendono, come consueto, anche quelli alla prima e alla seconda edizione. Le traduzioni sono quelle delle opere italiane di riferimento salvo dove diversamente indicato.

vamente ampia ma certo non trascurabile, che lo vede affrontare alcuni fra i più importanti problemi dell'epoca. Lasciando da parte lo scritto giovanile del 1746 sulle forze vive (che pure, fra le altre cose, testimonia il suo precoce e duraturo interesse scientifico), a partire dalla metà degli anni Cinquanta Kant tenta infatti una conciliazione di meccanicismo e teleologia con la *Storia universale della natura e teoria del cielo*, propone una teoria che armonizza l'esistenza di monadi semplici con l'infinita divisibilità dello spazio nella *Monadologia fisica* e affronta per la prima volta problemi di carattere strettamente ontologico nella *Nuova illustrazione dei principi primi della conoscenza metafisica*, per poi fornire nella prima metà degli anni Sessanta una concisa ma significativa trattazione del ragionamento sillogistico nella *Falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, una nuova prova ontologica e una «emendata» nell'*Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* e un'importante, duplice distinzione prima di piano logico e reale nel *Tentativo per introdurre in filosofia il concetto delle quantità negative* e poi dei metodi di matematica e filosofia nell'*Indagine della distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*. Tanto nelle dissertazioni che compongono il *corpus* dei suoi scritti latini quanto nelle opere non occasionate da esigenze accademiche, Kant prende dunque in esame questioni filosofiche della massima importanza, peraltro affiancandole a tematiche di carattere esclusivamente scientifico che pure testimoniano la serietà dei suoi interessi (non si dimentichi infatti che nella seconda metà degli anni Cinquanta Kant scrive anche di rotazione e invecchiamento terrestre, venti e terremoti, teoria del moto e della quiete).

Teleologia, meccanicismo, divisibilità dello spazio, principio di identità e di non contraddizione, natura e interazione reciproca delle sostanze, sillogistica, rapporti fra filosofia e matematica, prove dell'esistenza di Dio: questi gli argomenti al centro di riflessione e opere kantiane fino al 1766; poi, all'improvviso, le visioni spiritiche del mistico svedese Emanuel Swedenborg<sup>2</sup>. È facile

---

<sup>2</sup> Figlio di un pastore luterano incline a superstizioni di carattere mistico, Emanuel Swedenborg (Stoccolma, 1688 - Londra, 1772) ha una prima formazione filosofica seguita dall'adozione del meccanicismo newtoniano nei propri studi di astronomia, fisica e mineralogia. Entrato nell'Accademia delle Scienze di Stoccolma nel 1729, si afferma come uno dei principali intellettuali dell'illuminismo svedese, pubblicando opere di vario argomento scientifico (fra cui algebra, chimica, metallurgia, mineralogia) e contribuendo a fondare il *Daedalus Hyperboreus*, la prima rivista scientifica di Svezia. A partire dal 1736 inizia ad avere visioni mistiche che culminano in un presunto incontro diretto con Dio

comprendere i motivi per cui questo repentino cambiamento di interesse lascia perplessi i contemporanei di Kant.

In primo luogo perché proviene da un giovane e promettente filosofo che, dopo un'evoluzione di pensiero scandita dalla pubblicazione di opere di notevole impegno teoretico, vede crescere la propria reputazione accademica grazie al secondo posto ottenuto nel 1763 dall'*Indagine* nel concorso sull'evidenza della conoscenza metafisica bandito due anni prima dall'Accademia delle Scienze di Berlino<sup>3</sup> e dal quale ormai ci si aspetta la definitiva consacrazione filosofica (e certo non uno scritto sulle presunte visioni sovranaturali di un mistico che gode di pessima fama nel circolo intellettuale illuminista<sup>4</sup>).

In secondo luogo, perché i *Sogni* sono un'opera che non soltanto stona col profilo intellettuale, in buona parte già ben delineato, del loro autore, ma che presenta anche oggettive difficoltà di comprensione del testo stesso, delle intenzioni che ne stanno alla base e degli obbiettivi teorici che vuole raggiungere.

Soprattutto, come già anticipato, quello che colpisce è l'ambiguità dei *Sogni*, l'oscillante e instabile atteggiamento che in essi Kant sembra adottare nei confronti della metafisica e della conoscenza del sovrasensibile in generale. Esempio in proposito

---

avvenuto nella notte successiva alla Pasqua del 1744; in seguito a questo avvenimento abbandona la carriera scientifica e inizia a pubblicare numerose opere di teologia mistica, fra le quali spiccano gli *Arcana coelestia* (Londra, 1749-1756), monumentale commento esegetico in otto volumi ai libri di Genesi ed Esodo nel quale viene esposta la teoria delle corrispondenze fra mondo corporeo e mondo spirituale. Per ulteriori dettagli sulla vita di Swedenborg, cfr. Morpurgo-Tagliabue 1982, 29-38; Laywine 1993, 57-61.

<sup>3</sup> Nonostante il risultato finale della votazione premi Moses Mendelssohn, il giudizio presente negli atti dell'Accademia è lusinghiero verso lo scritto kantiano, che viene giudicato come estremamente vicino a quello del vincitore e meritevole del massimo elogio, nonché della pubblicazione insieme a quella del testo premiato. Il successo riportato nella competizione contribuisce ad ampliare la fama di Kant all'interno della scena filosofica di lingua tedesca, portando a una maggiore diffusione delle opere scritte nei primi anni Sessanta (fatte recensire dallo stesso Mendelssohn) e a scambi epistolari con figure filosofiche di primo piano fra le quali, oltre al citato Mendelssohn, compaiono Lambert e Sulzer: da ciò la crescente aspettativa verso una sintesi finalmente completa della filosofia kantiana, puntualmente disattesa dalla pubblicazione dei *Sogni*. Per una contestualizzazione più ampia delle vicende legate al concorso indetto dall'Accademia, cfr. McQuillan 2015, 186-189; Kant 1992, lxii-lxiv.

<sup>4</sup> Oltre a godere di poca stima nell'ambiente accademico e culturale in genere, a partire dal 1760 Swedenborg viene più volte denunciato come eretico dal teologo di Lipsia Johann August Ernesti (1707-1781), il quale riserva lo stesso trattamento a difensori della teologia swedenborghiana come il teologo e prelado di Württemberg Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) e il professore di teologia a Tubinga Heinrich Wilhelm Clemm (1725-1775), peraltro genero di Oetinger.

è la recensione pubblicata da Mendelssohn nell'*Allgemeine Deutsche Bibliothek* del 1767:

Un certo signor Schwedenberg [*sic*] di Stoccolma, che nei nostri tempi poco inclini alla credulità ha portato a compimento le più incredibili meraviglie e ha scritto otto volumi in quarto pieni di insensatezze che egli chiama *Arcana coelestia*, è il visionario le cui fantasticherie [*Träumereien*] il signor Kant cerca di spiegare tramite ipotesi metafisiche che lui stesso chiama sogni [*Träume*]. La scherzosa profondità con cui questa operetta è scritta lascia il lettore nel dubbio se il signor Kant abbia voluto rendere ridicola la metafisica o credibili le apparizioni di spiriti. Tuttavia essa [l'operetta] contiene anche i germi di importanti considerazioni, alcuni nuovi pensieri sulla natura dell'anima così come alcune obiezioni contro i sistemi conosciuti, che meritano un'esposizione più seria. (Mendelssohn 1884, IV, 2, 529. Traduzione mia)

In realtà, dalla recensione traspare una certa disapprovazione per il testo kantiano.

Mendelssohn infatti, pur non esitando ad affermare che gli *Arcana coelestia* di Swedenborg sono «pieni di insensatezze [*voll Unsinn*]», sottolinea che gli argomenti che trovano spazio nei *Sogni* sono di importanza tale da richiedere una considerazione ben più seria e approfondita di quella, a suo modo di vedere superficialmente ironica, offerta in questo caso da Kant. Se poi si considera che Mendelssohn, oltre a essere un filosofo di estrazione leibniziano-wolffiana (e dunque appartenente a quella tradizione filosofica con cui Kant spesso polemizza nelle opere precritiche), in questi anni sta lavorando al *Fedone*, pubblicato proprio nel 1767, dove difende quella stessa immortalità dell'anima di cui Kant sembra prendersi gioco, non è difficile immaginare da parte sua non soltanto un comprensibile stupore dato dal mancato riconoscimento nel Kant dei *Sogni* del serio autore conosciuto in occasione del concorso accademico di pochi anni prima<sup>5</sup>, ma anche un certo fastidio per un'opera che svaluta come «sogni» le istanze metafisiche della psicologia razionale e che le colloca esplicitamente sullo stesso piano delle «insensatezze» misticheggianti di Swedenborg.

Tuttavia, quello che la recensione di Mendelssohn denuncia come elemento che desta la maggiore perplessità è la «scherzosa profondità [*der scherzende Tiefsinn*]» che permea l'opera, renden-

---

<sup>5</sup> Per una maggiore contestualizzazione del rapporto fra Kant e Mendelssohn, cfr. Guyer 2020, 1-26.

do difficile comprendere quale sia l'effettivo atteggiamento del suo autore nei confronti della conoscenza del sovrasensibile. Kant sta davvero ridicolizzando la metafisica della quale, coerentemente col percorso filosofico svolto fino a quel momento, non esita a dichiararsi «innamorato», seppur non corrisposto<sup>6</sup>? Oppure sta realmente concedendo un credito tanto inaspettato quanto immeritato a storie di fantasmi che in precedenza non ha mai considerato né tanto meno preso sul serio?

In realtà, che l'interesse kantiano nei confronti di Swedenborg si manifesti soltanto con l'improvvisa pubblicazione dei *Sogni* non è del tutto vero.

In primo luogo, nell'epistolario kantiano è riportata una lettera datata 10 agosto e verosimilmente risalente al 1763<sup>7</sup> scritta da Kant in risposta a quella di Charlotte von Knobloch, giovane benestante di Königsberg che in una missiva non pervenutaci gli aveva chiesto un parere sul 'fenomeno' Swedenborg di cui in quegli anni si sentiva frequentemente parlare<sup>8</sup>. Nella risposta, Kant si mostra sorprendentemente convinto delle capacità sovranaturali del visionario: per quanto infatti in relazione ad apparizioni spiritiche e simili abbia sempre ritenuto «che l'atteggiamento più conforme alla regola della sana ragione fosse propendere per l'opinione negativa» (e ciò non a causa dell'intrinseca impossibilità, di per sé indimostrabile, della cosa ma proprio per un'insufficienza di dimostrazioni a suo favore), davanti alla vicenda di Swedenborg non esita a cambiare opinione, dato che le ormai note testimonianze a favore delle «prodigiose doti» di questo «uomo assennato, cortese e schietto» gli sono giunte per mezzo di conoscenti fidati, e addirittura una di esse<sup>9</sup> avrebbe «la massima forza probatoria [*die größte Beweiskraft*]» e non lascerebbe «giustificazioni a qualsiasi immaginabile dubbio». Kant rivela quindi di aver già fatto recapitare a Swedenborg una lettera (non pervenutaci ma che il mistico avrebbe ricevuto e gradito, promettendo una risposta comunque mai ricevuta) e di aver già dato disposizione

---

<sup>6</sup> Cfr. Kant 1766, 399 [367].

<sup>7</sup> Sulle incertezze relative alla datazione della lettera, cfr. Kant 1999, 75.

<sup>8</sup> *Lettera alla signorina Charlotte von Knobloch (10 agosto [1763?])*, in Kant 1804, 36-41 [43-48].

<sup>9</sup> Si tratta della testimonianza secondo la quale Swedenborg, durante un soggiorno a Göteborg, avrebbe fornito in tempo reale una descrizione straordinariamente fedele dell'incendio che stava in quel momento avendo luogo a Stoccolma, situata a più di cinquanta miglia di distanza; cfr. *ivi*, 39-40 [46-47].

affinché possa ricevere il prima possibile la prossima pubblicazione di «quest'uomo straordinario».

In secondo luogo, gli appunti presi da Herder durante la sua frequentazione dei corsi kantiani presso l'università di Königsberg (dal 1762 al 1764) mostrano che, all'interno dei corsi di metafisica condotti sull'omonimo testo di Baumgarten, Kant cita esplicitamente Swedenborg durante le lezioni dedicate alla psicologia razionale e in particolare alla sezione V del manuale, riguardante lo stato dell'anima dopo la morte: Kant si riferisce al mistico svedese proprio in relazione alla questione al centro del suo interesse per Swedenborg, vale a dire alla possibilità di una comunione [*Gemeinschaft*] delle anime (e più in generale degli spiriti) coi corpi<sup>10</sup>. Benché non ne ripeta il tono a tratti entusiasta e anzi predilige una sobrietà più adeguata a un corso universitario, la valutazione che nelle lezioni Kant dà di Swedenborg non si distanzia sostanzialmente da quella della lettera a Charlotte von Knobloch: se infatti è vero che nella maggior parte dei casi i racconti di fantasmi sono illusori, ciò non è comunque sufficiente a escludere la possibilità che Swedenborg appartenga veramente alla ristretta cerchia di persone dotate di una sensibilità eccezionalmente sviluppata che le mette in qualche modo in contatto con gli spiriti. Del resto, «la poca conoscenza dell'anima impedisce di cogliere l'impossibilità»<sup>11</sup> delle visioni spiritiche, e quindi anche di quelle di Swedenborg.

Tuttavia, sottolineare come l'interesse di Kant per il mistico svedese fosse vivo già anni prima della pubblicazione dei *Sogni* aiuta a far apparire meno inspiegabilmente improvvisa la loro pubblicazione, ma non rende più comprensibile il loro carattere intrinsecamente ambiguo, che Mendelssohn denuncia in modo conciso ma efficace. Lo stesso Kant, nella lettera dell'8 aprile 1766<sup>12</sup> scritta proprio a Mendelssohn dopo che questi in una precedente lettera non pervenutaci gli aveva fatto sapere di non aver apprezzato il tono ironico dei *Sogni* e di averlo anzi trovato deci-

---

<sup>10</sup> Kant 1968, 113-114. Traduzione mia. Che le teorie di Swedenborg siano strettamente legate allo statuto dell'anima dopo la morte emerge dai *Sogni* stessi, dove Kant, quasi al termine dell'opera e comunque alla fine del «viaggio estatico di un visionario attraverso il mondo degli spiriti», scrive che «le selvagge chimere del più terribile fra i visionari» si spingono fino a fornire ampie e dettagliate, per quanto infondate, «descrizioni dello stato dopo la morte» (Kant 1766, 398 [366]).

<sup>11</sup> Kant 1968, 114. Traduzione mia.

<sup>12</sup> Lettera a Moses Mendelssohn (8 aprile 1766), in Kant 1804, 46-52 [69-73].

samente inadeguato all'importanza e serietà dell'oggetto trattato, non rende più chiaro il quadro.

In questa lettera, infatti, da una parte si legge che i *Sogni* sono un lavoro «redatto in modo alquanto disordinato» e motivato dal solo desiderio (filosoficamente di interesse nullo) di avere «pace di fronte alle incessanti richieste» che lo incalzavano «a causa della curiosità mostrata [da Kant] nell'assumere informazioni sulle visioni di Swedenberg [sic]»<sup>13</sup>, il che porterebbe a vedere nell'opera in questione qualcosa di contingente e irrilevante; dall'altra parte però Kant, pur confessando di aver considerato in modo esageratamente negativo la metafisica, dichiara esplicitamente di guardare «con avversione, anzi con una punta di astio, alla tronfia arroganza di cui danno prova interi volumi» a essa dedicati, nei quali «si va fantasticando» a proposito di una disciplina «ancora e sempre edificata soltanto a casaccio», facendo pensare che in realtà i *Sogni* siano un effettivo attacco alla metafisica, o se non altro alla metafisica per come essa si è affermata nei sistemi razionalisti a lui contemporanei (e forse anche precedenti). Ma Kant aggiunge anche che nello scritto dell'anno precedente, a causa di uno «stato d'animo [...] realmente conflittuale riguardo a questa faccenda [delle apparizioni spiritiche]», ha voluto semplicemente prendersi in giro, evidenziando in questo modo la propria oscillante indecisione fra il riconoscimento di una qualche legittimità alle storie di fantasmi e la consapevolezza dell'insufficienza delle (presunte) prove che esse adducono a proprio sostegno.

E dunque? Presa in giro del solo Swedenborg, della metafisica o di entrambi? O in realtà di nessuno dei due? Kant non risponde chiaramente, e anzi lascia quasi nascere il sospetto che anche in questa lettera a Mendelssohn si stia (volontariamente?) mantenendo in quella stessa ambiguità che gli viene rimproverata.

Stando così le cose, non c'è da stupirsi che nella letteratura kantiana i *Sogni* siano stati oggetto di letture anche molto diverse

---

<sup>13</sup> La stessa posizione viene ribadita tanto nella *Prefazione ai Sogni* quanto al termine del secondo capitolo della seconda parte dell'opera, dove Kant scrive rispettivamente che lo scritto in questione deve la sua esistenza alla «viva sollecitazione di amici conosciuti e sconosciuti» (Kant 1766, 350 [318]) e che al suo interno ha trattato «una materia ingrata che mi sottoposero le insistenti richieste di amici curiosi e sfaccendati» (399 [367]). Tuttavia, il fatto che Kant si preoccupi di specificare più volte la natura accidentale dei motivi alla base dell'opera sembra far nascere il sospetto che essa, al contrario di quanto il suo autore vuole far credere, non sia così facilmente derubricabile a mero scritto d'occasione.



fra loro, accomunate soltanto dalla convinzione trasversalmente condivisa che tutto siano tranne che un mero scritto d'occasione.

Tradizionalmente si è visto in essi l'opera precritica nella quale più che in ogni altra Kant mostra la massima vicinanza all'empirismo (che ai suoi occhi è, com'è noto, essenzialmente empirismo humeano) prendendo nettamente le distanze dalla metafisica razionalista a lui contemporanea che, a dispetto del titolo dello scritto, risulta essere il suo vero obiettivo polemico, ora apertamente ridicolizzata e posta sullo stesso, poco prestigioso piano delle visioni spiritiche di Swedenborg. Prendendo quindi come riferimento la celebre espressione della metafisica come «scienza dei *limiti della ragione umana*» (Kant 1766, 399 [368]) riportata nel secondo capitolo della seconda parte dell'opera, è stato spesso sottolineato il mutamento di prospettiva che Kant matura nei *Sogni* e che lo porta ad abbandonare ogni residuo dogmatico e a indirizzare esplicitamente la propria riflessione verso un esame delle facoltà conoscitive al quale si affianca una fede morale del tutto scevra da qualsivoglia dimensione teoretica<sup>14</sup>. Mantenendosi all'interno della stessa prospettiva, è stato poi sostenuto che lo scetticismo (comunque «passeggero») dei *Sogni* deve esser letto alla luce dell'influenza di Rousseau più che di quella di Hume<sup>15</sup> e che, stante il fermo rifiuto delle metafisica razionalista, essi non devono esser visti come testimonianza di un'adesione incondizionata alla prospettiva empirista, dei cui limiti Kant mostra anzi già da ora di esser consapevole o se non altro di avere un significativo presentimento<sup>16</sup>; non è poi mancato chi ha sottolineato la stranezza dell'evoluzione di pensiero di un Kant convinto e sferzante anti-metafisico nel 1766 e autore soltanto pochi anni dopo di una dissertazione che ripropone considerazioni strettamente metafisiche improntate alla tematizzazione di un mondo intelligibile<sup>17</sup>. Si tratta comunque, come già detto, di letture che si mantengono sulla medesima linea interpretativa dei *Sogni* come scritto di carattere scettico, linea interpretativa che trova la propria declinazione più estrema nelle letture che vedono nell'opera del 1766 la presa di consapevolezza da parte di Kant della problematicità della tematizzazione dell'interazione fra so-

<sup>14</sup> Cfr. ad es. Cassirer 2016a, 654-664; Cassirer 2016b, 79-87. Più recentemente, cfr. Beiser 1992, 45-46; Lamacchia 1995, 167-179; Kuehn 2001, 170-175.

<sup>15</sup> Cfr. De Vleeschauwer 1976, 41-47.

<sup>16</sup> Cfr. Campo 1953, 435-443.

<sup>17</sup> Cfr. Beiser 1992, 46-52.

stanze fornita nelle opere precedenti (soprattutto nella *Nuova illustrazione*) per il proprio sistema metafisico complessivo<sup>18</sup> o addirittura del fallimento di tutto il proprio «progetto precritico», faticosamente costruito nell'arco di una riflessione più che decennale e ora giunto al definitivo collasso<sup>19</sup>.

Contro l'interpretazione tradizionale non sono però mancate, soprattutto negli ultimi tre decenni, letture di orientamento diametralmente opposto.

In quest'ottica è stato ad esempio sostenuto che nei *Sogni* non vi è nessuna delegittimazione dei punti centrali della precedente metafisica kantiana, la quale anzi risulta essere perfettamente compatibile con essi<sup>20</sup>. Soprattutto, è stata radicalmente messa in discussione l'immagine, secondo alcuni studiosi divenuta ormai un inadeguato stereotipo, di una considerazione esclusivamente negativa di Swedenborg da parte di Kant. Ciò ha avuto come risultato approfondimenti relativi tanto alle tematizzazioni dei vari tipi di esperienza mistica che Kant fornisce in più luoghi della propria produzione filosofica (successiva ai *Sogni* anche di decenni)<sup>21</sup> quanto ai concetti di *Schwärmerei* e *Phantasterei* che lega ai fenomeni di misticismo e fanatismo<sup>22</sup>; tuttavia, il risultato più degno di nota, e che almeno a un primo impatto non può non risultare sorprendente, è stato quello di vedere nel mistico svedese un'importante fonte di ispirazione per il Kant critico, il quale avrebbe attinto da Swedenborg concetti e tematiche destinati, una volta privati dell'alone mistico e opportunamente rielaborati sulla base di un fondamento teorico più saldo, a occupare un posto di prima importanza nel quadro della matura filosofia trascendentale. È stata così rilevata la somiglianza fra il mondo degli spiriti di Swedenborg ed il regno dei fini di Kant<sup>23</sup>, e si è argomentato a favore di una derivazione swedenborghiana di molteplici concetti kantiani fondamentali quali quelli di fenomeno, soggetto trascendentale, mondo sensibile e suo sostrato intelligibile, addirittura rivoluzione copernicana<sup>24</sup>. Contro la lettura scettica si è dunque affermata, paradossalmente fornendo una risposta almeno parziale alla domanda di Mendelssohn, una linea interpretativa che vede

---

<sup>18</sup> Cfr. Laywine 1993, 72-100.

<sup>19</sup> Cfr. Schönfeld 2000, 237-244.

<sup>20</sup> Cfr. Rukgaber 2018.

<sup>21</sup> Cfr. Palmquist 1989b; Maharaj 2017.

<sup>22</sup> Cfr. Johnson 1998.

<sup>23</sup> Cfr. Thorpe 2011.

<sup>24</sup> Cfr. Palmquist 1989a.

nei *Sogni* uno scritto pienamente esoterico, cioè uno scritto che fa dello stile ironico non un mero fattore stilistico ma una precisa e ricercata strategia argomentativa volta, attraverso la strutturazione del testo su due diversi livelli di lettura, a conciliare in un unico testo tanto l'apparente disprezzo quanto il segreto interesse, sebbene critico, per le teorie di Swedenborg<sup>25</sup>.

## 2. Errore empirico ed errore metafisico

Nel complesso di queste considerazioni ('tradizionali' e non) sui *Sogni* non è tuttavia stata riservata un'attenzione specifica a una precisa sezione di essi, sezione che però merita attenzione dato che risulta particolarmente interessante se confrontata con la successiva produzione filosofica di Kant e nella fattispecie con la *Critica della ragion pura*: come detto in precedenza, si tratta del terzo capitolo della prima parte dei *Sogni*, dedicato all'«Anticabbala», nel quale viene presentato un «frammento di filosofia comune» per togliere quella «comunione col mondo degli spiriti» che era stata stabilita nel secondo capitolo dell'opera.

In questa sezione del testo, Kant confuta<sup>26</sup> quanto affermato nel capitolo precedente, denunciando come del tutto infondata la teoria pneumatologica sulla cui base aveva edificato il proprio modello di mondo spirituale, e rivolge un attacco sferzante tanto agli esponenti del razionalismo dogmatico (Wolff e Crusius), presentati con l'eloquente appellativo di «architetti dei diversi mondi ideali campati in aria»<sup>27</sup>, quanto a Swedenborg. In altri termini, questa specifica sezione dei *Sogni* si articola nella forma di quella che si potrebbe chiamare una teoria dell'errore, nella quale viene

<sup>25</sup> Cfr. Johnson 1999; Gadris 2016, 343-357. Per un'analisi dei motivi che porterebbero Kant ad adottare nei *Sogni* uno stile ambiguo e poco chiaro, nonché per un'analisi delle problematiche sollevate dalla «received view» tradizionale, cfr. anche l'introduzione di Johnson alla sua traduzione dei *Sogni*: Johnson 2002, I-VIII.

<sup>26</sup> Che in questo terzo capitolo Kant stia effettivamente *confutando* dal *proprio* punto di vista la metafisica spirituale del capitolo precedente è oggetto di discussione: è stato infatti sostenuto che non soltanto il secondo ma neanche il terzo capitolo costituisce il vero punto di vista di Kant, il quale in questo caso avrebbe volontariamente contrapposto due diverse posizioni di cui, per motivi diversi, nessuna delle due risulterebbe pienamente soddisfacente: per una simile lettura 'antinomica' dei *Sogni*, cfr. Morpurgo-Tagliabue 1982, 43-48. Per una lettura che invece vede nel secondo capitolo (come anche nel primo e nel quarto) la prospettiva di un «uncritical metaphysician» progressivamente sempre più vicino a farneticazioni misticheggianti a cui viene contrapposta nel terzo capitolo la vera prospettiva di Kant, cfr. Laywine 1993, 85-93. Ai fini di quanto ci interessa, è sufficiente esaminare la tematizzazione del rapporto fra errore empirico ed errore metafisico, senza stabilire ulteriormente se nel terzo capitolo venga esposto o meno l'autentico punto di vista di Kant.

<sup>27</sup> Kant 1766, 373 [342].

appunto spiegata l'origine degli errori in cui cadono sia il metafisico sia il visionario. Nella *Critica della ragion pura*, a essere dedicata all'errore (e, più precisamente, all'errore metafisico inteso come errore avente a che fare con l'ambito trascendente del sovra-sensibile<sup>28</sup>) è l'intera *Dialettica trascendentale*, e in particolare la prima sezione dell'*Introduzione* a essa, dove Kant prende in considerazione non le singole declinazioni che compongono la tradizionale tripartizione della metafisica dogmatica (psicologia razionale, cosmologia razionale, teologia razionale) ma appunto la «parvenza trascendentale [*transzendentaler Schein*]» (Kant 1787, 301 [234], A293 B349) che, spingendo la ragione a una speculazione sull'incondizionato articolata secondo le idee di anima, mondo e Dio, ne costituisce il fondamento. Come già accennato, l'interesse di un confronto fra l'articolazione della teoria dell'errore contenuta nei *Sogni* e quella contenuta nella *Critica* consiste nel fatto che in entrambi gli scritti essa viene declinata attraverso un confronto fra errore empirico ed errore metafisico, il che permette di osservare l'evoluzione della concezione kantiana del confronto fra i due che ha luogo nell'arco dei quindici anni che separano le due opere.

Nell'*Introduzione* alla *Dialettica trascendentale*, dopo aver sottolineato in primo luogo che essa definisce un ambito regolato dalla «logica della parvenza» in opposizione alla «logica della verità» definita da *Estetica* e *Analitica* e in secondo luogo che l'errore in quanto tale non si dà nell'oggetto intuito ma soltanto nel giudizio formulato su di esso<sup>29</sup>, Kant svolge una trattazione dell'errore

<sup>28</sup> Si ricordi che nella *Critica* è presente una trattazione dell'errore che precede la *Dialettica trascendentale*, vale a dire quella svolta nell'appendice all'*Analitica trascendentale* e dedicata all'anfibolia dei concetti della riflessione, la quale tuttavia, avendo come oggetto il mancato riconoscimento della differenza fra sensibilità ed intelletto e non la speculazione metafisica della ragione, si colloca su un terreno essenzialmente diverso rispetto a quello della *Dialettica*.

<sup>29</sup> Tale concezione sembra risalire già ai primi anni Sessanta: nelle pagine della *Metaphysik Herder* dedicate alla psicologia razionale e nella fattispecie ai sensi (terza sezione del manuale di Baumgarten) si legge infatti che quel che «la maggior parte di quel che gli uomini chiamano sensazioni sensibili [*sinnliche Empfindungen*] sono capacità nel giudicare acquisite progressivamente con l'esercizio [*nach und nach durch Übung erworbene Fertigkeiten im Urteilen*]» [60]: gli errori che verrebbe istintivo attribuire ai sensi sono dunque in realtà da attribuire alla facoltà giudicante. Ma Kant risulta ancora più esplicito quando afferma che «il nostro inganno [*Betrug*] proviene quindi dal giudizio affrettato [*von dem übereilten Urteile*]» [61] e soprattutto che «nessun errore è possibile senza il giudizio [*kein Irrthum ist ohne Urteil möglich*]» e che «la stessa sensazione non può dunque esser falsa, bensì [può esserlo] il giudizio [*Empfindung selbst kann also nicht falsch sein, sondern das Urteil*]». Benché gli appunti di Herder siano notoriamente materiale che richiede di esser maneggiato con una certa cautela, l'insistenza con cui affermazioni si-

breve ma densa, nella quale dialoga implicitamente con luoghi testuali che appartengono tanto ad altre sezioni della *Critica* quanto a opere sia precedenti che successive (talvolta redatte non da Kant stesso ma da studenti) e che è necessario tenere in considerazione se si vuole comprendere pienamente il significato di concetti centrali della *Dialettica* quali quelli di parvenza ed errore<sup>30</sup>. La concezione dell'errore come «influsso inavvertito della sensibilità sull'intelletto» (Kant 1787, 302 [235], A294 B350), logica conseguenza dell'assunto secondo il quale nessuna facoltà conoscitiva può errare da sola (cioè può da sola contrastare le sue stesse leggi), è infatti una concezione propria del Kant precritico che si trova già esposta nei §§23-24 della *Dissertazione* del 1770<sup>31</sup>, così come l'«abuso trascendentale delle categorie», distinto dall'uso trascendente nel quale propriamente risiede l'origine dell'errore metafisico, risulta essere l'anfibolia dei concetti della riflessione con la quale Kant termina l'*Analitica trascendentale*, nonostante la poca chiarezza con cui Kant in questo caso lo caratterizza<sup>32</sup>.

---

mili si trovano nelle pagine della *Metaphysik Herder* (nonché la somiglianza sostanziale con la posizione poi espressa nella *Critica della ragion pura*) sembra permettere di attribuire con ragionevole certezza già ora a Kant l'idea che l'errore ha propriamente luogo al livello del giudizio e non dei sensi, i cui presunti inganni sono in realtà «semplici occasioni per giudicare falsamente [*blasse Veranlassungen falsch zu urteilen*]» [62]. Traduzioni mie.

<sup>30</sup> Il rischio è altrimenti quello di pensare che nella prima sezione dell'*Introduzione* alla *Dialettica* Kant stia portando avanti una concezione basata su un unico significato di errore, salvo poi trovarsi nell'impossibilità di comprendere come questa presunta teoria unitaria dell'errore possa spiegare contemporaneamente tanto la parvenza trascendentale quanto altri tipi di parvenza. In un fraintendimento del genere mi sembra incorrere Jonathan Bennett nella sua influente monografia sulla dialettica nella prima *Critica*: cfr. Bennett 2016, 270.

<sup>31</sup> Cfr. Kant 1770, 450-453 [410-412]. La stessa concezione, formulata con lessico pressoché identico a quello della *Critica*, si ritrova anche nelle *Lezioni di enciclopedia filosofica* (cfr. Kant 1980, 16-17 [22]) e successivamente nella *Logica* curata da Jäsche (cfr. Kant 1800, 47 [53]).

<sup>32</sup> Nonostante la distinzione kantiana di abuso trascendentale delle categorie e principi trascendenti che oltrepassano i confini dell'esperienza possibile sia poco chiara e rischi di non far comprendere adeguatamente la differenza fra i due casi di scorretto utilizzo della facoltà conoscitiva, che tale abuso trascendentale delle categorie vada identificato con l'anfibolia dei concetti di riflessione risulta chiaro considerando che nello stesso titolo dell'appendice all'*Analitica* Kant specifica che l'anfibolia ha luogo «a causa dello scambio dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso *trascendentale*» (Kant 1787, 280 [214], A260 B316; corsivo mio). Proprio tale (ab)uso *trascendentale* delle categorie dell'intelletto sta alla base della «mancata distinzione fra l'oggetto puro dell'intelletto e il fenomeno» (286 [220], A270 B326), quindi di un errore consistente non nell'oltrepassamento dell'esperienza (dinamica che rimanda a un uso propriamente *trascendente*) ma nel semplice fraintendimento di essa, ovvero nel fraintendimento della natura dei suoi contenuti conoscitivi, ritenuti di natura intellettuale anche laddove siano

L'errore che in questa sede ci interessa è però, come già detto, quello del terzo tipo, vale a dire quello empirico, che Kant prende in considerazione al fine di stabilire un confronto fra parvenza empirica e parvenza trascendentale, utile a caratterizzare in modo adeguato la parvenza trascendentale sottolineandone la peculiarità e la conseguente irriducibilità ad altri modelli di errore.

Kant specifica che la trattazione che verrà svolta nella *Dialettica* non ha come oggetto la parvenza empirica [*empirischer Schein*] poiché essa, proprio perché empirica, non trova posto all'interno di una *Dialettica* specificamente *trascendentale*; tuttavia, nonostante un accenno così transitorio, essa non viene messa da parte e anzi gioca un ruolo importante nell'esprimere, condividendola, una caratteristica propria della parvenza trascendentale: l'inevitabilità. È a questo punto che Kant opera un implicito confronto con la tematizzazione del rapporto fra errore empirico ed errore metafisico fatta nei *Sogni*.

Nel terzo capitolo della prima parte dei *Sogni* viene infatti stabilito lo stesso confronto fra tipo metafisico e tipo empirico di errore, riferendosi ovviamente non alla parvenza empirica e a quella trascendentale (termini tecnici di una terminologia critica da Kant non ancora delineata) ma a quelle che nel 1766 si presentano come le loro controparti precritiche, cioè alla condizione dei «sognatori della ragione [*Träumer der Vernunft*]» e a quella dei «sognatori della sensazione [*Träumer der Empfindung*]».

Se i sognatori della ragione sono da identificare in figure come Wolff e Crusius<sup>33</sup>, cioè in pensatori che erigono i propri sistemi metafisici sostituendo al dato sensibile la presunta fecondità di considerazioni svolte sulla base di puri concetti astratti, i sognatori della sensazione sono i visionari alla Swedenborg, nel quale è da individuare il modello paradigmatico del sognatore che afferma la realtà oggettiva di presenze spiritiche le quali in realtà non

---

di natura sensibile, secondo una dinamica erronea che rimanda, nuovamente, al «*fenomeno intellettuale*» del §23 della *Dissertazione*.

<sup>33</sup> Una delle tante peculiarità dei *Sogni* è rappresentata proprio dal fatto che in essi Kant colloca per la prima volta sullo stesso piano due autori dei quali in precedenza ha esplicitamente sottolineato la diversità, soprattutto nella *Nuova illustrazione* dove Crusius è contrapposto a Wolff tanto nella critica (condivisa da Kant) alla pretesa wolffiana di derivare tutte le verità dal principio di non contraddizione, ignorando la necessità di affiancare a principi semplicemente formali altri di natura materiale, quanto relativamente alla questione della libertà, dove invece Kant si schiera con Wolff nel difendere il principio di ragion sufficiente (o di ragion determinante, secondo la dicitura che Kant privilegia proprio richiamandosi a Crusius) contro le accuse crusiane volte a preservare un *liberum arbitrium indifferentiae* inammissibile per il Kant del 1755.

sono altro che frutto di quella che Kant connota nei termini di una vera e propria malattia. In questa sede non ci interessano tanto le specifiche (e ironiche) considerazioni che Kant fa delle presunte capacità sovrasensibili di Swedenborg né il fatto che dell'errore empirico in cui a suo modo di vedere il mistico svedese incorre fornisca una spiegazione di carattere strettamente fisiologico basata sul malfunzionamento dei nervi cerebrali<sup>34</sup>; quello che ci interessa è il rapporto che si instaura fra i sognatori della ragione e i sognatori della sensazione, cioè fra l'errore metafisico e quello empirico.

Fra i due vi è innanzitutto una relazione di somiglianza: che il sogno sia proprio della ragione o dei sensi, in entrambi i casi la mente proietta fuori di sé contenuti di pensiero (in senso lato) che non sono altro che suoi prodotti e che come tali sono meramente soggettivi, ma che ciononostante essa oggettiva scambiandoli per entità autonome sussistenti al di fuori di (e dunque indipendentemente da) sé.

Tuttavia, ai fini della nostra considerazione è importante soprattutto la diversità che Kant sottolinea sussistere fra i due tipi di errore.

Una prima differenza riguarda la loro genesi: il sognatore della ragione conferisce alle costruzioni della propria ragione maggior credito di quanto non conceda alle sensazioni, ritenendo conseguentemente vere quelle che in realtà sono semplici finzioni di cui responsabile è appunto la sua ragione, mentre il sognatore della sensazione scambia per vere delle immagini che sono il frutto non della speculazione di una ragione insofferente rispetto al pur fondamentale dato sensibile fornito dall'esperienza ma di un

---

<sup>34</sup> Cfr. Kant 1766, 375-378 [343-346]. Come l'interesse kantiano per Swedenborg non si manifesta soltanto nel 1766, così quello per la malattia mentale e per il patologico in generale risale a prima dei *Sogni* (il *Saggio sulle malattie della testa* è del 1764) e rimane vivo anche nella produzione filosofica successiva: in proposito, cfr. Manganaro 1989; Desideri 1999-2000; Fornasiero 2001. Ma, prima del *Saggio*, è nuovamente la *Metaphysik Herder* a ospitare considerazioni su argomenti quali il ruolo mediatore degli organi nella stimolazione dei nervi cerebrali ai fini della costituzione di una sensazione e, cosa particolarmente interessante in relazione a Swedenborg, la responsabilità che tali stimolazioni hanno in occasione della costituzione di immagini alle quali non corrisponde una sensazione esterna, nonché sul delirio e sul sogno stesso [63-71]. Guardando invece alla produzione filosofica kantiana successiva all'inizio del periodo critico, considerazioni simili sul sogno e in generale sul sonno interpretato alla luce della sua funzione fisiologica di mantenimento della forza vitale in assenza di percezioni esterne si trovano nell'*Antropologia da un punto di vista pragmatico* (cfr. Kant 1797, 169 [175] e 186-187 [189-190]); in proposito, cfr. Basile 2019.

patologico malfunzionamento dei nervi cerebrali che poco ha a che vedere con le costruzioni metafisiche wolffiane o crusiane.

Ma la differenza più significativa fra il sognatore della ragione e il sognatore della sensazione è quella che riguarda la possibilità di 'risveglio' dai due sogni, riguardo alla quale Kant svolge una considerazione che, nonostante la sua brevità, racchiude in sé tutti gli elementi che rendono interessanti i *Sogni* ai fini di una considerazione della tematizzazione dell'errore in relazione a quanto verrà poi detto nella *Critica della ragion pura*:

[...] siccome la malattia del visionario non riguarda propriamente l'intelletto [*den Verstand*], ma l'illusione dei sensi [*die Täuschung der Sinne*], così l'infelice non può, col ragionare [*durch kein Vernünfteln*], togliere i suoi inganni; giacché, vera o apparente che sia, la sensazione dei sensi [*die Empfindung der Sinne*] precede anche ogni giudizio dell'intelletto [*von allem Urtheil des Verstandes vorhergeht*] ed ha una evidenza immediata, che supera di gran lunga ogni altra persuasione. (Kant 1766, 379 [347])

Le posizioni degne di attenzione espresse in questo passo sono due, intrecciate ma chiaramente distinguibili in quanto l'una risulta essere in un certo senso la causa dell'altra.

In primo luogo, logicamente prioritaria è l'affermazione secondo cui la sensazione precede il giudizio dell'intelletto, il che esprime già adesso quello che Kant ripeterà nella *Critica*<sup>35</sup>, pur con la significativa differenza che nei *Sogni* non afferma (o, se non altro, non esplicitamente) che i sensi non sbagliano<sup>36</sup> quanto piuttosto che in essi non viene formulato nessun giudizio, e questo proprio perché i sensi precedono il giudizio e come tali possiedono quell'evidenza immediata capace di una persuasione a cui il giudizio può solamente avvicinarsi (anche in quei casi dove esso, Kant sembra implicitamente sostenere o comunque non negare, si presenta nella forma di proposizioni di per sé evidenti).

In secondo luogo - e al di là del rapporto, non del tutto chiaro perché poco più che accennato, che Kant instaura fra senso e giudizio - la differenza più importante fra l'errore empirico e quello metafisico, quella che permette di osservare la distanza fra il Kant

<sup>35</sup> Cfr. Kant 1787, 301 [234], A294 B350.

<sup>36</sup> In base ai passi della *Metaphysik Herder* citati in precedenza (cfr. Kant 1968, 60-62) è comunque verosimile che, nonostante Kant non la esponga esplicitamente, la concezione secondo cui i sensi non sbagliano sia ormai acquisita a tutti gli effetti e che costituisca un tutt'uno con quella, complementare ma comunque diversa, secondo cui l'errore ha luogo al livello del giudizio che l'intelletto formula.



del 1766 e quello del 1781, è la differenza relativa alla possibilità di *evitare* i due errori.

Il fatto che i sensi si collochino su un piano che precede logicamente quello intellettuale implica l'impossibilità di intervenire con strumenti intellettuali sulle dinamiche che hanno luogo a livello sensoriale: nella fattispecie, se a livello sensoriale si verifica un errore dovuto a circostanze meramente empiriche (come quelle in gioco nella disfunzione nervosa tramite cui la mente proietta fuori di sé, oggettivandole, immagini fittizie meramente soggettive), allora non è possibile correggere tale errore con un giudizio intellettuale che affermi la falsità delle visioni che il malato/visionario ritiene di scorgere nella loro oggettività e, conseguentemente, verità. Se insomma l'errore è empirico e riguarda soltanto i sensi, «l'infelice non può, col ragionare, togliere i suoi inganni» (Kant 1766, 379 [347])<sup>37</sup>. Ma questo significa che «col ragionare» non si può eliminare l'errore empirico a causa della precedenza logica del senso sull'intelletto, cioè a causa dell'eterogeneità del rimedio (di natura intellettuale/razionale<sup>38</sup>) rispetto all'errore (di natura empirica) al quale lo si vorrebbe applicare; il che a sua volta significa che, in linea teorica, laddove quella eterogeneità fra errore e rimedio venga meno risulterà possibile stabilire fra essi quella relazione in precedenza impossibile a causa della costitutiva diversità dei due termini, e che sarà dunque possibile eliminare l'errore. Quest'ultima prospettiva è esattamente il ca-

<sup>37</sup> Un argomento e una conclusione analoghi si trovano nella *Metaphysik Herder*, dove riguardo al delirio si legge che «l'intelletto non può far niente riguardo alla malattia [...]. Il delirio non è legato all'intelletto [...], quindi neanche da correggere mediante giudizio dell'intelletto [*durch Verstandesurtheil*] perché l'errore si trova nelle sensazioni [*denn der Fehler ist in den Empfindungen*]» [71-72] (traduzione mia). Voler correggere mediante giudizio dell'intelletto un errore dovuto ai sensi, continua Kant anticipando significativamente la prospettiva estetica sistematicamente esposta nella *Critica del Giudizio*, è impresa vana tanto quanto affidarsi a giudizi dell'intelletto per modificare il proprio gusto [*Geschmack*].

<sup>38</sup> Si ricordi che nel 1766 Kant non ha ancora teorizzato la differenza fra intelletto e ragione, come mostrato dalla disinvoltura con cui scrive che l'errore dei sensi non può essere eliminato con un mezzo teoricamente razionale («col ragionare [*durch kein Vernünfteln*]») nei *Sogni* e con uno teoricamente intellettuale («mediante nessun giudizio dell'intelletto [*durch kein Verstandesurtheil*]») nella *Metaphysik Herder*, lasciando quindi intendere che fra le due facoltà non ha ancora stabilito una demarcazione netta. Che tale demarcazione, posto che vi sia, non sia comunque rigorosa, e anzi non escluda un'omogeneità di fondo, emerge chiaramente anche dalla *Falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, dove Kant scrive che «facilmente cade sotto gli occhi che intelletto e ragione [*Verstand und Vernunft*], cioè la facoltà di conoscere distintamente e quella di fare sillogismi, non sono facoltà fondamentali diverse [*verschiedene Grundfähigkeiten*]» dato che «l'uno e l'altra consistono nella facoltà di giudicare [*Vermögen zu urtheilen*]» (Kant 1762, 37 [59]).

so dell'errore metafisico: Wolff, Crusius e i filosofi a loro assimilabili portano avanti una speculazione metafisica che, non concedendo credito al dato sensibile, si qualifica come sogno non della sensazione ma esclusivamente della ragione, che però proprio in quanto tale deve poter a rigore esser dissipato da un «ragionare» che non è estraneo alla speculazione, appunto razionale, contro cui si rivolge e di cui anzi condivide la natura.

Quel che nei *Sogni* distingue essenzialmente l'errore metafisico da quello empirico risulta allora essere la maggior differenza rispetto alla *Critica della ragion pura* ai fini di una considerazione dell'errore.

Nei *Sogni* infatti l'errore veramente problematico, perché ineliminabile, è quello empirico: dipendendo da una dinamica esclusivamente fisiologica riguardante il malfunzionamento dei nervi cerebrali, esso ha un carattere patologico che lo rende inevitabile perché, provenendo da istanze sensoriali su cui l'intelletto non può intervenire, non può essere rimosso neanche dopo esser stato riconosciuto come errore; al contrario, l'errore metafisico è certo presente (e anche quantitativamente più diffuso rispetto all'empirico, considerato che in esso cade la molteplicità dei filosofi a vario titolo appartenenti alla metafisica dogmatica e non la sola ristretta cerchia dei visionari di cui Swedenborg è l'esempio più celebre) ma non è fonte di un inganno inevitabile, dato che può essere rimosso col semplice «ragionare» e che addirittura lo stesso metafisico ne risulta vittima soltanto nel caso che «egli dorma» poiché questi, durante la veglia, rappresenta le finzioni elaborate dalla propria mente «*come in sé*, laddove rappresenta *fuori di sé* gli altri oggetti che egli sente, e conseguentemente egli calcola quelle come effetti della sua propria attività, ma questi come ciò che egli riceve e patisce dal di fuori», col risultato che «possono quindi benissimo le stesse immagini occuparlo nella veglia senza ingannarlo» (Kant 1766, 374-375 [343]).

Dunque, nell'errore metafisico per come viene considerato a quest'altezza non c'è traccia della benché minima «inevitabile illusione naturale» (Kant 1787, 304 [237], A298 B354) che nella *Critica* sarà invece il tratto distintivo della parvenza trascendentale; al contrario, esso si qualifica come un inganno accidentale, in cui il metafisico cade per semplice negligenza del dato sensibile e dal quale può uscire semplicemente prestando maggiore attenzione alle informazioni sensibili fornite dall'esperienza o facendo ricorso ad una comunque non troppo elaborata «filosofia comune» del-

la quale, a conferma della facilità di evitare l'errore metafisico, Kant afferma esser sufficiente anche soltanto un «frammento».

Se si considera quanto Kant afferma nella prima sezione dell'*Introduzione* alla *Dialettica trascendentale*, si nota come in esso permanga l'idea dell'inevitabilità dell'errore empirico (rappresentato da quello ottico; cfr. Kant 1787, 303 [236], A297 B354) e come invece si aggiunga l'idea, come visto non presente nello scritto del 1766, dell'inevitabilità di quello metafisico. Insomma, nel caso dei *Sogni* (e certo non è l'unico), la *Critica* pur nella sua assoluta originalità si mostra debitrice nei confronti di risultati di pensiero che Kant ha già raggiunto ben prima della formulazione matura della filosofia trascendentale.

Tuttavia, un paragone che non consideri nel dettaglio i termini in cui Kant parla dell'errore nella prima sezione dell'*Introduzione* rischia di presentare il rapporto fra *Critica* e *Sogni* in un modo eccessivamente semplicistico che fa torto tanto alla lettura testuale dell'opera quanto alla complessità con cui il Kant critico imposta il problema.

In primo luogo, nei *Sogni* Kant parla non dell'errore empirico in generale ma soltanto di quella ben precisa declinazione di esso che deriva dal patologico malfunzionamento dei nervi cerebrali; in secondo luogo, non opera una distinzione chiara fra le facoltà conoscitive, affermando ad esempio che il metafisico è un sognatore della *ragione* che tuttavia cade vittima di «finzioni e chimere che la sua sempre feconda *immaginazione* [*Einbildung*] partorisce» (Kant 1766, 374 [343]; corsivo mio). È chiaro come l'assenza di rigore terminologico all'altezza del 1766 sia un elemento non trascurabile quando si voglia stabilire un paragone fra opere kantiane che presentano aspetti comuni ma che si articolano sulla base di impalcature concettuali diverse, in questo caso appena abbozzate da una parte ed estremamente tecniche (per quanto non sempre coerenti) dall'altra.

Soprattutto, nei *Sogni* Kant utilizza termini quali errore [*Irrtum*, *Fehler*], illusione [*Täuschung*] e inganno [*Blendwerk*] trattandoli come sinonimi, come concetti interscambiabili che si riferiscono allo stesso oggetto, cioè appunto all'errore inteso secondo il senso comune e non inserito all'interno di una terminologia tecnica; non c'è quindi una rigorosa distinzione concettuale che intercorre fra questi termini, e ciò costituisce l'ostacolo maggiore per una lettura che tenda a tracciare un confronto eccessivamente lineare fra i *Sogni* e la *Critica*. Nella prima sezione dell'*Introduzione*

alla *Dialettica trascendentale*, Kant porta infatti avanti un'argomentazione che si basa su una distinzione in parte implicita ma comunque fondamentale: quella fra parvenza ed errore.

La parvenza [*Schein*] non è l'errore [*Irrtum*] perché è lo «sviamento [*Verleitung*]» (Kant 1787, 301 [234], A293 B350) che conduce a esso<sup>39</sup>, e soltanto in virtù di questa differenza può venirle attribuita quella inevitabilità fin da subito identificata come sua caratteristica distintiva, o meglio, soltanto in virtù di questa differenza può venirle attribuito un carattere di inevitabilità preservando comunque la pretesa di riuscire a non cadere nell'errore indotto dalla parvenza una volta che lo si sia riconosciuto come tale<sup>40</sup>. In altri termini, da questa distinzione dipende la coerenza dell'intera *Dialettica trascendentale*, intesa come tentativo kantiano da una parte di evidenziare la causa necessaria dell'illusione metafisica e dall'altra di mantenere allo stesso tempo intatta, accanto alla diagnosi di tale illusione, la possibilità di riconoscere, grazie alla prospettiva dell'idealismo trascendentale, l'errore metafisico come tale e quindi di non esserne vittima, sebbene ciò non permetta comunque di dissipare la parvenza che a quello stesso errore conduce.

Se Kant non tematizzasse rigorosamente, per quanto non esplicitamente e non sottolineandone a sufficienza l'importanza, la distinzione fra una parvenza inevitabile e un errore evitabile (ovvero nel quale è possibile non cadere una volta che lo si è riconosciuto come tale) mantenendo una netta distinzione fra i due aspetti e se quindi si limitasse alla concezione, propria dei *Sogni*, di un errore unico e indistinto<sup>41</sup>, le alternative sarebbero due, en-

---

<sup>39</sup> Benché la distinzione più esplicita fra parvenza ed errore vero e proprio che Kant fornisce nell'*Introduzione* consista nella citata, breve definizione della parvenza e benché Kant non adotti sempre le stesse soluzioni terminologiche (ad esempio usando saltuariamente tanto *Illusion* come sinonimo di *Schein* quanto *Fehler* come sinonimo di *Irrtum*), essa rimane concettualmente coerente per tutta la prima sezione dell'*Introduzione*.

<sup>40</sup> Nella *Dialettica*, l'unica eccezione alla concezione di parvenza come di qualcosa di inevitabile è rappresentata dalla parvenza logica, che Kant scrive consistere nella «mera imitazione della forma della ragione» (Kant 1787, 303 [236], A296 B353) e scomparire non appena scoperta poiché derivante «esclusivamente da una difettosa attenzione alla regola logica». Complici la poca attenzione che Kant stesso nell'*Introduzione* alla *Dialettica* le riserva e soprattutto la sua non attinenza alla questione del rapporto fra errore empirico ed errore metafisico, non mi soffermo ulteriormente su di essa.

<sup>41</sup> Intendendo con ciò non un errore che non conosce differenze di specie (che già nei *Sogni*, come visto, lo distinguono in empirico o metafisico) ma che non conosce, né nella sua declinazione empirica né in quella metafisica, la differenza interna fra parvenza come sviamento verso l'errore ed errore vero e proprio.

trambe inaccettabili per il quadro che vuole tracciare nella *Dialettica trascendentale*.

Da una parte infatti l'errore metafisico sarebbe inevitabile, ma allora la *Dialettica* dovrebbe per definizione rinunciare a tentare di trovare una soluzione per esso e potrebbe al massimo ambire a fornirne una mera descrizione, tradendo così il suo dichiarato ed essenziale scopo primario consistente nello «svelamento della parvenza» dei giudizi metafisici e nel «premunirci dal cadere vittima del suo inganno» (Kant 1787, 304 [236-237], A297 B354); dall'altra parte, l'errore metafisico sarebbe evitabile e come tale contingente, il che comprometterebbe radicalmente tanto la concezione kantiana di una naturalità e spontaneità della ragione rispetto alla sua speculazione metafisica quanto la necessità, da Kant più volte espressamente ribadita, con cui la speculazione razionale fa giungere, appunto *necessariamente*, alle idee trascendentali considerate nella *Dialettica*<sup>42</sup>. Le due esigenze fondamentali, prima di diagnosi e poi di soluzione, della *Dialettica trascendentale* non possono dunque che escludersi a vicenda se rapportate a un indistinto e generico 'errore' metafisico (come è quello dei *Sogni*) di per sé connotato o dall'inevitabilità o dall'evitabilità, entrambe corrispondenti alle citate esigenze, rispettivamente di necessità e di risolvibilità, che Kant deve soddisfare. Soltanto se l'errore in generale viene distinto e disambiguato in parvenza ed errore vero e proprio è possibile mantenere unite in modo non conflittuale l'istanza dell'inevitabilità e quella dell'evitabilità, collegandole rispettivamente alla prima e al secondo, fra i quali tuttavia deve sussistere un legame essenziale che li faccia rientrare in una comune teoria dell'errore e che viene mostrato da Kant attraverso la connotazione della parvenza come «sviamento» nell'errore e dell'errore come conseguenza della parvenza.

La dicotomia parvenza-errore, meno celebre di altre all'interno della filosofia kantiana ma altrettanto essenziale per i motivi addotti in precedenza, costituisce dunque la chiave per una teoria dell'errore che accanto all'inevitabilità della parvenza ammetta l'evitabilità dell'errore vero e proprio, evitabilità che è il fondamento di qualunque teoria che di esso voglia individuare la genesi per spiegarne la possibilità ponendovi da ultimo rimedio. Caratterizzare la relazione fra parvenza ed errore come una rela-

---

<sup>42</sup> Cfr. come esempio paradigmatico la definizione kantiana di idea come «concetto *necessario* della ragione, a cui non può esser dato alcuno oggetto congruente nei sensi» (Kant 1787 322 [254], A327 B383; corsivo mio).

zione di causa ed effetto e presentare la parvenza come qualcosa di naturale e come tale inevitabile è quindi la mossa concettuale che permette a Kant di far sì che l'indagine sulla genesi dell'errore metafisico non si trasformi in un regresso all'infinito, il che nella prospettiva kantiana non avviene proprio perché l'errore come effetto viene riportato a una causa identificata in una parvenza che, in quanto naturale e necessariamente connaturata alla ragione umana, non richiede spiegazioni ulteriori ed è anzi condizione necessaria e sufficiente a spiegare l'errore a cui conduce.

Dopo queste osservazioni, risulta chiaro il motivo per cui non è possibile trasportare in modo lineare nell'orizzonte concettuale della *Critica* le considerazioni che Kant svolge nei *Sogni*.

Qualificando come inevitabile un indistinto 'errore' empirico e, soprattutto, come evitabile un indistinto 'errore' metafisico, il Kant dei *Sogni* risulta infatti non in grado di adeguarsi ai termini della questione per come questi vengono posti dal Kant della *Critica* nell'*Introduzione* alla *Dialettica*, e risulta conseguentemente non in grado di cogliere in tutta la sua complessità la domanda fondamentale sollevata quindici anni dopo: com'è possibile affermare in modo non contraddittorio che l'illusione metafisica, oggetto di una *Dialettica* a essa esclusivamente rivolta, è qualcosa di necessario che ciononostante rimane evitabile? È possibile soltanto a condizione di disambiguare tale indistinta illusione da un lato in una parvenza inevitabile perché connaturata alla ragione umana e dall'altro in un errore vero e proprio da essa indotto ma di per sé evitabile, per quanto a condizione di riconoscerlo come tale.

Senza questa distinzione, eminentemente critica e assente nei *Sogni*, pensare una teoria dell'errore che possa coerentemente render conto dell'illusione metafisica è impossibile.

### 3. Conclusioni

Dal confronto fra i due testi kantiani è emerso che la differenza fondamentale che separa la teoria dell'errore esposta nella *Critica* da quella esposta nei *Sogni* consiste nel fatto che nella *Critica* essa è tutta imperniata sull'implicita ma decisiva distinzione di parvenza ed errore vero e proprio mentre tale distinzione, sulla quale si regge la coerenza dell'intero impianto della *Dialettica trascendentale*, non è presente nei *Sogni*, i quali dunque risultano in ultimo accostabili alla *Critica* non tanto per il contenuto, concettualmente meno articolato e quindi non sovrapponibile a quello del *Critica*, quanto piuttosto per il confronto stabilito fra il «sogno»

metafisico e quello empirico, finalizzato nel 1766 a mostrare l'illegittimità tanto delle teorie metafisiche di Wolff e Crusius quanto di quelle spiritiche di Swedenborg e nel 1781 a sottolineare come tanto alla parvenza empirica quanto a quella metafisica appartenga, come tratto distintivo, l'inevitabilità.

Soltanto col riconoscimento di tale inevitabilità della parvenza metafisica, riconoscimento dal quale il Kant del 1766 è ancora ben lontano, si mostrerà in tutta la sua importanza anche la necessità di una critica della ragione che ne dimostri l'infondatezza.

### **Bibliografia**

Alberg J., 2015a: *Metaphysics as Kant's coquette: Rousseau's influence on «Dreams of a spirit-seer»*, «Kantian Review» 20, 3, pp. 347-371.

Alberg J., 2015b: *What dreams may come: Kant's «Träume eines Geistersehers» elucidated by the dreams of a coquette*, «Kant-Studien» 106, pp. 169-200.

Anderson A., 2010: *The «Dreams of a spirit-seer» and the method of hypotheses*, in Bacin S., Ferrarin A., La Rocca C., Ruffing M. (hrsg.), 2010: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses*, Berlin, De Gruyter, 2010, pp. 423-428.

Basile C., 2019: *La «forza segreta» della ragione. Sonno, sogno e rappresentazione oscura in Kant*, «Studi kantiani» 32, pp. 69-90.

Bennett J., 1974: *Kant's dialectic*, New York, Cambridge University Press, 2016.

Beiser F.C., 1992: *Kant's intellectual development: 1746-1781*, in Guyer P. (ed.), 1992: *The Cambridge companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 26-61.

Campo M., 1953: *La genesi del criticismo kantiano*, Varese, Libreria Magenta, 1953.

Cassirer E., 1907: *Storia della filosofia moderna, vol. II. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant*, tr. it. di A. Pasquinelli, Milano, PGreco, 2016a.

Cassirer E., 1918: *Vita e dottrina di Kant*, tr. it. di G. A. De Toni, Roma, Castelvechi, 2016b.

Colin McQuillan J., 2015: *Reading and misreading Kant's «Dreams of a spirit-seer»*, «Kant Studies Online» 1, pp. 178-203.

Desideri F., 1999-2000: *Kant: la malattia mentale come patologia della coscienza*, «Atque» 20-21, pp. 23-40.

De Vleeschauwer H.-J., 1939: *L'evoluzione del pensiero di Kant*, tr. it. di A. Fadini, Roma-Bari, Laterza, 1976.

Fornasiero L., 2001: *Il concetto di dogmatismo nell'interpretazione kantiana della follia: dai «Sogni di un visionario» a «Un tono superiore recentemente adottato in filosofia»*, «Leitmotiv» 1, pp. 163-174.

Gadris S., 2016: *Two cases of irony: Kant and Wittgenstein*, «Kant-Studien» 107, pp. 343-368.

Grier M., 2001: *Kant's doctrine of transcendental illusion*, New York, Cambridge University Press, 2001.

Grier M., 2021: *Illusion*, in Wuerth J. (ed.), *The Cambridge Kant Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, pp. 232-234.

Guyer P., 2020: *Reason and experience in Mendelssohn and Kant*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

Howard S., 2019: *Dreams of forces and pneumatology: Kant's critique of Wolff and Crusius in 1766*, «Studi kantiani» 32, pp. 91-113.

Johnson G.R., 1998: *The kinship of Kant and Swedenborg*, «The new philosophy» 99, 3-4, pp. 407-423.

Johnson G.R., 1999: *Did Kant dissemble his interest in Swedenborg?*, «The new philosophy» 102, 3-4, pp. 529-560.



Johnson G.R., 2002: *Introduction*, in Johnson G.R. (ed.), 2002: *Kant on Swedenborg. Dreams of a spirit-seer and other writings*, West Chester, Swedenborg Foundation, 2002, pp. I-VIII.

Kant I., 1762: *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, tr. it. di S. Marcucci, Pisa-Roma, Istituti ditoriali e Poligrafici Internazionali, 2001.

Kant I., 1766: *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, tr. it. di P. Carabellese, in Kant I., 1923: *Scritti precritici*, tr. it. di P. Carabellese, a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, Roma-Bari, Laterza, 1982.

Kant I., 1770: *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in Kant I., 2014: *Dissertazioni latine*, tr. it. di I. Agostini, Milano, Bompiani, 2014.

Kant I., 1787: *Critica della ragion pura*, tr. it. di P. Chiodi, Torino, Utet, 2013.

Kant I., 1800: *Logica*, tr. it. di L. Amoroso, Roma-Bari, Laterza, 1999.

Kant I., 1804: *Epistolario filosofico 1761-1800*, tr. it. di O. Meo, Genova, Il melangolo, 1990.

Kant I., 1968: *Metaphysik Herder*, in Kant I., 1968: *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie. Erste Hälfte*, Berlin, De Gruyter, 1968.

Kant I., 1980: *Lezioni di enciclopedia filosofica*, tr. it. di G. Garelli, Udine, Campanotto, 2002.

Kant I., 1992: *Theoretical philosophy 1755-1770*, tr. di D. Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Kant I., 1999: *Correspondence*, tr. di A. Zweig, New York, Cambridge University Press 1999.

Kuehn M., 2001: *Kant. A biography*, New York, Cambridge University Press, 2001.

Lamacchia A., 1995: *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani (1746-1770)*, Bari, Levante, 1995.

Laywine A., 1993: *Kant's early metaphysics and the origins of the critical philosophy*, Atascadero, Ridgeview, 1993.

Maharaj A., 2017: *Kant on the epistemology of indirect mystical experience*, «Sophia» 56, pp. 311-336.

Manganaro P., 1989: *Kant e la ragione estranea*, in Kant I., 1989: *Ragione e ipocondria*, tr. it. di P. Manganaro, Salerno, Edizioni 10/17, 1989, pp. 7-53.

Manolesco J., 1967: *Introduction: Kant and Swedenborg*, in Manolesco J. (ed.), 1967: «*Dreams of a spirit seer*» by Immanuel Kant and other related writings, Montreal, Vantage Press, 1967, pp. 1-23.

Mendelssohn M., 1844: *I. Kant's Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, in *Moses Mendelssohn's Gesammelte Schriften*, hrsg. von Prof. Dr. G. B. Mendelssohn, Leipzig, Brockhaus, 1844, IV, 2.

Morpurgo-Tagliabue G., 1982: *Introduzione*, in Kant I., 1766: *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, tr. it. di M. Venturini, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2018, pp. 5-84.

Palmquist S.R., 1989a: *Kant's critique of mysticism: (1) The critical dreams*, «Philosophy and theology» 3, 4, pp. 355-383.

Palmquist S.R., 1989b: *Kant's critique of mysticism: (2) The critical mysticism*, «Philosophy and theology» 4, 1, pp. 67-94.

Ravera M., 1991: *Finalità, morale e storia nel Kant precritico*, «Anuario filosofico» 7, pp. 183-236.

Renaut A., 1998: *Transzendente Dialektik, Einleitung und Buch I (A293/B349-A338/B396)*, in Mohr G., Willaschek M. (hrsg.), 1998:

*Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1998.

Rukgaber M., 2018: *Immaterial spirits and the reform of first philosophy: the compatibility of Kant's pre-critical metaphysics with the arguments in «Dreams of a spirit-seer»*, «Journal of the history of ideas» 79, 3, pp. 363-383.

Rukgaber M., 2020: *Space, time and the origins of transcendental idealism. Immanuel Kant's philosophy from 1747 to 1770*, Cham, Palgrave Macmillan, 2020.

Schönfeld M., 2000: *The philosophy of the young Kant. The precritical project*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Thorpe L., 2011: *The realm of ends as a community of spirits: Kant and Swedenborg on the kingdom of heaven and the cleansing of the doors of perception*, «Heythrop Journal» 52, 1, pp. 52-75.

Willaschek M., 2018: *Kant on the sources of metaphysics. The dialectic of pure reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

Zammito J.H., 2001: *Kant and the Schönen Wissenschaften: contextualizing the «Dreams of a spirit-seer»*, in Gerhardt V., Horstmann R.-P., Schumacher R. (hrsg.), 2001: *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, De Gruyter, 2001, pp. 78-85.