

VITA E FILOSOFIA: LA MENZOGNA POLITICA. ANNOTAZIONI KANTIANE

Mariannina Failla

(Università degli Studi “Roma Tre”)

Abstract

The paper starts from the intentional conception of lying, considered as the Augustinian root of Kant’s reflections on external lying. The analysis of Kantian rigorism is seen as the premise for the political interpretation of absolute lying: democracy is constituted on the basis of lying (Hannah Arendt). The article concludes by asking whether Kantian principles of *streiten*, interpreted as the public use of communicative reason, can be effective against the demagogic drifts of consensus building.

Keywords: Lie, self-deception, demagogy, consensus, public reason

1. LA CONCEZIONE INTENZIONALE DELLA MENZOGNA

Per affrontare il tema della comunicazione demagogica nella formazione del consenso e per valutare se e come le teorie kantiane possano aiutare a diagnosticarla, vorrei partire dal concetto kantiano di menzogna morale, cercandone una radice lontana. Le mie riflessioni iniziano, dunque, in modo decentrato e, pertanto, eccentrico poiché prendono le mosse dalla menzogna come atto linguistico in Agostino, per seguirne gli sviluppi nella teoria radicale kantiana.

Posso anticipare molto sinteticamente: per Agostino la mendacità equivale all’intenzione di mentire, per Kant l’intenzione di mentire corrisponde alla perdita dell’umano. Mi propongo, così, di mostrare la ripresa kantiana dell’idea agostiniana che la menzogna sia un atto intenzionale linguistico, per analizzare le

conseguenze della condanna radicale della comunicazione linguistica mendace nelle teorie politiche del '900 (Arendt) e per domandare se, nella filosofia kantiana, in particolare nelle opportunità aperte dal verbo *streiten*, si possano rinvenire regole per l'uso pubblico della comunicazione linguistica, in grado di fronteggiare e combattere le menzogne demagogiche del potere politico.

Inizio, allora, da Agostino, perché la sua posizione apparentemente “decentrata” rispetto alle teorie di Kant sul linguaggio menzognero, si rivelerà, invece, essenziale per “centrare” le riflessioni sulla menzogna riferita ad altri, interne alla *Metaphysik der Sitten*.

Dopo aver distinto lo scherzo dalla menzogna, nel *De mendacio*¹ Agostino passa a definire cosa sia menzogna, precisando che la sua definizione è necessaria perché non tutti quelli che dicono falsità mentono. Non mente, ad esempio, chi crede o suppone vero quello che dice, anche se ciò che dice risulta essere falso². Subito dopo Agostino stabilisce una differenza fra supporre (opinione) e credere. La credenza ammette una certa qual consapevolezza d'ignoranza, ossia chi crede può accorgersi di non conoscere la cosa, oggetto della sua credenza e, ciò nonostante, la ritiene vera e ne è certissimo. Supporre, cioè opinare, presenta un grado inferiore di consapevolezza. Chi opina ritiene di conoscere una cosa che, in effetti, non conosce per nulla. Si può anche dire così: credere implica un'ammissione d'ignoranza; opinare chiama in causa la presunzione di conoscenza. Perché non è mendace supporre o credere in qualcosa che non si conosce affatto? Perché nel soggetto vi è una sostanziale coincidenza fra la sua supposizione o credenza e ciò che egli afferma. L'intenzione comunicativa (linguaggio esterno) non è difforme dalla supposizione interiore al soggetto. Fra linguaggio e credenza non vi è, allora, alcuna dissonanza; più generalmente si può dire: non vi è difformità fra intenzione comunicativa e certezza interiore. L'interno e l'esterno non confliggono. Così continua Agostino:

¹ Agostino D'Ippona, *De mendacio-Contra mendacium*, Città Nuova, Roma 1997, 2.2.

² Ivi, 3.3.

parlando, la persona sincera asserisce ciò che ha nell'animo, lo asserisce adeguandosi alla propria convinzione e, di fatto, considera le cose come egli afferma. Certo, la presunzione di conoscenza (opinione) e l'ammissione d'ignoranza (credenza) hanno un grado di colpevolezza morale, ma non rientrano nell'ambito della mendacità. Se non mente chi crede o ha un'opinione su qualcosa anche quando quel qualcosa è falso, erroneo, chi mente per Agostino? Mente chi vive una dissociazione fra ciò che ha nell'animo e ciò che comunica nel linguaggio. Si potrebbe dire: mente chi incorre in un cortocircuito intenzionale, poiché l'atto linguistico confligge con la convinzione interiore e questo conflitto prescinde del tutto dalla verità/falsità del contenuto dell'atto linguistico. Mente sicuramente chi nell'animo ha una cosa mentre a parole, o con qualsiasi mezzo espressivo, ne dice un'altra. Qui Agostino dà un'informazione ulteriore sul suo concetto di linguaggio o meglio sulla funzione comunicativa del linguaggio. Egli lascia intendere come il linguaggio non si avvalga solo di elementi formalizzati e coinvolga mezzi espressivi extra-linguistici. Si potrebbe dire, con Derrida, anche il silenzio o i suoni inarticolati hanno un ruolo nella comunicazione linguistica verace o mendace³.

Il bugiardo è tale perché vive in una duplicità che Agostino definisce doppiezza di cuore. Il mendace ha due diversi pensieri: il primo è quello che sa o ritiene vero, ma non ne parla, il secondo è quello che proferisce con le labbra sapendo o congetturando che sia falso. Cosa ci dice Kant dal forte sapore agostiniano?

Nella comunicazione esteriore della menzogna s'instaura un conflitto intenzionale (*vorsetzlich/absichtlich*) fra ciò che si pensa e ciò che si dice. Quando l'uomo – scrive Kant – per comunicare agli altri i propri pensieri si serve *intenzionalmente* di parole che significano l'opposto di quello che pensa, egli persegue un fine direttamente opposto a quello della stessa comunicazione linguistica⁴.

³ J. Derrida, *Histoire du mensonge. Prolegomènes*, Edition de L'Herne, Paris 2005; trad. it. *Storia della menzogna*, Castelveccchi, Roma 2014, pp. 22-23.

⁴ I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Kant's Werke*, Bd. VI, B. G. Reimer, Berlino 1914, p. 430; trad. it. *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Bari 2019, p. 228:

Sia in Agostino sia in Kant, mentire riguarda patologie e distorsioni del linguaggio, dei suoi fini comunicativi, indica scissione, conflitto fra intenzione e contenuto dell'atto linguistico. Kant parla addirittura di un'insanabile contraddizione che, ad esempio, non è presente nel caso della discrezione o del riserbo (tacere il vero)⁵. Mentire riguarda per entrambi la doppiezza del cuore che lacera l'attore intenzionale della menzogna in modo insanabile. Tale lacerazione ha una connotazione morale ben precisa in Kant: essa è espressa dal conflitto fra le finalità intelligibili dell'uomo e la sua inclinazione sensibile. Ed è proprio la facoltà linguistico-comunicativa il luogo in cui tale conflitto si palesa.

Mentire non riguarda, allora, solo una contraddizione interna al soggetto; la mendacità non si esaurisce nel mentire a sé stessi – possibilità su cui vorrò tornare. Mentire non sarebbe solo un'autocontraddizione, una dissociazione interiore; la mendacità chiama in causa anche la scissione nella comunicazione linguistica con gli altri. Nel comunicare, il mentitore riproduce gli stessi conflitti vissuti nella menzogna detta a sé stesso: egli è, al tempo stesso, detentore di verità (*homo noumenon*) e trasmettitore di falsità (*homo phaenomenon*).

Se l'uomo vuole diventare capace di agire nella comunità, deve in primo luogo restituire al linguaggio la capacità di dichiarare (*declaratio*) in modo verace i propri pensieri⁶. Per fare questo l'uomo

«Se, per comunicare ad un altro i propri pensieri, l'uomo si serve (con intenzione) di parole che significano proprio l'opposto di quello che pensa, egli persegue un fine direttamente contrario al fine naturale della facoltà di comunicare i propri pensieri, e in conseguenza abdica alla sua propria personalità, ed è per questo che il mentitore è piuttosto l'apparenza ingannatrice di un uomo che un uomo vero».

⁵ Ivi, p. 433; trad. it. cit., p. 292: «Non c'è nessun possibile termine medio tra verità e menzogna (come *contradictorie opposita*), ma bensì tra franchezza e riservatezza (come *contrarie opposita*); nella quale ultima ciò che uno dice esprimendo il proprio pensiero è tutto *vero*, quantunque egli non dica *l'intera verità*».

⁶ Dalla presupposizione della naturale vocazione alla veridicità potrebbe derivare uno dei presupposti delle teorie etiche comunicative di J. Habermas. Secondo le prime formulazioni habermasiane della formazione del consenso comune, uno dei suoi principi insopprimibili è la veridicità dell'atto linguistico. Accentuando

deve, però, saper conciliare la propria intelligibilità con la propria natura sensibile⁷.

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

la portata intersoggettiva della teoria degli atti linguistici di Austin e di J. R. Searle, Habermas elabora la teoria della comunicazione in una comunità reale di parlanti e quella del suo rapporto con la comunità ideale, individuando nella stessa comunità reale un *telos* cognitivo contraddistinto da quattro momenti: la comprensione, l'intesa, (*Einverständigung*), la conoscenza condivisa e la fiducia reciproca. I quattro aspetti del *telos* della comunicazione rimandano ad altrettante *istanze di validità*: alla comprensione corrisponde la comprensibilità, all'intesa il rigore, alla fiducia reciproca la sincerità, alla conoscenza condivisa la verità. Questi elementi non sono però sufficienti per individuare criteri positivi, specifici della verità: essi non potrebbero venire né da una teoria del vero come corrispondenza, per il carattere eterogeneo sussistente fra la proposizione (la rappresentazione) e la realtà, né da «una teoria consensualista» basata sul regresso all'infinito della giustificazione dei criteri di consenso su ciò che è vero; J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, in Fahrnenbach (a cura di), *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schultz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, Neske 1973, p. 92. La teoria habermasiana sceglie invece la strada "consensualista" che conduce al criterio dell'argomento migliore, rappresentato da una ragione plausibile *ad faciendam fidem*, dunque dal rapporto strettissimo fra rigore, sincerità e verità intersoggettivi.

⁷ I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Kant's Werke*, Bd. VI, cit., p. 430; trad. it. cit., p. 289: «L'uomo, in quanto essere morale (*homo noumenon*), non può servirsi di se stesso in quanto essere fisico (*homo phaenomenon*) come di un puro mezzo (di una macchina parlante), non condizionato dal fine interno (dalla facoltà di comunicare i propri pensieri); egli è sottomesso al contrario alla condizione di restare d'accordo con se stesso nella dichiarazione (*declaratio*) dei suoi pensieri e obbligato alla *veracità* verso se stesso».

interiorità si fa guidare dalla sincerità di cuore, il linguaggio riesce ad avere una funzione comunicativa.

Basandosi sul tradimento della dignità morale da parte di un soggetto che non sa né trascendere la propria naturalità né conciliarsi con essa, il linguaggio mendace isola l'uomo lasciandolo in una scissione irreparabile. Senza l'incontro fra linguaggio sensibile, fra parola "comunicata" e finalità razionale, l'uomo diviene ancor meno di una cosa poiché quest'ultima – valutata all'interno della sfera delle abilità tecnico-pratiche – conserva ancora una propria utilità. Il linguaggio strumentalmente asservito a interessi particolari, contrari alla dignità umana, reifica l'uomo e, degradandolo al di sotto della stessa istintività animale, lo trasforma in "inutile cosa". La menzogna potrebbe diventare, allora, emblema di una patologia linguistica che ha riflessi sociali importanti: l'uso mendace del linguaggio, sarebbe, cioè, segno dell'uso strumentale di sé stessi e degli altri.

La patologia radicale – di cui la comunicazione linguistica è semplice indizio – comporta un grave rischio sociale e politico che può trovare la sua diagnosi nella teoria di Hannah Arendt, relativa alla menzogna assoluta⁸.

2. LA MENZOGNA POLITICA: ARENDT INTERPRETA KANT

Prima di arrivare alla teoria della menzogna assoluta, è, tuttavia, opportuno accennare al concetto arendtiano di verità, presente nello scritto, cui farò riferimento, ossia in *Truth and Politics*. Hannah Arendt, infatti, pur discutendo ampiamente della menzogna, la emenda dal titolo, come se la menzogna si formasse in funzione o sotto l'egida del vero. Si vedrà fra poco che questo varrà solo per un concetto specifico di mendacità.

⁸ H. Arendt, *Truth and Politics*, originally published in *The New Yorker*, February 25, 1967, and reprinted with minor changes in *Between Past and Future* (1968); trad. it. *Verità e politica*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 2017 (ristampa 2^a edizione), pp. 29-77.

La verità, la verità filosofica, può acquisire la capacità di incidere sugli animi, dunque può diventare persuasiva e, in un certo qual modo, se non arriva ad assumere direttamente sembianze politiche, può trasformarsi in pratica morale, dice Hannah Arendt, solo tramite esempi⁹. Se, però, la verità si dissocia e si allontana dalla persuasione, essa perde la sua efficacia morale, diventa normativa e acquista, così, un valore politico negativo: palesa il suo volto dispotico. A differenza del vero, che media il rapporto positivo non solo con la morale, ma anche con la politica, tramite la persuasività dell'opinione¹⁰, la menzogna è una categoria immediatamente politica. Essa mantiene sempre un rapporto, anche se oppositivo, con il vero fattuale: lo ribalta, trasformandolo. Si potrebbe dire: la menzogna ha la forza di rovesciare e rivoluzionare il reale. Essa è, dunque, una forma di azione politica con una spiccata capacità performativa: il mendace, sostiene Hannah Arendt, dice consapevolmente ciò che non è, perché vuole cambiare il mondo¹¹.

Se la menzogna, nelle sue forme tradizionali, esprime la capacità di agire e la volontà politica di trasformare la realtà, vi è una forma degenerata di menzogna, la menzogna totale assoluta, che ha il suo modello nelle riflessioni morali kantiane¹² e porta con sé conseguenze gravissime. La menzogna totale può, infatti, impossessarsi degli stessi meccanismi di autoconservazione delle democrazie.

La forma degenerata di menzogna, quella che in Kant rende l'uomo meno di una cosa, è tale da non essere più circoscritta, ad esempio, alla ragione di stato, che impone l'occultamento di certe verità, o all'uso che se ne può fare in politica estera. Il processo di reificazione dell'umano, individuato da Kant nel conflitto insanabile della comunicazione linguistica fra finalità morale e uso

⁹ Ivi, pp. 56-57.

¹⁰ Per il rapporto fra formazione dell'opinione, senso comune e comunità politica si veda H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago, Chicago 1982; trad. it. *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova 1990.

¹¹ H. Arendt, *Truth and Politics*, cit.; trad. it. cit., pp. 59-61.

¹² Per le origini kantiane della menzogna assoluta, si veda J. Derrida, *Histoire du mensonge. Prolegomènes*, cit.; trad. it. cit., pp. 39 e ss. In queste pagine assolutezza della menzogna e sacralità del vero coincidono.

strumentale del proprio sé e degli altri, è allargato, da Hannah Arendt, a tutti i luoghi della comunicazione e della produzione d'immagini nella società. La menzogna diventa, così, una manipolazione comunicativa che coinvolge tutti i meccanismi di decisione democratica. Essa si caratterizza non solo tramite l'inganno intenzionale rivolto ad altri (l'intenzione menzognera di Agostino e la comunicazione mendace di Kant), ma anche grazie all'auto inganno (la menzogna interiore di Kant)¹³, per cui lo stesso soggetto mendace rimane coinvolto nella menzogna che produce. Diventare soggetto e oggetto di menzogna, cosa che Kant definisce "contraddittorio in sé stesso", fa sostenere a Hannah Arendt che auto ingannarsi, mentire a sé stessi, implica l'addio definitivo a qualsiasi rapporto con il vero. Mentre chi inganna solo gli altri, ma non sé stesso, è, in definitiva, l'ultimo vero custode della verità, proprio perché inganna l'altro essendo consapevole di ciò che è vero e della sua differenza dal falso. Chi, invece, inganna, auto ingannandosi, bandisce completamente il vero dalla realtà e lo dissolve.

L'autoinganno, inoltre, non vuole cambiare l'ordine e l'organizzazione dei fatti, come, in definitiva, avveniva ancora con la menzogna politica, ma intende sostituire le verità fattuali con una realtà del tutto immaginata e illusoria.

La parola d'ordine di questa nuova forma di menzogna, la sua valenza performativa, non è "trasformazione", ma "sostituzione" di un ordine di realtà con un altro. La pericolosità della forma totale di menzogna che coinvolge anche chi mente è – voglio ripeterlo – aver eliminato qualsiasi baluardo di verità. Vanificato, esautorato ogni rapporto con il vero, la menzogna totale diventa,

¹³ A proposito della menzogna rivolta a sé stessi è interessante notare una sostanziale convergenza fra Derrida e Davidson nel ritenerla insostenibile. Si veda ivi, p. 11 e in particolare p. 63: «Per mentire, nel senso stretto e classico di questo concetto, bisogna sapere la verità e deformarla intenzionalmente. È necessario quindi non mentire a se stessi». D. Davidson, *Deception and Division*, in J. Elster (a cura di.), *The Multiple Self*, C U P, Cambridge 1985, pp. 77-92. Davidson individua due tipi di paradossi propri del mentire: il paradosso statico e quello dinamico; questo secondo paradosso riguarda l'impossibilità per un'intenzione auto ingannevole di compiersi con successo; essa, infatti, è destinata ad auto sconfiggersi.

per Hannah Arendt, condizione imprescindibile di auto legittimazione delle società democratiche e dei loro meccanismi di formazione del consenso. La società, se vuole mantenersi democratica, si costituisce come fonte di manipolazione dell'opinione pubblica, in cui rimangono coinvolti e ingannati gli stessi soggetti (sociali) che mettono in atto la manipolazione.

3. LA MENZOGNA POLITICA: RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Possiamo trovare nella filosofia kantiana un rimedio alla diagnosi radicale di Hannah Arendt?

Cercherò una possibile risposta nell'uso kantiano del verbo *streiten* (contendere) che, nella dialettica della *Critica del giudizio*, e precisamente nelle argomentazioni dell'antitesi, rappresenta la condizione minima per un confronto intersoggettivo sul sentimento di piacere, derivante dal bello.

Si legge nell'antitesi: il giudizio di gusto si fonda su concetti altrimenti non si potrebbe neanche discutere (*streiten*) sul bello, cioè non si potrebbe neanche avanzare la pretesa di confrontarsi su giudizi discordanti. Nell'ambito estetico, la sola aspirazione alla contesa sulla comunicabilità e sul consenso da accordare ai propri sentimenti di piacere richiede il rapporto con l'intelligibile, ha bisogno di stabilire un ponte, una relazione fra sensibilità e intelligibilità del soggetto¹⁴, come accade con il linguaggio veridico in ambito morale. Tuttavia, non è nella *Dialettica* del giudizio di gusto, e nel suo rapporto con l'idealismo estetico, che intendo cercare una possibile risposta kantiana alla diagnosi radicale di Hannah Arendt, ma nello scritto *Streit der Fakultäten*. In esso, il verbo *streiten* (confliggere, contendere) riguarda il meccanismo di formazione dell'opinione pubblica. Alludo, in particolare, a quel concetto legittimo di conflitto o disputa (*Streit*) che contiene regole

¹⁴ Per la possibilità di contendere (*streiten*) sul giudizio di gusto e sul piacere che provoca il sentimento del bello cfr., I. Kant, *Kritik der Urteilskraft, Kant's Werke*, Bd. V, G. Reimer, Berlin 1908, pp. 340 e ss.; trad. it. *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Bur, Milano 1995, pp. 513 e ss.

efficaci per lo smascheramento della manipolazione demagogica della pubblica opinione, dunque della menzogna politica.

Il conflitto legittimo fra filosofia e saperi tecnici non deve mirare alla conciliazione. In altre parole, contendere non deve avere come scopo l'omologazione dei pareri, ma la loro interna emancipazione. Le regole dello *Streit*, allora, non, mirano al consenso fra le parti (*amicabilis compositio*)¹⁵. Al contrario il dibattito deve portare a un vero e proprio giudizio critico della ragione, che funge da giudice. Si tratta di un giudizio non totalitario, definitivo, ma sempre sottoponibile a ulteriore critica pubblica¹⁶. Il conflitto legittimo, esercitato pubblicamente fra sapere filosofico e saperi tecnici, è, infatti, destinato a non concludersi mai. La contesa pubblica è, cioè, sempre immersa nelle dinamiche politiche di organizzazione del consenso, senza mai avere un ruolo subalterno. La filosofia, infatti, non deve farsi trovare impreparata dalle prescrizioni che il governo fa valere per la guida e il controllo della vita interiore (teologia), esteriore (diritto) e corporea (medicina) della comunità¹⁷. La filosofia deve vigilare, sempre tramite il confronto e la contesa legittimi, anche su quelle opinioni che in modo arbitrario vengono 'strillate' nelle comunità e che possono diventare pericolose derive demagogiche. Uso strumentale dei saperi tecnici, per guadagnare il controllo politico sulla comunità, e sobillazione demagogica della pubblica opinione sono le due derive autoritarie e mendaci su cui esercitare sempre la vigilanza critica della filosofia.

¹⁵ I. Kant, *Streit der Fakultäten, Kant's Werke*, Bd. VII, G. Reimer, Berlin 1917, p. 33; trad. it. *Il conflitto delle facoltà*, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 2018, p. 248.

¹⁶ «Questo conflitto [...] ha bisogno (come processo) di una *sentenza*, cioè del verdetto, avente valore di legge, di un giudice (della ragione), giacché solo per slealtà, per occultamento delle cause del dissidio e per artificio di persuasione potrebbe accadere che esso venga composto, ma una simile massima è completamente contraria allo spirito di una Facoltà filosofica, che è quella che mira all'esposizione pubblica della verità». Ivi, pp. 33-34; trad. it. cit., pp. 248-249.

¹⁷ Il conflitto «non può mai cessare e la facoltà filosofica è quella che deve essere sempre armata per tale scopo. Infatti dovranno esserci sempre delle prescrizioni statutarie del governo riguardo a dottrine da esporsi pubblicamente». Ivi, p. 34; trad. it. cit., p. 249.

La giusta regolamentazione della contesa fra saperi tecnici e filosofia fa, allora, progredire la filosofia e i saperi tecnici senza mai trascurare il ruolo critico nei confronti dell'esercizio arbitrario del potere politico per imporre restrizioni «alla libertà del giudizio pubblico/[der] Freiheit des öffentlichen Urtheils»¹⁸. La contesa diviene la via per il raggiungimento di un consenso condiviso, innovatore, emancipato dalla menzogna della manipolazione strumentale, autoritaria dei saperi. Se s'immaginassero i saperi tecnici e il sapere filosofico come corrispondenti a parti politiche parlamentari, i primi rappresenterebbero la destra, il secondo la sinistra, che esercita il ruolo dell'opposizione. L'antagonismo fra conservazione e opposizione trasformatrice, innovativa non corrisponderebbe, però, a una guerra in cui si contrapporrebbero “il mio” e “il tuo sapere”. La dinamica che s'instaurerebbe fra conservazione e innovazione sarebbe una forma di *concordia discors* o *discordia concors* per la quale non potrebbe essere concesso ai saperi tecnici un privilegio senza consentire al tempo stesso alla filosofia di rendere pubblici i suoi dubbi e le sue riserve critiche. Solo l'inarrestabile dialettica fra principio d'autorità e principio della libera autonomia critica della ragione, solo la loro *discordia concors*, permette il progredire di tutte le scienze, compresa la stessa filosofia, e la salvaguardia della coesione politica, emancipata dal dominio della persuasione demagogica. La menzogna demagogica coincide proprio con l'uso illegittimo del conflitto fra filosofia e saperi tecnici. Un uso, quello illegittimo, che paralizza la filosofia, trasforma i tecnici in taumaturghi di un benessere fondato solo sulla fortuna e sul raggio, incrinando, così, la stessa autorevolezza del potere politico. Con l'uso illegittimo del conflitto, il sapere tecnico perde la funzione emancipatoria derivata dal suo legame con la filosofia. Il funzionario di Stato, l'officiante della Chiesa, il giurista da “competente” diviene “mago” e “taumaturgo”, invocato, o forse usato come tale, dalla pubblica opinione. A guardare bene le parole di Kant l'uso demagogico del sapere non deriverebbe dall'alto, ossia solo dall'esercizio del potere tecnico, ma sarebbe a volte chiesto dal “basso”, ossia dal “popolo” stesso.

¹⁸ Ivi, p. 35; trad. it. cit., p. 250.

Domando: l'uso legittimo del conflitto è sufficiente per arginare o, meglio, per correggere la menzogna politica, quella che Hannah Arendt pone alla base della costituzione stessa della comunicazione democratica? O, con Derrida in *Histoire du mensonge*¹⁹, si deve dire che affidare solo all'*élite* dei filosofi il compito di smascherare l'inganno radicale delle democrazie, implicherebbe, in fondo, abdicare dall'esercizio stesso di democrazia? Seguendo le considerazioni finali di Kant sulla legittimità del conflitto fra il principio d'autorità (saperi tecnici) e la filosofia, si può vedere come il compito critico della ragione pubblica non aspiri al potere politico, ma a consigliarlo²⁰. Nel tentativo di realizzare "condizioni pienamente democratiche", le soluzioni, provenienti dallo stesso pensiero liberale progressista, non rischiano di limitare quella stessa democrazia che vogliono promulgare, indirizzandosi verso soluzioni, in definitiva, elitarie come quella dei saggi consiglieri²¹?

¹⁹ J. Derrida, *Histoire du mensonge. Prolegomènes*, cit.; trad. it. cit., pp. 65-66.

²⁰ «In tal modo si potrebbe giungere in futuro che gli ultimi divengano i primi (la Facoltà inferire [quella filosofica] diventi superiore, non certo nel detenere il potere, ma nel consigliare colui che detiene il potere (il governo), il quale troverebbe nella libertà della Facoltà filosofica e nel discernimento che gliene deriva, meglio che nella propria autorità assoluta, mezzi per il raggiungimento dei suoi scopi». I. Kant, *Streit der Fakultäten*, cit., p. 35; trad. it. cit., p. 250.

²¹ Anche il filosofo giurista Ernst Wolfgang Böckenförde, dopo aver individuato tre tappe nel processo di secolarizzazione che prepara la nascita dello Stato moderno, si sofferma sull'incapacità di quest'ultimo di garantire i propri presupposti fondativi. E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staats als Vorgang der Säkularisation*, in Id., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, pp. 92-114; trad. it. *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2015. Una via alternativa alla diagnosi di Böckenförde si trova nel pensiero di Jürgen Habermas. All'interno dello Stato liberale, egli individua, come è noto, procedure per la formazione pubblica del consenso che possano legittimare e comporre i bisogni dei singoli e, con ciò, evitare lo sguardo scettico nei confronti della coerenza dello Stato liberale con i propri presupposti. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986 e Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; trad. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1989 ed ancora Id., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012; trad. it. *Verbalizzare il sacro*, Laterza, Roma-Bari 2015.

Nonostante queste possibili difficoltà, ancora rintracciabili nel repubblicanesimo kantiano, ho voluto mostrare come la teoria kantiana della menzogna aiuti a guardare in trasparenza meccanismi comunicativi delle nostre democrazie. Ritengo che l'idea della menzogna radicale, interpretata come dispositivo della formazione del consenso, sia dotata di un grande acume critico per riflettere sulle patologie della nostra società. Con la teoria intenzionale e linguistica della menzogna esteriore, con la radicalità della menzogna interiore e grazie all'analisi del rapporto fra filosofia e saperi tecnici, Kant ci aiuta a identificare lucidamente la menzogna politica e demagogica. È, dunque, la forza diagnostica dell'impegno filosofico e civile di Kant a costituire un valido supporto per guardare il nostro presente.

Riferimenti bibliografici

Agostino D'Ippona, *De mendacio-Contra mendacium*, Città Nuova, Roma 1997.

Arendt, H., *Truth and Politics*, originally published in *The New Yorker*, February 25, 1967, and reprinted with minor changes in *Between Past and Future* (1968); trad. it. *Verità e politica*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 2017 (ristampa 2° edizione).

Id., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago, Chicago 1982; trad. it. *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova 1990.

Böckenförde, E. W., *Die Entstehung des Staats als Vorgang der Säkularisation*, in Id., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie*,

Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991; trad. it. *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2015.

Davidson, D., *Deception and Division*, in J. Elster (a cura di), *The Multiple Self*, C U P, Cambridge 1985.

Derrida, J., *Histoire du mensonge. Prolegomènes*, Edition de L'Herne, Paris 2005; trad. it. *Storia della menzogna*, Castelvecchi, Roma 2014.

Habermas, J., *Wahrheitstheorien*, in *Farbrenbach* (a cura di), *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schultze zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, Neske 1973.

Id., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.

Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; trad. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1989.

Id., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012; trad. it. *Verbalizzare il sacro*, Laterza, Roma-Bari 2015.

Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, *Kant's Werke*, Bd. V, G. Reimer, Berlin, 1908; trad. it. *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Bur, Milano 1995.

Id., *Metaphysik der Sitten*, *Kant's Werke*, Bd. VI, B. G. Reimer, Berlin, 1914; trad. it. *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Bari 2019.

Id., *Streit der Fakultäten*, *Kant's Werke*, Bd. VII, G. Reimer, Berlin, 1917; trad. it. *Il conflitto delle facoltà*, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 2018.