



CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI STUDI SU
DESCARTES E IL SEICENTO
UNIVERSITÀ DEL SALENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E SCIENZE SOCIALI

Alvearium

Anno 2 - Numero 1
Dicembre 2009

ISSN 2036-5020

CONSIGLIO SCIENTIFICO:

Giulia Belgioioso
(Direttore)
Massimiliano Savini
(Segretario scientifico)
Jean-Robert Armogathe
Massimo Luigi Bianchi
Carlo Borghero
Marco Brusotti
Claudio Buccolini
Giuliano Campioni
Vincent Carraud
Antonella Del Prete
Marisa Forcina
Maria Cristina Fornari
Francesco Fronterotta
Tullio Gregory
Giovanni Invitto
Jean-Luc Marion
Franco Aurelio Meschini
Peter Reill
Fabio Angelo Sulpizio

REDAZIONE:

Igor Agostini
Siegfried Agostini
Fiormichele Benigni
Silvia Berardi
Claudio Buccolini
Chiara Catalano
Gualtiero Lorini
Emanuele Mariani
Deborah Miglietta
Olivia Pallenberg

Saggi di:

- Gualtiero Lorini
- Carla Maria Fabiani
- Francesco Fronterotta
- Giuseppe Di Salvatore
- Maurizio Daggiano
- Giorgio Rizzo
- Pierpaolo Ciccarelli
- Ulderico Iannicelli
- Laura Massacra
- Fiormichele Benigni

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Alvearium è distribuita gratuitamente sul sito www.cartesius.net

Per tutelare gli autori e la rivista, il testo è distribuito in formato pdf non modificabile.

Eventuali contributi o richieste di informazioni potranno essere inviate a massimiliano.savini@unile.it

INDICE

Giulia Belgioioso EDITORIALE.....	pag. 5
Emanuele Mariani LA LOGICA DELL'ESPERIENZA	“ 7

SAGGI

Gualtiero Lorini ESPERIENZA E OGGETTO: LUOGHI PROBLEMATICI DELLA CRITICA DELLA RAGION PURA	“ 9
Carla Maria Fabiani IL RICONOSCIMENTO IN HEGEL: UN'ESPERIENZA DI COSCIENZA TRA LOGICA ED ETICA	“ 23
Francesco Fronterotta IL PLATONE NEO-KANTIANO	“ 35
Giuseppe Di Salvatore LA LOGICA DELL'ESPERIENZA E L'IPOTESI HUSSERLIANA.....	“ 47
Maurizio Daggiano ESPERIENZA FENOMENOLOGICA E RIDUZIONE EIDETICA TRA EDMUND HUSSERL E LUDWIG BINSWANGER	“ 59
Giorgio Rizzo HUSSERL E WITTGENSTEIN A CONFRONTO.....	“ 75
Pierpaolo Ciccarelli MARTIN HEIDEGGER: LA DISTRUZIONE DELLA DIFFERENZA ONTOLOGICA.....	“ 87
Ulderico Iannicelli L'INTERPRETAZIONE-DISTRUZIONE FENOMENOLOGICA DEL LOGOS APOFANTICO ARISTOTELICO NELL'HEIDEGGER MARBURGHESI.....	“ 99
Laura Massacra CONTENUTO NON CONCETTUALE, QUALIA, ESPERIENZA PERCETTIVA	“ 115
Fiormichele Benigni NOTA SU BAYLE E IL BUDDISMO CINESE (DICTIONNAIRE, «SPINOZA», REM. B)	“ 127

RECENSIONI

Nascita e trasformazioni dell'ontologia. Secoli xvi-xx: Convegno Internazionale di Studi – Bari, 15-17 maggio 2008 (Chiara Catalano) “ 129

Igor Agostini, *L'infinità di Dio. Il Dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, (pubblicazioni del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento), Roma, Editori riuniti, 2008, 438 pp. (Marco Lamanna) “ 137

M. Forlivesi (a cura di), *Antonio Bernardi della Mirandola (1502-1565). Un aristotelico umanista alla corte dei Farnese. Atti del Convegno «Antonio Bernardi nel V Centenario della nascita»*, Mirandola, 30 novembre 2002, Firenze, Leo S. Olschki, 2009, 201 pp. (Siegrid Agostini) “ 143

Delphine Kolesnik-Antoine, *L'homme Cartésien. La «force qu'a l'âme de mouvoir le corps»*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, 308 pp. (Igor Agostini) “ 147

G. Invitto (a cura di), *Bergson, L'évolution créatrice e il problema religioso*, Milano, Mimesis, 2007, 130 pp. (Palma Valentina Di Nunno) “ 151

S. Budgen, S. Kouvélakis, S. Žižek (a cura di), *Lenin Reloaded: toward a politics of truth*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 2007, 337 pp. (Salvatore Prinzi) “ 157

Giulia Belgioioso

EDITORIALE

Il secondo numero di *Alvearium* pubblica gli atti di un seminario proposto e gestito dagli studenti iscritti al Dottorato Internazionale in *Forme e storia dei saperi filosofici nell'Europa moderna e contemporanea*. Con questa scelta la rivista conferma la propria vocazione ad essere una 'palestra' per quanti si avviano al lavoro di studio e ricerca nell'ambito filosofico e storico-filosofico. Agli atti di quelle giornate, per cui si rinvia alla nota di Emanuele Mariani, si accompagna una nota di Fiormichele Benigni, seguita dalla sezione dedicata alle recensioni. Per motivi di spazio è stata pubblicata solo una parte di quelle che ci sono state proposte: esse sono comunque testimonianza sia degli orientamenti della ricerca, sia delle letture e degli interessi di coloro che le hanno firmate. In un momento di indubbia difficoltà dell'Università italiana piace constatare una insospettata vivacità da parte di questi giovani ricercatori.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Emanuele Mariani

LA LOGICA DELL'ESPERIENZA

Se il luogo ideale della ragione è il *tribunale*, all'esperienza spetterà l'*agorà*: lo spazio aperto dove tutto può accadere, il punto d'incontro tra il mondo e il soggetto. Tutto e il contrario di tutto. Questo è il paradosso di cui il concetto di «esperienza» si carica storicamente lungo il corso del pensiero occidentale, ricoprendo da un estremo all'altro posizioni diametralmente opposte. *L'esperienza e il vero*: basti pensare alla cosiddetta *percezione interna* intesa come fonte di ogni evidenza, ultima istanza di fronte alle aporie della speculazione. *L'esperienza e il falso*, ossia l'inganno dei sensi, esposti all'irregolarità dell'empiria dove anche ciò che non è, può apparire. Eppure, al di là di ogni dubbio metodico, l'esperienza risulta in grado di dirci qualcosa su questo mondo che, a dispetto di ogni riduzione, non ha mai smesso di essere presente al nostro *esserci*. C'è forse una *logica* dell'esperienza? Come intendere le condizioni che la rendono possibile? E il suo *condizionamento* è forse il controcanto d'un *incondizionato*? Intorno al nucleo tematico che va sotto il titolo «La Logica dell'Esperienza» sono state indette due giornate di studio che hanno avuto luogo il 10 e l'11 settembre 2007 presso il *Centro di Studi Cartesiani* dell'Università del Salento, a Lecce. Ci siamo dati appuntamento – noi dottorandi del Corso in *Forme e Storia dei Saperi Filosofici nell'Europa moderna e contemporanea* insieme ad altri, ricercatori e professori – con la speranza di creare uno spazio d'incontro sulla base di un confronto concreto sui temi della storia della filosofia. La fenomenologia, in particolare heideggeriana, ha costituito il pretesto per un ideale termine *ad quem*. Abbiamo così ricostruito alcuni momenti della genesi del concetto di «esperienza», passando attraverso la svolta del *cogito* cartesiano e il *criticismo* kantiano, e poi Hegel, il Platone neokantiano di Natorp, Husserl, Biswanger, Wittgenstein, senza lasciare in disparte i contributi o, meglio, le provocazioni della *filosofia analitica*. Presentiamo qui i risultati di questo lavoro, di cui siamo fieri di poter già confermare la continuità. *Una rondine non fa primavera* e oggi – a settembre 2009 – ha avuto luogo la terza edizione di questo primo incontro o, potremmo piuttosto dire, questa *prima esperienza* che ci permette di continuare ad aver fiducia nella nostra *primavera*. Un ringraziamento particolare alla coordinatrice, la prof.ssa Giulia Belgioioso, che con occhio benevolo ha saputo indicarci la via e, *dulcis in fundo*, al prof. Francesco Fronterotta, senza il quale niente di tutto ciò sarebbe stato possibile.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Gualtiero Lorini

ESPERIENZA E OGGETTO: LUOGHI PROBLEMATICI DELLA CRITICA DELLA RAGION PURA

Con il presente testo si intendono esaminare alcuni passaggi che, nel contesto della *Critica della ragion pura*, mettono in campo delle tensioni tra diverse accezioni del concetto di *oggetto* e il concetto di *esperienza*. Quel che pare evidenziarsi è la possibilità di delineare la strettissima interdipendenza tra l'oggetto, nelle sue diverse declinazioni, e l'esperienza [*Erfahrung*], intesa come processo che ha di mira proprio l'individuazione, la delimitazione e l'espressione dell'oggetto.

Il lavoro sarà condotto pressoché interamente tramite analisi testuale: ne risulterà così un percorso interno al pensiero kantiano. L'auspicio è che il confronto con le posizioni e le impostazioni di altri autori possa scaturire da ulteriori sviluppi di questa ricerca¹.

Il terzo capitolo dell'*Analitica dei principi* è intitolato *Del principio della distinzione di tutti gli oggetti in generale* [*Gegenstände überhaupt*] in *fenomeni e noumeni*, qui Kant scrive che l'esperienza possibile riceve la sua unità

[...] soltanto dall'unità sintetica, la quale è conferita dall'intelletto originariamente e spontaneamente alla sintesi dell'immaginazione in rapporto con l'appercezione, e con la quale i fenomeni, come dati [*data*] per una conoscenza possibile, debbono già a priori essere in relazione e d'accordo. Ma, sebbene queste regole dell'intelletto non solo siano vere a priori, ma siano anzi la fonte di ogni verità cioè dell'accordo della nostra conoscenza con gli oggetti [*Objekten*], perché contengono il fondamento della possibilità dell'esperienza, come complesso di ogni conoscenza in cui gli oggetti [*Objekte*] possono esserci dati; [...]².

¹ In particolare giova qui ricordare come molte delle questioni che saranno esaminate nel presente testo si richiamino a temi ampiamente trattati nell'ambito della cosiddetta lettura 'realista' dell'*Erkenntnisstheorie* kantiana, si pensi ad esempio ad autori come HANS VAHNINGER (*Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, Spemann e Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1881-1892¹) ed ERICH ADICKES (*Kant und das Ding an sich*, Berlin, Heise, 1924¹, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen, Mohr, 1929¹) o, in ambito anglosassone, NORMAN KEMP-SMITH (*A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, London, Macmillan, 1918¹) e HERBERT J. PATON, (*Kant's Metaphysics of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, London, Allen & Unwin, 1936¹). Le posizioni di questi autori sono state recentemente raccolte ed analizzate nel testo di PAOLA VASCONI, *La cosa in sé e la doppia affezione in Kant. Uno studio sul realismo empirico kantiano*, Roma, Bulzoni, 1988. Tuttavia, per quanto nella presente sede questa tradizione non possa essere trascurata, un confronto sistematico con questi autori tradirebbe lo spirito del lavoro, che non si propone, come nel caso degli autori citati, di utilizzare considerazioni di carattere filologico per corroborare un'interpretazione filosofica autonoma, quanto piuttosto di verificare un'ipotesi filologica in modo strettamente attinente al testo e sullo sfondo di indicazioni teoretiche fornite dall'autore. L'intento è quindi quello di seguire determinati passaggi del testo kantiano secondo un metodo che si avvicina al commentario e che, quando fa riferimento ad altri testi kantiani, intende solamente ricercare elementi che possano meglio ricondurre determinati passi alla coerenza interna seguita dall'autore stesso.

² A, p. 237/B, p. 296, trad. it. p. 200. *La Critica della ragion pura* viene citata con il riferimento immediato alla paginazione della prima (A) e della seconda (B) edizione, seguita dall'indicazione della paginazione della traduzione italiana, a cura di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice (1909/10), riveduta da Vittorio Mathieu (1959 e ss.), Roma-Bari, Laterza, 2004¹. Le opere di IMMANUEL KANT vengono citate con riferimento ai *Gesammelte Schriften*, Berlin, ed. a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze (poi Accademia delle Scienze) [*Akademieausgabe*], 1900 e ss..

GUALTIERO LORINI

Tuttavia, alcune righe dopo, Kant prosegue:

Che, dunque, l'intelletto non possa far altro uso che empirico, ma non mai trascendentale di tutti i suoi principi a priori, anzi di tutti i suoi concetti, è proposizione che, quando possa esser conosciuta con certezza, conduce a importanti conseguenze. L'uso trascendentale [*transzendental*] di un concetto, in un principio qualsiasi, è questo: che esso vien riferito alle cose in generale [*Dinge überhaupt*] e in se stesse, laddove l'uso empirico si ha quando esso vien riferito solo a fenomeni, cioè a oggetti [*Gegenstände*] di una esperienza possibile.³

Nel titolo del capitolo sembrerebbe che fenomeni e noumeni rientrino nell'ampia categoria degli oggetti in generale, mentre nell'ultimo passo citato sembra che le «cose in generale» non esauriscano nemmeno l'ambito dell'uso trascendentale dell'intelletto, perché esso comprende anche le «cose in se stesse». Quindi ecco i problemi:

- Perché il cambio terminologico nell'indicazione dell'oggetto nella sua generalità?
- Perché quando si parla di fenomeni come dati (*data*) il termine per «oggetti» è *Objekte*?
- È possibile individuare un criterio seguito dall'autore per la designazione dell'oggetto nelle sue diverse accezioni?
- Che legame c'è tra questa analisi kantiana del concetto di «oggetto» e l'esperienza possibile cui si accenna nell'ultimo passo?
- Com'è definibile, in ultima istanza, il rapporto tra oggetto ed esperienza?

È innanzi tutto necessario riflettere sul senso dell'espressione «in generale» [*überhaupt*]. Si tratta di un'espressione molto usata da Kant e che assume un particolare rilievo nella sua definizione della logica, nell'introduzione alla *Logica trascendentale: Von der Logik überhaupt*. Qui Kant descrive quella che in altri passi definisce *logica formale* (da Aristotele in poi) e la articola in due parti

[...] o come logica dell'uso generale [*allgemeinen*] dell'intelletto, o come logica dell'uso speciale [*besondern*]. La prima comprende le leggi assolutamente necessarie del pensiero, senza le quali non esiste punto uso dell'intelletto; e riguarda perciò l'intelletto astraendo dalla diversità degli oggetti ai quali può rivolgersi. La logica dell'uso speciale dell'intelletto, invece, comprende le leggi per pensare rettamente una specie determinata di oggetti [*Gegenstände*].⁴

Ora, se la logica in generale si divide in logica generale e logica speciale, e tra queste due la prima astrae completamente dal contenuto delle rappresentazioni, considerando solamente le leggi che regolano i loro rapporti, mentre la seconda è rivolta alle norme di pensabilità di certi oggetti piuttosto che di altri, l'unico lato che pare, per così dire, 'sguarnito' è quello legato alla forma che l'intelletto conferisce alle rappresentazioni nel momento in cui le pensa, nel momento in cui, cioè, si può propriamente parlare di un oggetto. Una logica di questo tipo sarà:

³ A, p. 238/B, pp. 297-298, trad. it. p. 201.

⁴ A, p. 52/B, p. 76, trad. it. p. 78.

ESPERIENZA E OGGETTO: LUOGHI PROBLEMATICI DELLA CRITICA DELLA RAGION PURA

[...] una logica, nella quale non si farebbe astrazione da ogni contenuto della conoscenza; perché quella che contenesse semplicemente le leggi del pensiero puro d'un oggetto, escluderebbe tutte quelle conoscenze che fossero di contenuto empirico. Essa tratterebbe altresì dell'origine delle nostre conoscenze degli oggetti [*Gegenstände*], in quanto questa origine non possa essere attribuita agli oggetti [*Gegenstände*], mentre la logica generale non ha nulla da vedere con questa origine della conoscenza, ma considera le rappresentazioni, siano esse originariamente in noi a priori, o date soltanto empiricamente, attenendosi semplicemente alle leggi, secondo le quali l'intelletto, quando pensa, le adopera le une in rapporto alle altre; essa perciò non considera se non la forma intellettuale che si può dare alle rappresentazioni, da qualunque parte esse possano provenire.⁵

Quello che sembra emergere è un quadro così composto: da un lato la logica formale (aristotelica) articolata in *generale*: che astrae da ogni contenuto (puro o empirico), e *speciale*: che considera il contenuto nella sua specificità; dall'altra abbiamo la logica trascendentale che riferisce concetti a intuizioni

[...] non come intuizioni pure o sensibili, ma semplicemente come funzioni del pensiero puro, e quindi come concetti, ma non di origine empirica né estetica. [...] che riguarda semplicemente le leggi dell'intelletto e della ragione, ma solo in quanto si riferisce ad oggetti [*Gegenstände*] a priori⁶, e non, come la logica generale, a conoscenze tanto empiriche quanto pure, senza distinzione.⁷

Ma tutto l'impianto della logica trascendentale che Kant viene elaborando in queste pagine prepara la Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto (delle categorie) e proprio poche righe prima di apprestarsi a questa deduzione Kant scrive, sul finire del paragrafo 14:

Esse [le categorie] sono concetti di un oggetto in generale [*Gegenstände überhaupt*], onde l'intuizione di esso è considerata come determinata rispetto a una delle funzioni logiche del giudicare.⁸

Ora possiamo tornare ai passi del paragrafo sulla distinzione degli oggetti in generale in *fenomeni* e *noumeni*; scrive Kant, dopo aver mostrato l'impossibilità di fornire una definizione 'reale' delle categorie come concetti puri:

Giacché il giuoco di prestigio per cui la possibilità logica del concetto (che non si contraddice) si fa apparire come possibilità trascendentale delle cose (in cui al concetto corrisponde un oggetto) può gabbare e contentare soltanto gli inesperti.

[Nota di Kant a questo passo, aggiunta nella seconda edizione]: In una parola, tutti questi concetti non possono punto essere documentati, e perciò non possono mostrare la loro reale possibilità, ove si sottragga da qualsiasi intuizione sensibile (la sola che noi [la traduzione La Terza riporta "non" in luogo di "noi"] abbiamo) e allora non ci resta altro che la mera possibilità logica, cioè che è possibile il concetto (pensiero); ma non è questo ciò di cui si tratta, bensì piuttosto di sapere se esso si riferisca ad un oggetto [*Objekt*], e se significhi perciò qualche cosa.⁹

⁵ A, pp. 55-56/B, p. 80, trad. it. p. 80.

⁶ Propongo qui di leggere «so fern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird» come «in quanto può riferirsi a priori ad oggetti [in generale]».

⁷ A, p. 57/B, p. 81, trad. it. p. 81.

⁸ B, p. 128, trad. it. p. 108.

⁹ A, p. 244/B, p. 302, trad. it. p. 204.

GUALTIERO LORINI

Qui sembra evidente il senso che il termine «trascendentale» viene ad assumere in relazione all'ordine della possibilità; infatti Kant ci dice che il tentativo di ricavare la possibilità reale di un concetto esclusivamente dalla sua possibilità logica, vale a dire dalla sua pensabilità, si tradurrebbe nel tentativo di far apparire questa possibilità come trascendentale. Questo sembra indicare che un concetto che, già a livello della sua considerazione puramente logica (per usare la terminologia kantiana in riferimento alla logica, potremmo dire a livello di logica generale), evidenzia come necessaria la corrispondenza ad esso di un oggetto sul piano della realtà è da considerarsi trascendentale. Qui il termine «trascendentale» viene declinato secondo quel senso che Kant ha tenuto a puntualizzare nel paragrafo dedicato alla logica trascendentale:

E qui io fo un'osservazione, che riguarda tutte le considerazioni che seguiranno e che converrà aver sempre innanzi agli occhi: non bisogna, cioè, chiamare, trascendentale ogni conoscenza a priori, ma soltanto quella onde conosciamo che, e come, certe rappresentazioni (intuizioni o concetti) vengono applicate o sono possibili esclusivamente a priori: cioè la possibilità della conoscenza o l'uso di essa a priori. Quindi né lo spazio, né una qualunque determinazione geometrica a priori di esso sono rappresentazioni trascendentali: ma soltanto la conoscenza dell'origine non empirica di queste rappresentazioni, e la possibilità che hanno tuttavia di riferirsi a priori agli oggetti dell'esperienza, può dirsi trascendentale. Così, l'uso dello spazio a proposito degli oggetti in generale sarebbe pure trascendentale; ma, se esso è unicamente limitato agli oggetti dei sensi, allora esso si dice empirico.¹⁰

Certo qui Kant parla di questa come di una possibilità che non si dà, ma nel frattempo:

- delinea il piano trascendentale come quello dell'unico legame pensabile secondo necessità tra possibilità logica e possibilità reale;
- utilizza, poche righe dopo, il termine *trascendentale* con una valenza che pare palesemente diversa rispetto a quella dell'ultimo passo e ripresenta la dialettica tra le espressioni *generale* e *in generale*, secondo uno schema che sembra accostabile a quello incontrato nei passi sulla logica.

Ne deriva incontestabilmente che i concetti puri dell'intelletto non possono essere mai di uso trascendentale, ma solo sempre di uso empirico, e che i principi dell'intelletto puro soltanto in relazione alle condizioni generali di una esperienza possibile possono esser riferiti agli oggetti dei sensi, ma giammai alle cose in generale (senza riguardo al modo onde possiamo intuirle).¹¹

Qui il senso di *trascendentale* è tanto chiaro quanto diverso rispetto all'occorrenza che compare nel

¹⁰ A, p. 56/B, pp. 80-81, trad. it. p. 80. È sintomatico che Kant si serva dello spazio per fare l'esempio di una determinazione a priori, ma non trascendentale. Infatti lo spazio è una intuizione pura a priori, ed essendo la forma del senso esterno, non può che riferirsi ad intuizioni empiriche, senza le quali non avremmo modo di cogliere la determinazione stessa dello spazio. Per questo motivo, pur essendo a priori non può dirsi trascendentale, poiché a questo suo essere a priori manca quel carattere di necessità che caratterizza le determinazioni trascendentali. Diverso sarebbe invece il caso del tempo, che pur essendo l'altra intuizione pura a priori, insieme allo spazio, che consente al soggetto di avere rappresentazioni, non viene riportato come esempio. Esso, infatti, in quanto forma del senso interno è la dimensione in cui, anche in assenza di rappresentazioni esterne, il soggetto coglie se stesso, ed in questo senso è a priori in modo necessario, può quindi a buon diritto definirsi trascendentale. Ed è proprio la possibilità di definire il tempo come una determinazione trascendentale del coglimento di sé da parte del soggetto, ossia la condizione del sorgere dell'autocoscienza, che spiana la strada a letture di impianto fenomenologico come quella di Heidegger.

¹¹ A, p. 246/B, p. 303, trad. it. pp. 204-205.

ESPERIENZA E OGGETTO: LUOGHI PROBLEMATICI DELLA CRITICA DELLA RAGION PURA

capoverso precedente, qui il termine sta per «privo di riferimento empirico».

Si tratta del significato che Kant attribuisce nella maggior parte dei casi, relativamente a questo paragrafo, al termine e che porta ad accostarlo in modo fondato, per quanto concerne questa sua accezione, al termine «trascendente»: ad esempio nell'*Opus Postumum* si legge che la filosofia trascendentale

[...] trae il suo nome dal confine col trascendente, e dal trovarsi in pericolo di cadere non solo nel soprasensibile, ma in ciò che è privo affatto di senso¹².

Ma continuando a riflettere sul testo del paragrafo centrale incontriamo due proprietà che caratterizzano i principi dell'intelletto puro:

- essi sono riferiti agli oggetti dei sensi solo per le condizioni «generali» dell'esperienza possibile;
- non sono mai riferiti alle «cose in generale», senza riferimento alle modalità di intuizione.

I passi sulla *Logica* ci hanno addestrato a leggere queste righe cogliendo gli elementi derivanti dall'interazione tra la dialettica *generale - in generale* e il significato più *categoriale* del termine *trascendentale*. Nello stesso modo in cui vi è una logica *in generale* (in cui possiamo annoverare anche quella trascendentale per il solo fatto che si tratta di una logica), e una logica «generale», che a quella trascendentale si contrappone, così nei passi in cui si esaminano gli oggetti che derivano da un determinato uso dell'intelletto, registriamo, in corrispondenza dell'uso trascendentale dell'intelletto, «cose in generale», ma se ci addentriamo nello specifico a vedere quali strumenti concettuali siano chiamati in causa nella conoscenza degli oggetti dei sensi, troviamo «le condizioni generali di una esperienza possibile».

Dunque sembrerebbe che, nella terminologia kantiana, con l'espressione «in generale» sia designata, per così dire, una «collezione» di possibilità secondo cui il termine che precede questa espressione può essere declinato, mentre l'espressione *generale* denota piuttosto un uso dell'elemento che ad esso si riferisce. Se questa lettura ha un qualche credito, l'espressione kantiana che sin dall'inizio ci crea problemi, e che designa ciò a cui è riferito l'uso trascendentale dell'intelletto, vale a dire le «cose in generale e in se stesse», può essere intesa come «cose in generale e quindi anche in se stesse». In questo modo l'uso trascendentale dell'intelletto, inteso come uso dell'intelletto informato dalla logica trascendentale, che considera l'elemento necessariamente a priori (categoriale) di ogni conoscenza, abbraccia le cose (significativamente Kant non usa più «oggetti», perché tali non possono essere considerate le cose in se stesse) nell'accezione più ampia del termine, e quindi anche le cose in se stesse, che però poi non giungono ad essere oggetto d'esperienza come i fenomeni, per i quali l'uso trascendentale dell'intelletto trova in quello empirico l'intuizione sensibile che rende attuale e feconda l'applicazione delle categorie.

Questo ci riporta al punto di partenza: l'oggetto in generale è quello a cui la categoria deve potersi

¹² IMMANUEL KANT, *Opus postumum*, in *Gesammelte Schriften*, XXI (-XXII), a cura di Gerhard Lehmann e Artur Buchenau, Berlin, ed. della Reale Accademia Prussiana delle Scienze (poi Accademia delle Scienze) [*Akademieausgabe*], 1900 ss., p. 74, trad. it. di Vittorio Mathieu, *Opus Postumum*, Roma-Bari, Laterza, 1984¹, p. 363.

GUALTIERO LORINI

riferire in quanto essa è un principio della sua pensabilità. La logica trascendentale prende in considerazione l'oggetto come *Gegenstand*, in quanto esso può essere determinato secondo norme a priori, e proprio il paragrafo sulla logica trascendentale ci spiega che non tutto quello che è a priori è trascendentale, poiché è trascendentale quella conoscenza che ci dice che qualcosa è possibile solo a priori. Nulla dunque è più trascendentale della Deduzione delle categorie. L'uso trascendentale dell'intelletto è allora quello che si rivolge ad un oggetto in quanto esso può essere determinato, ed in questo senso abbraccia anche le cose in se stesse. È questo il motivo per cui Kant deve definire indebito quest'uso, perché sul piano dell'estensibilità esso coinvolge anche le cose in sé, ma sul piano dell'estensione (reale) esso si limita ad esaminare la possibilità che un oggetto sia determinato secondo norme necessariamente a priori, e quindi trascendentali. Tre momenti paiono confermare questa lettura:

- La lettera a Moses Mendelssohn del 16 agosto 1783. Qui, enumerando i temi su cui vorrebbe si soffermasse il dibattito, Kant afferma:

3. Se dunque sia giusta la mia conclusione ultima: che ogni conoscenza speculativa a priori a noi possibile non si estende altro che ad oggetti di un'esperienza a noi possibile, fatta salva questa riserva: che il campo di tale esperienza possibile non comprenda tutte le cose in se stesse e di conseguenza lasci ancora d'avanzo altri oggetti; anzi, li presupponga addirittura come necessari, senza che tuttavia ci sia possibile avere di essi la minima conoscenza determinata.¹³

- Il fatto che già nel paragrafo sulla logica trascendentale gli oggetti dei sensi vengano considerati come una parte degli *oggetti in generale*.

- Il fatto che quando, a proposito dello schematismo, si parla dell'applicazione temporale delle categorie, i termini in cui la possibilità di conoscenza delle cose in sé è esclusa mostrano una singolare assonanza rispetto al passo che stiamo esaminando:

Dopo quello che c'è stato dimostrato nella Deduzione delle categorie, nessuno, è sperabile, esiterà a risolversi nella questione, se questi concetti puri dell'intelletto siano di uso semplicemente empirico, o anche di uso trascendentale; cioè se si riferiscono a priori soltanto a fenomeni, come condizioni di una esperienza possibile, o se invece possano estendersi come condizioni della possibilità delle cose in generale [*Dinge überhaupt*], ad oggetti in se stessi [*Gegenstände an sich selbst*] (senza alcun restrizione alla nostra sensibilità).¹⁴

Inoltre i cambiamenti operati da Kant, nella seconda edizione, sul paragrafo in esame forniscono elementi che paiono confermare questa «teoria dell'oggetto», sia per quanto riguarda il rapporto tra oggetto e uso dell'intelletto dal quale scaturisce, sia per quanto concerne la scelta del termine per designare l'oggetto stesso, tra *Gegenstand* e *Objekt*. Scrive Kant:

Il concetto rimane sempre prodotto a priori, insieme coi principi e con le formule sintetiche che ne derivano;

¹³ IMMANUEL KANT, *Briefwechsel*, in *Gesammelte Schriften*, X (-XII), Berlin, ed. a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze (poi Accademia delle Scienze) [Akademieausgabe], 1900 ss., p. 346, trad. it. di Oscar Meo, *Epistolario filosofico*, Genova, Il Melangolo, 1990¹, p. 127. Da qui innanzi l'*Epistolario* verrà citato con la dicitura *Ak* seguita dal volume in numero romano e dalla pagina in numeri arabi, di seguito verrà riportata la paginazione della traduzione italiana.

¹⁴ *A*, p. 139/B, p. 178, trad. it. p. 137.

ESPERIENZA E OGGETTO: LUOGHI PROBLEMATICI DELLA CRITICA DELLA RAGION PURA

ma il loro uso e la loro relazione con presunti oggetti [*angebliche Gegenstände*] non possono infine esser cercati altrove nell'esperienza, di cui essi contengono a priori la possibilità (per la forma).¹⁵

Qui si ribadisce l'impossibilità di prescindere dall'esperienza per rintracciare l'attualità dei concetti intellettuali, ma si sottolinea anche che la componente che questi concetti intellettuali apportano (detenendola a priori) all'esperienza (in quella che relativamente all'esperienza può essere definita «costituzione») è la «forma». Stabilendo le «regole d'esperienza», i concetti dell'intelletto (in ultima istanza le categorie) sono i criteri che informano l'oggetto a partire dalla sua accezione più «esterna», l'oggetto come presenza estranea rispetto all'intelletto, e lo modulano in modo che esso possa essere oggetto d'esperienza, possa essere guardato come ciò che sta di fronte al soggetto (*Gegenstand*) e non semplicemente avvertito come qualcosa che *non* è il soggetto. Queste norme permettono di rappresentare ciò che al di fuori di esse è solo presentato, ma che tuttavia deve annunciarsi a questo livello, affinché le leggi dell'intelletto possano operare la loro sussunzione.

Continua infatti Kant, in un passo significativamente riveduto e ripensato nella seconda edizione:

«Che avvenga lo stesso delle categorie tutte e dei principi che ne derivano, risulta anche dal fatto che di nessuna di esse noi possiamo dare una definizione reale *cioè rendere comprensibile la possibilità del suo oggetto* [*Objekt*], senza ricorrere subito a condizioni della sensibilità, quindi alla forma dei fenomeni, come quelli ai quali di necessità debbono limitarsi, come a loro unico oggetto [*Gegenstände*]; [...]».¹⁶

Quando la categoria è priva di un elemento sensibile cui applicarsi, essa non cessa di essere una funzione trascendentale, ma l'oggetto cui si applica è quello che altrove Kant ha chiamato «oggetto in generale», che non necessariamente addiviene allo statuto di fenomeno. L'integrazione della seconda edizione è rivelatrice: la definizione che non possiamo dare dell'oggetto della categoria priva di riferimento empirico è una definizione «reale», cioè non possiamo parlarne nei termini di una esperienza possibile, e allora questo oggetto che non diverrà oggetto della nostra esperienza è *Objekt*, laddove, per contro, quando la categoria funge da «forma» del fenomeno, cioè modula secondo le proprie norme il materiale sensibile, ecco che noi facciamo esperienza di un oggetto che è *Gegenstand*.

[...] se vien tolta questa condizione, cade ogni significato, cioè ogni rapporto all'oggetto [*Objekt*], e non possiamo più comprendere con nessun esempio, qual genere di cosa si intenda propriamente con siffatti concetti.¹⁷

Ma a fronte di queste integrazioni, Kant, proprio, in questo punto, elimina un lungo passo presente nella prima edizione, in cui, sempre a proposito dell'impossibilità di una definizione reale delle categorie prive di riferimento sensibile, si afferma che:

¹⁵ A, p. 240/B, p. 299, trad. it. p. 202.

¹⁶ A, pp. 240-241/B, p. 300, trad. it. p. 202. Le parole in corsivo sono state aggiunte nella seconda edizione.

¹⁷ A, p. 241/B, p. 300, trad. it. p. 202.

GUALTIERO LORINI

[...] se si lasciano da parte tutte le condizioni della sensibilità, che mostrano le categorie come concetti di uso empirico possibile, e si considerano come concetti della cose in generale (quindi di uso trascendentale), non resta altro che considerare la funzione logica nei giudizi come condizione della possibilità delle cose stesse, senza tuttavia poter menomamente indicare dove mai possano avere la loro applicazione e il loro oggetto, e cioè come possano nel puro intelletto, senza sensibilità, acquistare qualche significato e valore oggettivo.¹⁸

Questo passo sarebbe stato coerente con quello dal quale siamo partiti, si noterà infatti che le «cose in generale» sono associate ad un uso trascendentale dell'intelletto. Tuttavia, rispetto al passo che stiamo esaminando qui è assente il riferimento alle «cose in se stesse». Questo sembrerebbe confermare la nostra precedente interpretazione che vorrebbe le «cose in se stesse» già ricomprese nelle «cose in generale», e si potrebbe pensare che Kant riformuli il passo lasciando in primo piano il legame tra la possibilità di una definizione reale della categorie e la funzione di forma dell'oggetto che esse svolgono nell'ambito dell'esperienza possibile. Inoltre Kant sembra decidere di non riproporre quella definizione di uso trascendentale dell'intelletto che, come abbiamo visto, rischia di creare non pochi grattacapi interpretativi.

Un altro passo espunto dalla seconda edizione, poco dopo, sostiene come le categorie pure debbano contenere solo la funzione logica, ma paradossalmente abbiano bisogno di un oggetto sensibile per applicarsi ed essere attuali:

Ha qualcosa di strano e perfino di assurdo, che ci debba essere un concetto cui debba pure spettare un significato, ma che non sia suscettibile di definizione. Se non che, questo è il carattere peculiare delle categorie, che esse solo per mezzo della generale condizione sensibile possano avere un significato determinato e relazione a qualche oggetto [*Gegenstand*], ma questa condizione è stata esclusa dalla categoria pura, poiché questa infatti non può contenere altro che la funzione logica di ridurre il molteplice sotto un concetto. Ma da questa funzione soltanto, o forma del concetto, non è dato punto di conoscere e distinguere qual oggetto [*Objekt*] essa abbracci, poiché s'è fatto astrazione appunto dalla condizione sensibile, in cui degli oggetti in generale [*überhaupt Gegenstände*] possono riferirvisi. [...] Ma le categorie pure non son altro che rappresentazioni delle cose in generale in quanto il molteplice della loro intuizione deve essere pensato con l'una o l'altra di queste funzioni logiche [...].¹⁹

Ma è forse proprio la strutturale necessità delle categorie di avere un'intuizione empirica cui applicarsi a dire ulteriormente della necessità a priori (e quindi trascendentale) del legame tra logica (trascendentale) e realtà, nella costituzione dell'esperienza. Forse il passo è stato eliminato perché l'enfasi sull'«assurdità» delle condizioni delle categorie è stata considerata troppo forte, ciò non di meno anche queste righe sembrano in linea con la nostra lettura.

E nel testo della seconda edizione, poche righe dopo, è di nuovo presente il tema della forma:

L'analitica trascendentale pertanto ha questo importante risultato, che l'intelletto a priori non può mai far altro che anticipare la forma di una esperienza possibile in generale: e poiché ciò che non è fenomeno non può essere oggetto [*Gegenstand*] dell'esperienza, l'intelletto non può mai sorpassare i limiti della sensibilità, dentro i quali soltanto ci sono dati oggetti [*Gegenstände*].²⁰

¹⁸ A, pp. 241-242, trad. it. p. 202, nota.

¹⁹ A, pp. 244-245, trad. it. p. 204, nota.

²⁰ A, p. 246/B, p. 303, trad. it. p. 205.

ESPERIENZA E OGGETTO: LUOGHI PROBLEMATICI DELLA CRITICA DELLA RAGION PURA

A seguire vi è un altro lungo passo non soppresso, ma fortemente rielaborato in sede di seconda edizione. In questo passo, prima si ammette come possibile un uso dell'intelletto che, per così dire, si spinga «più in là» di quello empirico, e poi si parla apertamente della «cosa in sé» come di un «oggetto trascendentale» (quel *transzendentaler Gegenstand* che nella seconda edizione è stato, in taluni passi, sostituito dall'*Object*), che potrebbe essere conosciuto se il soggetto disponesse di un'intuizione della quale però non dispone (l'intuizione intellettuale), ma la cui conoscibilità «teorica» viene comunque affermata, insieme al ruolo centrale che la componente trascendentale delle categorie gioca nella costituzione dell'esperienza d'oggetto.

Oltre dunque l'uso empirico delle categorie (limitato a condizioni sensibili), ve ne sarebbe ancora un altro, puro e tuttavia di valore oggettivo, e noi non potremmo più affermare, come abbiamo fin qui preteso, che le nostre conoscenze intellettuali pure in niun caso abbiano maggior portata che di principi dell'esposizione dei fenomeni, che anche a priori non vadano più in là della formale possibilità dell'esperienza; perché qui ci si aprirebbe innanzi un campo affatto nuovo, come un mondo pensato nello spirito (forse anche ben intuito) che potrebbe non meno, anzi di gran lunga più nobilmente, occupare il nostro intelletto puro.

Tutte le nostre rappresentazioni in realtà dall'intelletto vengono riferite a un qualche oggetto [*Objekt*], e poiché i fenomeni altro non sono che rappresentazioni, l'intelletto le riferisce a qualcosa, come oggetto dell'intuizione sensibile, ma questo qualcosa in quanto tale, non è se non l'oggetto trascendentale [*transzendentaler Objekt*]. Il quale significa un qualcosa = x, di cui non sappiamo nulla, e di cui (data la presente costituzione del nostro intelletto) non possiamo assolutamente saper nulla, ma che può servire solo, come un correlato dell'unità dell'appercezione, a quell'unità del molteplice nell'intuizione sensibile, onde l'intelletto unifica il molteplice nel concetto di un oggetto [*Gegenstand*]. Questo oggetto trascendentale [*transzendentaler Objekt*] non si può a niun patto separare dai dati sensibili, poiché allora non resta nulla, con cui si possa pensarlo. Non è dunque un oggetto di conoscenza [*Gegenstand der Erkenntnis*], in se stesso, ma soltanto nella rappresentazione dei fenomeni, sotto il concetto di oggetti in generale, che è determinabile per il molteplice di essi.²¹

Questo «oggetto trascendentale» può essere descritto come rappresentazione di fenomeni, nell'accezione più comprensiva di «oggetto», ovvero «sotto il concetto di oggetto in generale», che si individua «per il molteplice di essi», ed il «per» è da intendersi strumentalmente, vale a dire: è solo attraverso la possibilità di determinare un molteplice in generale che possiamo parlare di «oggetto» nel caso della cosa in se stessa, ma il suo molteplice non viene mai categorizzato per divenire oggetto d'esperienza, mercé l'uso empirico dell'intelletto, rimane per l'appunto «oggetto trascendentale».

Ora per questa ragione appunto le categorie non rappresentano nemmeno esse un oggetto particolare dato soltanto all'intelletto, ma servono esclusivamente a determinare l'oggetto trascendentale (il concetto di qualcosa in generale) con ciò che è dato nella sensibilità, e conoscere così, empiricamente, i fenomeni, sotto concetti di oggetti.²²

Qui si vede chiaramente come l'uso trascendentale dell'intelletto concorra alla fecondità di quello empirico e quindi alla conoscenza del fenomeno nell'ambito dell'esperienza possibile, (ma forse l'enfasi sull'«oggetto trascendentale», che presta il fianco alla lettura idealista, induce Kant a smussare questi passi).

²¹ A, pp. 250-251, trad. it. p. 206, nota.

²² A, p. 251, trad. it p. 206, nota.

GUALTIERO LORINI

Infatti la teorica possibilità di conoscenza dei *noumeni* compare nella rielaborazione della seconda edizione in termini molto attenuati:

Se noi intendiamo per noumeno una cosa, in quanto essa non è oggetto della nostra intuizione sensibile, astruendo dal nostro modo d'intuirla, essa è un noumeno in senso negativo. Ma, se per esso invece intendiamo, l'oggetto d'una intuizione non sensibile allora supponiamo un speciale maniera di intuizioni, cioè l'intellettuale, la quale però non è la nostra, e delle quale non possiamo comprendere nemmeno la possibilità; e questo sarebbe il noumeno in senso positivo²³.

Qui la principale preoccupazione di Kant sembra essere chiarire la differenza tra l'accezione positiva di *noumeno* (come oggetto di un'intuizione impossibile che non è data al soggetto) e quello negativo (come concetto limite), ancora una volta il tacito interlocutore sembra essere Fichte, con la sua lettura idealista, che Kant respinge con decisione proprio attraverso queste rielaborazioni nella seconda edizione.

La teoria della sensibilità è dunque insieme teoria dei noumeni in senso negativo, cioè di cose che l'intelletto deve pensare senza questa relazione con la nostra maniera di intuire, quindi non semplicemente come fenomeni, bensì come cose in sé, ma delle quali in tale astrazione egli ben intende nello stesso tempo questo, che delle sue categorie, a considerarle in questo modo, non può far nessun uso²⁴.

In questo passo pare comunque rimanere una qualche traccia della comune appartenenza di *fenomeni* e *noumeni* alle «cose in generale».

Se io sottraggo ogni pensiero (per categorie) da una conoscenza empirica, non resta più nessuna conoscenza di un qualsiasi oggetto [*Gegenstand*]; giacché con la sola intuizione nulla assolutamente vien pensato, e il fatto che c'è in me questa affezione della sensibilità, non costituisce relazione di sorta di tale rappresentazione con qualsiasi oggetto [*Objekt*]. Se invece io sottraggo ogni intuizione, mi rimane ancora la forma del pensiero, cioè la maniera di assegnare un oggetto [*Gegenstand*] al molteplice d'una intuizione possibile. Le categorie quindi si estendono più in là dell'intuizione sensibile, poiché pensano oggetti in generale [*Objekte überhaupt*], senza ancora guardare alla speciale maniera (di sensibilità), nella quale gli oggetti [in tedesco «sie»: «essi», dovendo esplicitare, secondo la presente lettura, sarebbe probabilmente *Gegenstände*] possono esserci dati²⁵.

Qui si ha l'impressione di avere una netta conferma circa il fatto che i fenomeni ricadano sotto le cose in generale, tuttavia il passo successivo mette in guardia da una lettura eccessivamente semplificata:

Ma esse non determinano perciò una sfera di oggetti più grande, poiché non è ammissibile che tali oggetti posso(a)no esser dati senza presupporre come possibile una specie di intuizione diversa dalla sensibile; al che non siamo in nessun modo autorizzati²⁶.

²³ B, p. 307, trad. it. p. 208. Da questo passo compreso si tratta di passi della seconda edizione.

²⁴ B, pp. 307-308, trad. it. p. 208.

²⁵ A, pp. 253-254/B, p. 309, trad. it. p. 209. Da questo passo compreso prima e seconda edizione coincidono.

²⁶ A, p. 254/B, p. 309, trad. it. pp. 209-210.

ESPERIENZA E OGGETTO: LUOGHI PROBLEMATICI DELLA CRITICA DELLA RAGION PURA

Il problema risiede in gran parte qui: parlare di oggetti per quella «x» indeterminata, a cui le categorie guardano quando sono prive di una intuizione sensibile cui applicarsi, è improprio, perché di fatto abbiamo a che fare con un oggetto solo quando parliamo di esperienza possibile e quindi di un uso dell'intelletto che è identificabile con quello empirico.²⁷ Più propriamente si può forse dire che le categorie hanno una sfera di usi, quella sì, più ampia rispetto all'applicazione che viene messa in campo in una intuizione sensibile, ma solo quest'ultimo uso dà luogo ad un oggetto, inteso come ciò che può essere conosciuto attraverso un'esperienza. L'uso privo di riferimento all'intuizione sensibile guarda, per dir così, ad un molteplice teoricamente determinabile ma mai determinato.

Non può dunque ammettersi punto *in senso positivo* la divisione degli oggetti in fenomeni e noumeni, e del mondo in sensibile e intelligibile, sebbene i concetti consentano sempre di esser divisi in sensibili e intellettuali; giacché a questi ultimi non si può assegnare nessun oggetto, né essi perciò possono valere oggettivamente.²⁸

La divisione degli oggetti (in generale) in fenomeni e noumeni è solo negativa, ovvero si parla principalmente di fenomeni, e poi di quel che rimane togliendo l'intuizione sensibile su cui si basano.

L'intelletto e la sensibilità possono, in noi, determinare gli oggetti solo nella loro unione. Se li separiamo, abbiamo intuizioni senza concetti, o concetti senza intuizioni, e in entrambi i casi rappresentazioni, che non possiamo riferire a verun oggetto determinato.²⁹

Non è un caso che questo paragrafo preceda l'*Appendice sull'Anfibolia dei concetti della riflessione per lo scambio dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso trascendentale*, in cui sostanzialmente Kant fornisce una determinazione spazio - temporale delle categorie, mostrando, appunto, come l'uso trascendentale dell'intelletto possa produrre esperienza solo quando è, per così dire, 'calato' nella spazio - temporalità dell'intuizione sensibile. Kant articola questa operazione in quattro coppie che rappresentano la traduzione fenomenica dei primi due livelli di ciascuno dei quattro raggruppamenti della tavola categoriale (identità - diversità, accordo - contrasto: estendendo la considerazione di queste due coppie all'orizzonte empirico, Kant ammette la diversità di luogo nell'identità di tempo e il carattere positivo dell'opposizione, esclusi sul piano puramente logico; interno - esterno: si elimina qui la distinzione di principio tra dimensioni solo relativamente distinte; materia - forma: la questione viene qui posta in termini di determinato - determinazione). Si noti come l'ultima coppia, materia - forma, sia applicabile ad ogni fenomeno e si richiami alla possibilità di dar conto del reale a partire da una «forma» che muove dalla logica (generale) ma che per compiersi ha bisogno di attualizzarsi (logica trascendentale). L'assenza del terzo livello è dovuta al fatto che esso rappresenterebbe la condizione di possibilità logica dei primi due e, per questo motivo, non

²⁷ Ecco perché Kant parla di *Dinge überhaupt* («cose in generale»), per evitare di far rientrare sotto il termine «oggetti» elementi che oggetti non si possono dire. Da qui però sorge il contrasto con i *Gegenstände überhaupt* del titolo, con i problemi che ne seguono.

²⁸ A, p. 255/B, p. 311, trad. it. p. 210. Il corsivo è un'aggiunta della seconda edizione.

²⁹ A, p. 258/B, p. 314, trad. it. p. 212. In proposito non si dimentichi quanto Kant dice all'altezza di A, p. 158/B, p. 197, trad. it. p. 147: «[...] le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono a un tempo condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza, ed hanno perciò valore oggettivo in un giudizio sintetico a priori».

GUALTIERO LORINI

è necessario (né sempre possibile) cercarne una traduzione fenomenica, poiché, come fondamento logico, esso non ha nulla che gli corrisponda nella realtà. In questo Kant accoglie parzialmente un'osservazione del seguace Schultz (lettera del 28 agosto 1783), pur respingendo, rispetto alle idee di Schultz, una soppressione della terza categoria di ogni classe basata sul fatto che essa deriverebbe dalla mera unione delle prime due:

[...] la terza categoria scaturisce certamente dalla connessione della prima e della seconda, ma non semplicemente dalla loro sommazione, bensì da una connessione tale, che la sua stessa possibilità costituisce un concetto; e questo concetto è una categoria speciale. Per questo motivo talvolta accade anche che la terza categoria non sia applicabile là, dove sono valide le prime due: per es., "un anno – molti anni del tempo a venire" sono concetti reali, ma la totalità degli anni a venire, e dunque l'unità collettiva di un'eternità futura, che è pensata come un intero (per così dire completo), non la si può pensare. Ma anche là, dove è applicabile, la terza categoria contiene sempre qualcosa di più della prima e della seconda prese per sé insieme; contiene cioè la derivazione della seconda dalla prima. Il che non sempre è possibile. [...] In una parola, trovo che, proprio allo stesso modo in cui la conclusione in un sillogismo indica anche, oltre alle attività dell'intelletto e del Giudizio nelle premesse, un'attività peculiare e specifica della ragione nel sillogismo [...], così anche la terza categoria è un concetto speciale, in parte originario [...].³⁰

Cercando ora di tirare le fila dell'intero discorso: l'uso empirico dell'intelletto è quello che si rivolge a fenomeni intesi come determinati trascendentalmente dalle categorie; l'uso trascendentale è indebito nella misura in cui annovera tra le sue applicazioni, seppur come mera possibilità, la cosa in sé, ma questo «oggetto» è *Gegenstand an sich selbst* poiché rappresenta la proiezione, indebita, che l'intelletto categoriale formula su un orizzonte di conoscenza che non può raggiungere, mentre, rispetto alla prima edizione, scompare l'idea di un *transzendente Gegenstand* (qui definito come *Object*), al quale riferire il fenomeno in generale.³¹

Allora, alla luce del frequente ricorrere della nozione di «forma» accanto a quella di *Gegenstand*, la «forma», intesa come campo dell'applicazione delle categorie all'oggetto di un'esperienza possibile, indica la tessitura trascendentale che le categorie apportano all'intuizione nella costruzione dell'esperienza (ma non dell'oggetto, perché l'oggetto è già presente al soggetto: è piuttosto la modalità della sua conoscenza, cioè l'esperienza, che viene costruita trascendentalmente). Laddove il termine trascendentale venga visto come sinonimo di un uso indebito dell'intelletto esso sembra, come altrove, traducibile con «trascendente», anche se, in questo contesto, esso appare come una mera possibilità logica, per dar conto della quale Kant chiama in causa la nozione di «Cosa» [*Ding*], che nella sua generalità comprende tanto gli oggetti veri e propri quanto le cose in sé. Come riflessione sulla possibilità di determinare a priori ed in modo necessario (e quindi trascendentalmente) il proprio oggetto, l'uso trascendentale dell'intelletto sovrintende anche all'uso empirico, che alle regole trascendentali deve rifarsi.

³⁰ Ak, X, p. 354, trad. it. pp. 136-137.

³¹ Sembra rilevante che mentre l'idea di un *transzendente Objekt* sarebbe del tutto coerente, ad essere problematica è quella di *transzendente Gegenstand*, che compare proprio al termine del lungo passo citato dalla prima edizione. In A, p. 253, trad. it. p. 207, nota scrive infatti Kant: «L'oggetto [*Objekt*], al quale riferisco il fenomeno in generale è l'oggetto trascendentale [*transzendente Gegenstand*], cioè il pensiero assolutamente indeterminato di qualcosa in generale.». Entrambe queste accezioni del concetto di «oggetto trascendentale» sono assenti nella seconda edizione, dove questo concetto sembrerebbe designato unicamente con il termine *Objekt*.

ESPERIENZA E OGGETTO: LUOGHI PROBLEMATICI DELLA CRITICA DELLA RAGION PURA

Il rifiuto di parlare della cosa in sé in termini che non siano esclusivamente negativi, di limitazione, cioè a partire dalla mera possibilità, incompiuta, di determinarla temporalmente, si vede nelle revisioni apportate a questo paragrafo nella seconda edizione. Qui le difficoltà causate da un concetto altamente problematico, come quello di *transzendente Gegenstand*, vengono rese meno spigolose dall'introduzione di quella che sembra una precisa giustapposizione di *Gegenstand* e *Objekt*, con quest'ultimo che si fa carico delle caratteristiche dell'*oggetto trascendente* e con la nozione di forma a far da discriminante tra i due concetti e a fugare le pretese idealiste. L'*Objekt* si caratterizza per l'assenza della forma categoriale, della struttura di riconoscimento che permette al soggetto di parlare dell'oggetto in quanto tale nel giudizio. Queste caratteristiche della tensione *Objekt – Gegenstand* sembrano visibili nel paragrafo 7 della seconda Introduzione della terza *Critica*, dove proprio percorrendo il concetto di riflessione trascendentale, la presenza - assenza della forma sembra tracciare il confine tra *Objekt* e *Gegenstand*.

[...] quell'apprensione delle forme dell'immaginazione non può mai avvenire senza che la facoltà riflettente del giudizio almeno la compari, pur inintenzionalmente, con la sua facoltà di riferire intuizioni a concetti. Ora, se in questa comparazione l'immaginazione (in quanto facoltà delle intuizioni a priori) viene messa in accordo inintenzionalmente, mediante una rappresentazione data, con l'intelletto (in quanto facoltà dei concetti), e ne è suscitato con ciò un sentimento di piacere, allora l'oggetto [*Gegenstand*] deve essere riguardato come conforme a scopi per la facoltà riflettente del giudizio. Un tale giudizio è un giudizio estetico sulla conformità a scopi dell'oggetto [*Objekt*], che non si fonda su un concetto già disponibile dell'oggetto [*Gegenstand*] e non ne fornisce alcuno. La forma [*Form*] di tale oggetto [*Gegenstand*] (non ciò che è materiale della sua rappresentazione, in quanto sensazione) viene giudicata, nella semplice riflessione su di essa (senza riguardo a un concetto che se ne debba ottenere) come il fondamento di un piacere per la rappresentazione di un tale oggetto [*Objekt*]. E questo piacere viene giudicato anche come legato necessariamente con la sua rappresentazione, di conseguenza non solo per il soggetto che apprende questa forma [*Form*], ma per ogni giudicante in genere. L'oggetto [*Gegenstand*] allora si chiama bello e giusto la facoltà di giudicare (quindi anche in modo universalmente valido) mediante un tale piacere. Infatti poiché il fondamento del piacere è posto semplicemente nella forma dell'oggetto [*Gegenstand*] per [*für*] [credo sia possibile leggerlo in senso strumentale] la riflessione in genere, quindi non in una sensazione dell'oggetto [*Gegenstand*], e anche senza riferimento a un concetto che contenga un qualche intento, allora, nel soggetto, con la rappresentazione dell'oggetto [*Objekt*] nella riflessione, le cui condizioni valgono universalmente a priori, si armonizza solo la conformità a leggi nell'uso empirico della facoltà di giudizio in genere (unità dell'immaginazione e dell'intelletto); e, poiché l'armonizzarsi dell'oggetto [*Gegenstand*] con le facoltà del soggetto è contingente, esso produce la rappresentazione di una sua conformità a scopi nei riguardi delle facoltà conoscitive del soggetto.³²

Cercando di esprimere con un'immagine le caratteristiche dell'esperienza, come Kant ce la presenta, con un particolare riferimento al rapporto tra l'esperienza e l'oggetto, si può forse dire che l'esperienza, per Kant, è uno «sguardo logico», uno «sguardo normativo» che pone un molteplice al centro di una funzione soggettiva (intesa come propria del soggetto) in cui esso risponde alle uniche norme che possono essergli date necessariamente a priori (cioè trascendentalmente). Dunque l'oggetto c'è e l'esperienza è quel particolare processo che instaura una delicata dialettica tra guardare e vedere. Vale a dire: si può vedere

³² IMMANUEL KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in *Gesammelte Schriften*, V, Berlin, ed. a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze (poi Accademia delle Scienze) [Akademieausgabe], 1900 ss., p. 190, trad. it. di Emilio Garroni e Hansmichael Hohenegger, *Critica della facoltà di Giudizio*, Torino, Einaudi, 1999¹, pp. 25-26.

senza guardare e tuttavia percepire la presenza di qualcosa ma, ad esempio nel buio, si può dirigere lo sguardo in una certa direzione, senza tuttavia veder nulla. La logica (trascendentale), rifondata da Kant, determina l'esperienza come questo sguardo fatto di regole che, in un certo senso, illuminano; si tratta di uno sguardo che ci permette di vedere gli oggetti e quindi di vedere il mondo, facendone così esperienza.

Carla Maria Fabiani¹

IL RICONOSCIMENTO IN HEGEL: UN'ESPERIENZA DI COSCIENZA TRA LOGICA ED ETICA

§1. Premessa

L'intento di questo intervento – un *work in progress* – è quello di mettere in evidenza un tema oggi quanto mai pervasivo nella letteratura critica hegeliana. È a tutti nota la riabilitazione del *Riconoscimento*, e soprattutto della *Lotta*, messa in atto da A. Honneth², con intento etico-normativo dei conflitti sociali moderni, che segue a quella operata alla fine degli anni Settanta da L. Siep³, secondo la linea della *Rehabilitation der praktischen Philosophie*⁴. In generale si ritiene che l'*Anerkennung* hegeliana sia un'esperienza di coscienza che segna il superamento della logica trascendentale di stampo kantiano e fichtiano. La logica del *concetto* di Hegel intende riunificare le opposizioni e non il molteplice; il concetto hegeliano non è perciò propriamente forma *sintetica*, così come invece si intende il *trascendentale* di Kant. Il concetto si propone come paradigma teorico e pratico alternativo a quello kantiano. Riprendendo l'opposizione fichtiana Io/non-Io, letta però con la lente dell'assoluto schellinghiano (secondo il quale non sussiste differenza qualitativa fra Natura e Spirito, essendo ciascuno contestualmente soggetto-oggetto/oggetto-soggetto ed essendoci fra i due termini una differenza piuttosto quantitativa che qualitativa), Hegel opera una sua originale rivisitazione della nozione di «esperienza di coscienza» esposta nella *Fenomenologia dello spirito*. La coscienza è sì un presupposto della scienza, ma non è un suo *a priori*. La coscienza è posta storicamente e praticamente dall'attività dello spirito, il *Geist*, che si presenta in generale come «seconda natura» nei riguardi della vita biologica e animale dell'uomo. (Oggi si parla di *bios* versus *zòè*). In ogni caso per Hegel, l'attività dello spirito – questa seconda natura antropomorfa – sorge 'nella' e non 'dalla' natura, e tuttavia da essa si autonomizza. Hegel ritiene di aver individuato la linea logico-concettuale di autonomizzazione dello spirito dalla natura. Linea esposta dalla *scienza dell'esperienza della coscienza*. Ritiene poi di aver tracciato, sempre con la *Fenomenologia dello spirito* del 1807 – ed è appena il caso di ricordare che ricorre il bicentenario della sua pubblicazione – un percorso pratico-esperienziale che dalla «coscienza naturale» approda alla scienza. Scienza che per altro è il presupposto ontologico della *Fenomenologia* (è il suo *in sé* o *per noi*), che però viene posto, cioè giustificato, nella sua validità logico-epistemologica solo dalla effet-

¹ Dottore di ricerca in *Etica e antropologia. Storia e fondazione* - Università del Salento. E-mail: carlamaria.fabiani@virgilio.it

² A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, trad. it. a cura di C. Sandrelli, *La lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002; A. HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2001, trad. it. a cura di A. Carnevale, *Il dolore dell'indeterminato, una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma, Manifestolibri, 2003.

³ L. SIEP *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg, Alber, 1979, trad. it. a cura di V. Santoro, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, Lecce, Pensa multimedia, 2007.

⁴ M. RIEDEL, *Rehabilitation der praktischen Philosophie I- II*, Freiburg, Rombach, 1971-1974.

CARLA MARIA FABIANI

tiva rammemorazione del percorso di coscienza che appare nella storia. L'apparire (il rendersi manifeste) nella storia di esperienze di coscienza ci permette, nell'intento di Hegel, di non cadere nella metafisica. Ci permette di non presupporre nulla alla scienza logica: il presupposto fenomenologico infatti, alla fine della sua esposizione rammemorativa, si toglie. Ci chiediamo allora se Hegel riesca a fornire un'alternativa valida al trascendentale di Kant, senza fare metafisica⁵. In questo quadro, l'esperienza coscienziale del riconoscimento diventa di primaria importanza: essa attiene squisitamente all'ambito fenomenologico, perché è una paradigmatica pratico-esperienziale. D'altra parte è un'esperienza di cui la filosofia speculativa può rintracciare la trama logica o, per dirla con Hegel, il *concelto*. Il *concelto* del Riconoscimento è espresso da Hegel con la classica proposizione chiasmatico-speculativa: «Io che è Noi e Noi che è Io». Possiede altresì una sua specifica valenza epistemologica – la circolarità e la logica del presupposto-posto⁶. È un principio pratico-morale, collocato nella modernità, la cui concreta applicazione costituisce la fondazione e la genesi delle istituzioni socio-politiche moderne (società civile e Stato). E ancora, l'*Anerkennung* è quel paradigma etico sul quale si forma, in età moderna, la soggettività *individuale* libera e autonoma, il soggetto morale kantiano radicalizzato da Hegel nella sua uscita da condizioni di minorità, nella sua emancipazione dalla paura di Dio, dell'oggetto e della natura⁷.

Tale tematica multiversa possiede oggi una qualche presa sulla realtà? È principio di spiegazione valido per interpretare filosoficamente le vicende umane del tempo presente? Oppure, è fonte di aporie – sia all'altezza dello «spirito soggettivo» che dello «spirito oggettivo» – o inaspettate aperture della sistematica hegeliana?

§2. La logica del Riconoscimento

A partire dalla lettura di alcuni testi hegeliani⁸ vediamo come si realizza il riconoscimento. Il riconoscimento in Hegel ricopre innanzitutto due dimensioni antropologiche della soggettività, dove il soggetto del riconoscimento è qui sostanzialmente la *Begierde*, il desiderio: «L'Io (umano) è l'Io di un – o del – Desiderio»⁹.

⁵ Su questo punto cfr. L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, Padova, Il Poligrafo, 2002.

⁶ Cfr. T. ROCKMORE, *Hegel's circular epistemology*, Bloomington - Indianapolis, Indiana University Press, 1986 e R. FINELLI, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

⁷ Cfr. F. VALENTINI, *Soluzioni hegeliane*, Milano, Guerini e Associati, 2001.

⁸ Abbreviazioni delle opere hegeliane citate nel testo: *Werke* in zwanzig Bände, herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 20 Bd.e., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970 (1986), indicate con [W] e il numero del volume; *Gesammelte Werke*, in *Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft-Hegel-Archiv* Bochum, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 22 Bd.e., Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968 e ss., indicate con [GW] e il numero del volume; *Jenenser Realphilosophie I: Philosophie des Geistes* (1803-04), in *Jenaer Systementwürfe I*, G.W., vol. VI, hrsg. von K. Düsing e H. Kimmeler, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1975, trad. it. a cura di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jenesse*, Roma-Bari, Laterza, 1984² (1971), indicata con [J.R.P.I.]; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), con le *Aggiunte*, in W, Bd. VIII, trad. it. in tre voll. a cura di V. Verra *et alii*, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Torino, UTET, 1981 e ss., indicata con [Enz.] a seguire il numero del paragrafo seguito da A per *Anmerkung* e Z per *Zusatz*; *Phänomenologie des Geistes*, in W, Bd. III, pp. 11- 591, trad. a cura di it., E. De Negri, in 2 voll., *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia (1933-36), 1973², indicata con [Phän.]; *Wissenschaft der Logik*, in W, Bd. V e VI, trad. it. a cura di A. Moni e C. Cesa, *Introduzione di L. Lugarini*, in due voll., *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 1988³, indicata con [WdL] e il numero del volume; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in W, Bd. VII, trad. it. a cura di G. Marini, con le *Aggiunte* di E. Gans tradotte da B. Henry, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2001, indicata con [Rph.] e il numero del paragrafo con A (Annotazione) o con Z (Aggiunta). Là dove previsto verrà segnalata prima la pagina tedesca e poi quella della rispettiva traduzione italiana.

⁹ Ricordiamo il soggetto kojèviano del desiderio-del-desiderio che materialmente dà avvio alla lotta per il riconoscimento, alla quale seguirà l'asimmetria fra servo/padrone. Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. a cura di G. F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996, p. 18.

IL RICONOSCIMENTO IN HEGEL: UN'ESPERIENZA DI COSCIENZA TRA LOGICA ED ETICA

Ora, tale soggetto squisitamente antropologico, nel senso di non ancora storicizzato, che è l'autocoscienza, è costituito da una *Doppelsinnigkeit*¹⁰ [doppiosenso, ambiguità, doppiamentezza], ossia, letteralmente, dall'incrocio di due distinte dimensioni dell'*Anerkennung*: la dimensione propriamente intersoggettiva od orizzontale (da cui far derivare l'etico o l'esteriorizzazione del *Selbst - ausser sich* - e soprattutto l'etico moderno, cioè in sostanza una forma di socializzazione che non annulli il singolo, l'altro); e la dimensione intrasoggettiva o verticale del riconoscimento (da cui far derivare processi di interiorizzazione del *Selbst - in sich* - in cui la singolarità-irriducibilità dell'individuo ad un altro è e resta insuperabile). L'incrocio di queste due dimensioni della soggettività¹¹ può dar luogo a circoli virtuosi, ma anche a circoli fortemente viziosi del riconoscimento. Il punto d'approdo storico o la felice conclusione di questa complessa struttura antropologica del soggetto (cioè della *Begierde*) è il *Geist: Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*. In questo chiasmo manteniamo il «doppiosenso» antropologico di cui sopra (la *Doppelsinnigkeit*) – le due dimensioni – ma per Hegel ci sporchiamo finalmente le mani con la storia (la storia presente, *Gegenwart*) e siamo quindi *Geist*, non più solo *Begierde*. Siamo soggetti che fanno la storia e non più solo uomini (non più solo soggetti 'bisognosi'; «ricchi di bisogni»)¹².

L'Essere-per-Sé nega gli Altri; ma essere per Sé è essere anche per gli Altri. Dunque, negando l'Altro, esso nega se stesso. [...] Negazione dell'Altro. (Non è assoluta. Non è l'Altro a essere negato, ma la sua posizione all'inizio del movimento dialettico, in cui esso è puro Essere-per-Sé) [...] Il movimento dialettico è duplice; è una interazione. È l'uomo sociale, storico¹³.

Ricordiamo l'analogo *sillogismo* di Jena: « [...] ognuno ha come scopo quello di intuire sé nell'altro; ognuno è il sillogismo, del quale un estremo è fuori di lui (tolto nell'altro) ed ognuno è in sé – ma i due io, quello in me e quello tolto nell'altro, sono il medesimo»¹⁴. Proviamo a formalizzare il sillogismo come segue¹⁵:

¹⁰ «Il doppiosenso [*Doppelsinnigkeit*] del distinto sta nell'essenza dell'autocoscienza, essenza per cui l'autocoscienza è infinitamente e immediatamente il contrario della determinatezza nella quale è posta. L'estrinsecazione del concetto di questa unità spirituale nella sua duplicazione [*Verdopplung*] ci presenta il movimento del riconoscere [*Anerkennens*].» (*Phän.*, 144-145 I, p. 153).

¹¹ «L'autocoscienza è in e per sé in quanto e perché essa è in e per sé per un'altra; ossia essa è soltanto come qualcosa di riconosciuto [*als ein Anerkanntes*]. Il concetto di questa sua unità nella sua duplicazione [*Verdopplung*], ossia il concetto dell'infinità realizzantesi nell'autocoscienza, è un intreccio [*Verschrankung*] multilaterale e poliseno [...].» (*Ibidem*).

¹² La struttura antropologica della *Begierde* corrisponde esattamente alla «rappresentazione concreta di Uomo» che compare per la prima volta – dice Hegel – nel *System der Bedürfnisse*, nel sistema dei bisogni (cfr. *Rph.* § 183 e ss.). Sarebbe questo l'uomo «ricco di bisogni» ripreso poi da K. Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 (K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 233). Tuttavia, per Hegel, l'autentica soggettività non si riduce al mero bisogno-desiderio-appagamento, (all'essere umano in quanto ente generico non alienato), ma proprio al movimento di alienazione-esteriorizzazione [*Entäusserung*] di sé nell'altro, che può anche andare incontro a esiti estranianti, [*Entfremdung*], da cui il Sé [*Selbst*] non torna più indietro (*in sich*): si rimane soggetti alienati, estraniati, dimidiati o disgregati, addirittura schizofrenici. Ritornare in sé dall'altro è tuttavia il movimento fondante dello spirito hegeliano, del *Geist*, il quale è soggetto saldo e intero proprio in virtù di questa sua virtuosa e ben riuscita circolarità.

¹³ A. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jense*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Roma-Bari, Laterza, 1984², p. 104.

¹⁵ Tale formalizzazione ha il solo scopo di rendere immediatamente fruibile e visibile la forma chiasmatica (incrociata) del doppio sillogismo hegeliano, ovvero di quel sillogismo (un giudizio concettuale, che unisce e non divide particolare e universale) in cui soggetto e predicato sono perfettamente interscambiabili e in cui, evidentemente, non vale il principio di non contraddizione aristotelico. In questo caso, dice Hegel: ognuno è l'unione sillogistica di sé e dell'altro. Abbiamo cioè una quadruplicazione dei termini (un doppio giudizio incrociato): Io e Altro assumono contemporaneamente la funzione di soggetto e di predicato. Prima considerati dal punto di vista dell'Io (l'Io soggetto e l'Altro predicato) e poi considerati dal punto di vista dell'Altro (l'Altro soggetto e l'Io predicato). Il processo però è unitario e simultaneo. Io sono contemporaneamente dentro e fuori di me, identico e diverso, me e l'altro. Avviene così anche per l'Altro, che a sua volta è un Io. Io e Altro sono un Io particolare e, tramite mediazione sillogistica, un Io universale, cioè un Noi, Spirito, *Geist*.

CARLA MARIA FABIANI

$$\langle \{ [IO=(io=io)] = [(ALTRO)=(io \neq io)] \} = \{ [ALTRO=(altro=altro)] = [IO=(altro \neq altro)] \} \rangle = \langle [IO=ALTRO] = [ALTRO=IO] \rangle$$

A dire cioè che il processo di identificazione di me con me $[IO=(io=io)]$ a sua volta si identifica con il processo di esteriorizzazione o togliimento di me nell'altro $[ALTRO=(io \neq io)]$. E questo, per Hegel, è un sillogismo. L'identificazione mia $(io=io)$ è uguale alla mancata identificazione di me da parte dell'altro $(io \neq io)$: quello che l'altro toglie di me, toglie al mio io, sono pur sempre io; ovvero, io mi identifico inevitabilmente con ciò che l'altro toglie al mio processo di identificazione, alla mia identità, al mio *puro* IO.

Inoltre, il movimento è reciproco o speculare; la stessa cosa avviene anche per l'altro, anche l'altro è un IO (anche l'altro è un sillogismo speculare al mio). Il sillogismo completo dunque sarebbe:

$$\{ [IO=(io=io)] = [ALTRO=(io \neq io)] \} = \{ [ALTRO=(altro=altro)] = [IO=(altro \neq altro)] \}.$$

La specularità dell'identità sillogistica sta nel fatto che anche l'ALTRO è IO (dal suo punto di vista) ed IO sono ALTRO (per lui). Inoltre, anche l'ALTRO attraversa un processo di identificazione di sé con sé tolto virtualmente da me. La prima parte dell'identità (in graffa) sarebbe IO, la seconda (in graffa) ALTRO. Ma vige perfetta scambiabilità-sincronicità fra le due parti in parentesi graffa: cioè l'una è immediatamente l'altra e viceversa. L'IO non sono più io in quanto «me medesimo» e così l'ALTRO non è più solo l'altro da me medesimo. L'IO e l'ALTRO sono tali in sé e per sé, valgono come principi ontologici autonomi l'uno dall'altro; eppure, secondo Hegel, tale autosufficienza ontologica è alterata e/o alterabile, proprio nella misura in cui l'inter-coscienzialità si interseca con l'intra-coscienzialità: allorquando tale intersezione (sillogistico-chiasmatica) rompe l'indipendenza delle due coscienze in questione, esse si tramutano in soggetti relazionali o spirituali. L'alterazione della tautologia «IO=IO» produce allora il *Selbst*, l'autentica soggettività. Il chiasmo sarebbe perciò: $\{ [IO=ALTRO] = [ALTRO=IO] \} = [IO=ALTRO]$.

Il chiasmo si risolve in un'identità paradossale fra IO e ALTRO. Che deriva dall'intera mediazione sillogistica:

$$\langle \{ [IO=(io=io)] = [(ALTRO)=(io \neq io)] \} = \{ [ALTRO=(altro=altro)] = [IO=(altro \neq altro)] \} \rangle = \langle [IO=ALTRO] = [ALTRO=IO] \rangle \text{ ovvero } IO=ALTRO. \text{ E non più } IO=IO.$$

Tutto il processo di identificazione di me con me (tra la prima parentesi graffa), che comprende anche il punto di vista dell'altro su di me, si identifica con il processo di identificazione dell'altro con sé (seconda graffa), che comprende anche il mio punto di vista su di lui. Perciò possiamo chiasmaticamente incrociare i due termini. Possiamo cioè incrociare i due punti di vista: $IO/ALTRO=ALTRO/IO$. Ovvero possiamo alterare l'identità tautologico-solipsistica dell' $IO=IO$. Tale alterazione, come è evidente, non è priva di conseguenze sul piano ontologico: l'identità autocoscienziale non è mai data una volta per tutte. L'identità del *Selbstbewusstsein* (autocoscienza), secondo Hegel, non può essere definitivamente sostanzializzata o fissata una volta per tutte. Essa non dipende solo da me o meglio dipende da come la mia attività intracoscientziale si viene a incrociare (o meno) con quella altrui. Potremmo, da qui, intravedere una certa instabilità ontologica dell'*egoità*, cioè dell'identità sostanzializzata o ridotta a mera tautologia dell' $IO=IO$.

IL RICONOSCIMENTO IN HEGEL: UN'ESPERIENZA DI COSCIENZA TRA LOGICA ED ETICA

Tutto questo, dal punto di vista logico-linguistico, corrisponde esattamente al movimento dell'*Anerkennung*, punto di vista pratico-esperienziale; corrisponde cioè al fatto pratico che la formazione della soggettività, secondo Hegel, avviene a partire da processi di identificazione di sé con sé che *inevitabilmente* attraversano l'alterità esterna e/o interna. E, attraversare l'Altro, per l'Io, non è mai agevole.

Le diverse modalità con le quali si realizza o meno nella storia il riconoscimento, non vengono sempre collocate da Hegel in età moderna, ossia possono anche essere il portato di sistemi sociali premoderni, dove i rapporti sociali fra gli uomini si basano su rapporti di dipendenza personale (si pensi alla dialettica *Signoria-Servitù*), quindi sulla mancanza di libertà individuale e di riconoscimento 'alla pari'. Il riconoscimento c'è ma è *dispari*, asimmetrico.

Tuttavia, situazioni premoderne – e questo è il punto – possono ripresentarsi pesantemente nella modernità, la quale, da questo punto di vista, si caratterizza come un'età costantemente impegnata nell'affermazione di *libertà individuali alla pari*.

Le ragioni per le quali oggi si riprende con una certa insistenza il tema del riconoscimento in Hegel sono dovute evidentemente al fatto che, proprio in Hegel, la tematica del soggetto, il *Geist*, si struttura sul movimento antropologico dell'*Anerkennung*: il soggetto è saldo nella misura in cui è attraversato dall'alterità, in condizioni di massima reciprocità, senza che la sua identità venga materialmente soppressa; al contrario, il soggetto vacilla o tramonta definitivamente quando la sua irriducibilità ad altro viene tradita, per es., da una mancanza di reciprocità (*Signore-Servo*) oppure dal rifiuto di riconoscimento da parte dell'altro (cfr. il «cuore duro» dell'*anima bella*) o dall'esclusione materiale e culturale da processi di socializzazione (la *plebe* nella *Filosofia del diritto*). La crisi della soggettività moderna si presenta in sostanza come crisi di riconoscimento.

§ 3. L'*Anerkennung* tra moderno e premoderno

L'*Anerkennung* è per lo più intesa come principio pratico-morale nato sul terreno dell'età moderna in base al quale l'*individuo*¹⁶ è a pieno titolo il centro motore dell'etico, ovvero è 'principio di realtà' e di formazione del tessuto sociale e politico della *bürgerliche Gesellschaft* e dello Stato politico. Libertà individuale riconosciuta universalmente-reciprocamente. L'*alterità* non è mai espunta, ma costitutiva del movimento del riconoscersi. La *mediazione* costituisce la trama logica che connette particolare e universale non come due termini separati, ma come due direzioni convergenti nell'*individuale*. Pensiamo alla mediazione costituzionale fra i diversi *poteri* – l'organismo dello Stato della *Rechtsphilosophie*¹⁷ –, connessi all'interno dell'assemblea legislativa non come *membra disiecta*, ma come i diversi organi della medesima unità individuale. E questa unità è la forma nazionale dello Stato moderno-hegeliano o la veste squisitamente etico-politica dell'*Anerkennung*.

¹⁶ Dove si trova l'individuo nella sistematica hegeliana – ci potremmo chiedere: nella famiglia; o meglio, esso sorge quando esce dalla famiglia, cioè quando si emancipa dalla famiglia d'origine. In questo senso, quando Hegel dice che l'istituto della famiglia deve autodissolversi, si riferisce proprio alla sua funzione prettamente moderno-borghese di concepire non solo figli, ma figli in quanto individui autonomi e, di conseguenza, capaci di rompere ogni legame familiare d'origine. Cfr. § 238 *Rph*.

¹⁷ Lo Stato è l'intero civile che si organizza e sistema «in sé» e «per la coscienza», secondo una mediazione costituzionale – «Questo organismo è la costituzione politica» (*Rph* § 269) – che avviene tutta tramite l'azione del potere legislativo. In questo senso, la riproduzione dell'organismo civile è la riproduzione dello stesso ordinamento politico.

CARLA MARIA FABIANI

Potremmo rimandare anche alla mediazione, in ambito civile, fra individuo *tout court* e *Stände* (ordini, ceti) o corporazioni civili: «masse universali», nelle quali gli individui stanno come nella loro seconda famiglia. L'appartenenza al ceti-ordine, per l'individuo, è mediata dall'arbitrio (in Occidente); altrimenti avremmo una casta e non uno *Stand*¹⁸. Si pone di conseguenza il problema squisitamente politico dei ceti [*Stände*] nella sistematica hegeliana: da più parti si ritiene che la *Costituzione per ordini* sia solo la punta emersa di una più intima aporia¹⁹ che inficia gran parte dell'architettura statale hegeliana. Cioè, in sostanza, si ritiene che il modello di Stato hegeliano sia inutilizzabile e al dunque povero di sviluppi teorici e pratici, nella modernità, proprio in quanto esso è invece affetto da una stridente giustapposizione di tempo moderno e tempo premoderno²⁰.

Noi non neghiamo l'aporia. Riconosciamo che la difficoltà rilevata sia presente nei testi hegeliani in termini strettamente filosofico-politici e non possa essere aggirata da chi voglia leggere, oggi, quei testi, con spirito critico, soprattutto alla luce della riabilitazione operata, per es., da un Axel Honneth.

Già nel 1843, il giovane Marx aveva – anche se in modo a sua volta fortemente aporetico – rilevato nello Stato hegeliano questa sorta di innesto di premodernità in un contesto affatto moderno. Marx parlava, a questo proposito, di un *ibrido* o del «ferro di legno»²¹ a cui si riduceva il sistema della rappresentanza per ceti della monarchia ereditario-costituzionale hegeliana.

E tuttavia, a nostro parere, Hegel ha ben presente non solo la distinzione economico-politica fra pre-moderno e moderno²², ma vede bene anche la possibilità che la premodernità permanga o si riproponga in contesti in cui credevamo fosse destinata a scomparire del tutto. Cioè, a nostro avviso, vede la possibilità di mancati riconoscimenti, riconoscimenti asimmetrici – quindi la riproposizione di rapporti pregiudicati (stato di natura) ovvero di rapporti signoria/servitù – sia all'interno dello Stato-nazione sia nel rapporto internazionale fra Stati. Pensiamo, da una parte, al rigetto hegeliano della concezione disgregatrice del *Volk* se inteso come *multitudine, oi polloi, i molti, i singoli*, ecc.: ciò darebbe luogo a una forma democratica di governo degenerata in olocrazia²³. La forma di Stato che Hegel ha invece in mente, come luogo moderno privilegiato del riconoscimento, è un tessuto di mediazioni fra «totalità parziali» e non fra singoli *ut sic*. In altre parole, il popolo in quanto «i molti» non garantirebbe la praticabilità politica e istituzionalizzata

¹⁸ Cfr. *Rph.* § 206 A e § 207 dove Hegel dice proprio «anerkannt zu sein» e «die Rechtschaffenheit und die Standesehre» riferendosi alla mediazione fra arbitrio individuale e appartenenza al ceti.

¹⁹ Sull'emergere di aporie nella sistematica hegeliana dello spirito oggettivo cfr. M. RIEDEL, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Grundproblem und Struktur der Hegelschen «Rechtsphilosophie»*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1970.

²⁰ Cfr. R. FINELLI, *Tra moderno e post moderno*, Lecce, Pensa Multimedia, 2005, pp. 335-336.

²¹ «Il rapporto razionale, il sillogismo sembra dunque che sia completo. Il potere legislativo, il medio, è un *mixtum compositum* di entrambi gli estremi, del principio sovrano e della società civile; della singolarità empirica e dell'universalità empirica, del soggetto e del predicato. Hegel concepisce in generale il sillogismo in quanto medio, come un *Mixtum Compositum*. Si può dire che nel suo sviluppo del sillogismo razionale diviene manifesta tutta la trascendenza e il mistico dualismo del suo sistema. Il medio è il ferro di legno [*das hölzerne Eisen*], l'opposizione resa occulta fra universalità e singolarità». K. MARX, *Critica del diritto statale hegeliano*, trad., cura e commentario di R. Finelli e F. S. Trincia, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, pp. 165-166. Da ora in poi citata come *Kritik*.

²² Per esempio, fra *die Armut*, ossia povertà *tout court*, e *der Pöbel* ovvero «povertà sentita come ingiusta»; oppure fra *der Kampf um Anerkennung* e *Anerkanntsein*. Ma di questo vedi *infra*.

²³ Olocrazia o governo della plebe, dove quest'ultima però non è da intendersi nel senso della plebe moderna, ma classico-antico o nel senso dispregiativo di volgo. Possiamo qui solo accennare al fatto che l'uso del termine *Pöbel* in Hegel indica la figura moderna (inglese e francese) della plebe; l'uso invece latino di *plebs*, indica la plebe romana-classica.

IL RICONOSCIMENTO IN HEGEL: UN'ESPERIENZA DI COSCIENZA TRA LOGICA ED ETICA

dell'*Anerkennung* (principio dell'eticità moderna), che invece si realizzerebbe meglio tramite il bicameralismo-cetuale della monarchia ereditario-costituzionale prospettata da Hegel.

D'altra parte, per quanto riguarda il rapporto fra Stati, Hegel si accorge della riproposizione di modalità pregiuridiche – ovvero premoderne – proprio nell'ambito dei rapporti internazionali: lo stato di natura esiste, secondo Hegel, nella misura in cui esistono condizioni di impraticabilità dell'*Anerkennung*. Lo stato di natura, perciò, non esiste *come tale*, come condizione presociale, di assoluta assenza del diritto, della norma, ecc., ma come:

- i) lotta per il riconoscimento a cui seguono rapporti premoderni di signoria/servitù, o in generale come
- ii) impraticabilità dell'*Anerkennung*.

In entrambi i casi, a nostro avviso, lo stato di natura viene a corrispondere alla premodernità.

Per ciò che riguarda poi il livello più propriamente *intrasoggettivo* (autocoscienziale, verticale) del riconoscimento, nella modernità, esso è affidato da Hegel all'*Anschauung*, proprio all'intuizione. Pensiamo al «male e il suo perdono» del VI capitolo della *Fenomenologia*: l'Io intuisce la sua dualità e continuità con l'altro.

Il sì della conciliazione, in cui i due Io dimettono il loro opposto esserci, è l'esserci dell'Io esteso fino alla dualità [*Zweiheit*], Io che quivi resta eguale a sé e che nella sua completa alienazione [*Entäußerung*] e nel suo completo contrario ha la certezza di se stesso; – è il Dio apparente in mezzo a loro che si sanno come il puro sapere [*das reine Wissen*]²⁴.

Ciò non toglie che tale presa di coscienza da parte del soggetto possa anche non verificarsi. L'immediatezza dell'intuizione non garantisce intersoggettività. La soggettività *interiorizza* l'alterità (è questo il principio dell'*Insichsein*), restituendone all'esterno il riconoscimento o il misconoscimento. Questo per dire che moralità ed eticità in Hegel sono tenute fortemente e problematicamente assieme proprio dal movimento dell'*Anerkennung*²⁵.

La direzione del movimento del riconoscersi non è lineare e nemmeno biunivoca; essa è l'incrocio di due diverse direzioni: quella dell'intersoggettività (orizzontale) e quella dell'intrasoggettività (verticale). Il soggetto moderno che scaturisce dall'*Anerkennung* è perciò un soggetto costantemente impegnato in processi di identificazione di sé con sé che solo apparentemente hanno un esito di staticità e di chiusura. *Individuazione* e *socializzazione* non sono mai tenute separate e soprattutto mai è garantito – né sul piano logico né sul piano storico – il loro equilibrio reciproco.

²⁴ *Phän*, Bd. III p. 493; v. II p. 196. L'andamento cristiano del testo è evidente. Anche se Hegel però demitizza il male assoluto: «le ferite dello spirito si rimarginano senza lasciare cicatrici». Cfr. su ciò l'*Aggiunta 3* al § 24 dell'*Enciclopedia*, dove Hegel rilegge filosoficamente il «mito mosaico del peccato originale». Su questo cfr. C. M. FABIANI, *Il peccato originale della libertà. Un percorso hegeliano sulla natura umana*, in M. SIGNORE (a cura di), *Libertà e determinismo. Un rapporto problematico*, pp. 55-76, Pensa Multimedia, Lecce, 2008.

²⁵ Si veda in proposito M. MONETI, *Moralità e soggetto in Hegel*, Pisa, ETS, 1996, soprattutto alle pp. 381 e ss. «[...] gli individui umani, ancorché finiti, sono pure sempre soggetti, e questo li pone in una relazione anche interiore, immanente, con il Soggetto che si manifesta nella storia. E ciò in più sensi. [...] Questo tribunale interiore è un frammento di assoluto; esso resiste alla propria dissoluzione nel fiume impetuoso della storia, la cui direzione sfugge alla volontà e al sapere degli uomini.»; F. VALENTINI, *L'uomo è quel che fa*, «Pólemos», I, Febbraio 2006, p. 22: «Si può dunque parlare di "individualismo" hegeliano, ma in un senso affatto particolare. Anzitutto è individualismo dell'opera e non dell'individuo. [...] Quest'opera tuttavia si emancipa dall'agente per diventare opera di tutti e di ciascuno o Cosa stessa [...]. E tuttavia, malgrado questo movimento che sfugge al mio controllo e alla mia intenzione, io rimango responsabile della mia opera».

CARLA MARIA FABIANI

§ 4. L'*Anerkennung* come esperienza di lotta e di perdono

Negli scritti sulla filosofia dello spirito di Jena che precedono la *Fenomenologia, der Kampf um Anerkennung* (o lotta per la vita o la morte) si presenta in sostituzione della nozione di *stato di natura*, il cui uso è fortemente criticato da Hegel, anzitutto perché lo stato di natura, dal punto di vista logico, presuppone surrettiziamente lo stato di diritto²⁶.

In quei testi, al posto dello stato di natura abbiamo una lotta fra «capifamiglia» (o capibanda o capitribù)²⁷ in un contesto sociale in cui – almeno virtualmente – sia assente il mercato e la proprietà privata della terra. Siamo nella premodernità: l'individuo non è riconosciuto giuridicamente come *persona*. I soggetti che si confrontano per essere riconosciuti (ognuno a scapito dell'altro) sono figure sociali che appartengono a sistemi di produzione rusticamente patriarcali e preindustriali. La lotta ingaggiata è finalizzata al riconoscimento del *possessore* di terra in stabile *proprietario*: le modalità della lotta hanno però come scopo l'eliminazione violenta dell'altro. Il riconoscimento reciproco così non si realizza. Non si perviene a un ordinamento giuridico e giuspolitico che *garantisca* a tutti la stabilità della proprietà privata della terra: affinché vi sia proprietà privata, dietro ai contendenti deve già esserci un barlume di giuridicità istituzionalizzata. Cioè, alle loro spalle deve già esserci un terzo, che è fuori della lotta e in cui essi sono ricompresi, eventualmente anche a loro insaputa o contro la loro esplicita volontà. Esso è il *Volksgeist*, il «grande individuo» o l'opera etica dello spirito o «seconda natura». Ma è anche il tiranno che, con l'uso della forza, dà origine all'unità statuale.

La «lotta per il riconoscimento» (quella invece che nella *Fenomenologia* dà luogo a *Signore/Servo*) assume una valenza etica e antropologica di più ampio respiro e originaria, pur rimanendo espressione di contesti economico-politici premoderni. Essa fonda storicamente il rapporto di *dominio* fra esseri umani che entrano nella storia non come tali – cioè come *uomini eguali per natura* – ma come individui potenzialmente *dispari*: servi o padroni.

Senza questa lotta a morte di puro prestigio, non ci sarebbero mai stati esseri umani sulla terra²⁸. Detto altrimenti, allo stato nascente, l'uomo non è mai semplicemente uomo. Sempre, necessariamente ed essenzialmente, egli è o Signore o Servo²⁹.

Da qui prende poi le mosse la concezione emancipatrice del *lavoro* (affidata al servo) che avrà effetti visibili anche e soprattutto nella modernità³⁰.

Dunque, l'avvenire e la Storia non appartengono al Signore guerriero che o muore o si mantiene indefinitamente nell'identità con se stesso, bensì al Servo lavoratore³¹.

²⁶ Significativamente già nella nona tesi della *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* (1801), Hegel affermava: «Status naturae non est iniustus et eam ob causam ex illo exeundum». (W., II, p. 530). Per il commento cfr. F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento, Verifiche, 1980, pp. 101 e ss.

²⁷ Su ciò si veda: G. PLANTY-BONJOUR, *Introduction a Hegel, La première philosophie de l'esprit* (Iéna 1803-04), Paris, PUF, 1969, pp. 40 e ss.

²⁸ A. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 21.

²⁹ *Ivi*, p. 22.

³⁰ In ogni caso, a nostro avviso, quando Hegel parla di «lotta» si riferisce sempre a contesti premoderni.

³¹ A. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 37.

IL RICONOSCIMENTO IN HEGEL: UN'ESPERIENZA DI COSCIENZA TRA LOGICA ED ETICA

Kojève attribuisce un potere fortemente liberatorio all'attività lavorativa: *die Arbeit* è l'autentica *Be-freiung*. La soggettività moderna – l'uomo integrale e libero – sorge con e nel lavoro, a partire dal lavoro del servo, figura premoderna e non-riconosciuta e tuttavia anticipatrice, proprio nella sua attività, di moderni e pieni riconoscimenti.

A nostro avviso, il tema del lavoro in Hegel non ha, e comunque non mantiene fino in fondo, un carattere *definitivamente* liberatorio: esso libera il soggetto da condizioni di dipendenza personale, lo libera dalla premodernità, e però non è la vera ed autentica *liberazione*³², la quale si realizza, per Hegel, su di un piano *culturale*³³, teoretico, filosofico-speculativo. Il mondo moderno – il mondo del lavoro, della ricchezza, del denaro – è e resta senz'altro un mondo estraniato e intimamente disgregato³⁴. La soggettività che scaturisce dalla modernità non sarà più sottomessa al signore, non avrà più paura della morte, dell'oggetto, di Dio; sarà emancipata da condizioni di minorità. Eppure sarà una soggettività sempre a rischio di estraniamento [*Entfremdung*] e perciò costantemente impegnata in processi di identificazione di sé con sé tramite *riconoscimento*, riconoscimento dell'altro in e fuori di sé.

«Il riconoscimento è l'istituzione di questo orizzonte conflittuale, l'ammissione di una dipendenza nell'indipendenza, di un legame antinomico [...] la consapevolezza che l'unità e l'uguaglianza assicurate dallo spirito possono darsi solo nella salvaguardia della libertà e indipendenza dei singoli individui, di ciò che riferendosi al riconoscimento si può chiamare una "trascendenza orizzontale", l'irriducibile alterità di tutti gli individui fra loro»³⁵.

Tale *alterità* ci rende individui riconoscibili, individui morali perché ci permette di agire, ci permette di essere *Geist*, cioè soggetti relazionali e non *anime belle*. L'*alterità* è costitutiva dell'essere umano, il quale è natura e spirito, sé e altro da sé, interno ed esterno³⁶. E sebbene «Hegel, però, non am[i] il dualismo»³⁷, a nostro avviso, non riesce a chiudere la Storia, cioè a risolvere definitivamente il *due*, perché non intende risolverlo *definitivamente*, così come invece sembra suggerire Kojève³⁸.

Prova ne sarebbe proprio l'ultima figura del VI capitolo della *Fenomenologia*, dove la 'garanzia' del riconoscimento è affidata all'*Anschauung*, cioè proprio all'intuizione – un fattore verticale e di immediatezza e non orizzontale e di mediazione del Sé – di chi prende coscienza della originaria e profonda dualità dell'Io e solo perciò perdona l'altro, cioè se stesso. E tuttavia, le garanzie di riuscita non sono mai date a priori, così come non è escluso che il perdono possa anche non riuscire.

³² Su questo si veda più in generale M. MONETI, *La nozione di lavoro in Hegel. Contenuti tematici e collocazione sistematica*, in «Verifiche», a. XXIX, nn.1-2/3-4, 2000, pp. 28-58 e 163-194.

³³ Si veda in proposito F. VALENTINI, *L'uomo è quel che fa*, in «Pólemos», I, 2006, p. 24: «La quale cultura è un progressivo allontanarsi dall'immediatezza, dalla fattualità, da ciò che comunemente chiamiamo "naturale"».

³⁴ Cfr. F. VALENTINI, *Soluzioni hegeliane*, cit.

³⁵ P. VINCI, *L'azione e il suo perdono*, «Pólemos», I, 2006, pp. 42-43.

³⁶ *Enz.*, § 28 Z: «L'animo dell'uomo e la natura sono il Proteo che continuamente si trasforma [*Das Gemüt des Menschen und die Natur sind der sich stets verwandelnde Proteus*] ed è una riflessione che viene molto naturale quella che le cose non sono in sé come si presentano in modo immediato».

³⁷ A. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 193.

³⁸ *Ibidem*.

CARLA MARIA FABIANI

§ 5. Riconoscimento e *plebe*. Un caso di *forclusion*e sociale

Se la «lotta per il riconoscimento» non è, a nostro avviso, facilmente utilizzabile per spiegare i conflitti insiti nella modernità³⁹, l'*Anerkanntsein* – l'esser-riconosciuto – è invece il paradigma che dovrebbe regnare nella modernità. Dovrebbe. Ma come si presenta il conflitto in età moderna? E come si presenta la sua eventuale risoluzione? Il piano è strettamente politico ed economico-politico. Pensiamo soprattutto ai *Lineamenti* del 1821⁴⁰.

Abbiamo due ambiti politici ben distinti: quello nazionale-interno e quello internazionale-esterno. Nel primo, il conflitto o la possibilità di esso si manifesta come forza *sovversiva* dello Stato costituzionale: un elemento – una classe, un potere, ecc. – si erge a interprete *unico* dell'interesse generale della nazione, senza passare per la *mediazione* dell'assemblea legislativa e dell'annessa divisione costituzionale dei poteri. Lo Stato (quello Stato particolare) va così incontro al suo declino. L'organismo non regge all'imporsi di una funzione sulle altre. Il conflitto sovversivo non solo e non tanto impedisce il riconoscimento politico, piuttosto lo rifugge o lo combatte dall'interno. Esso annulla o rende vana la *Vermittlung* costituzionale, cioè proprio l'*Anerkanntsein* vigente.

Il secondo ambito è quello dello scacchiere internazionale del mondo, dove vediamo sorgere il problema della *guerra* ovvero di quello che Hegel – non senza una certa enfasi – considera da una parte come il necessario processo di formazione degli Stati moderni (essi sorgono, si formano e si stabilizzano tramite l'esercizio della violenza) e dall'altra come la prova dell'inagibilità pratica per ciascuno di essi dell'esercizio della propria sovranità nazionale. Sebbene ciascuno Stato sia da considerarsi proprio come un *individuo* riconosciuto da tutti gli altri, all'atto pratico, tale riconoscimento reciproco non si realizza o almeno non si realizza stabilmente. La mondialità tende a metter in difficoltà la vita dello Stato-nazione; ovvero, lo stato di natura si manifesta proprio in ambito mondiale, nel rapporto conflittuale fra nazioni.

Le conseguenze insite in entrambi i casi lasciano ben intravedere tutte le debolezze proprie della forma nazionale di Stato, in sostituzione della quale, verosimilmente, Hegel non ne propone altre. Ciò che va evitato è un ritorno indietro, a condizioni politiche premoderne, cioè al cosiddetto stato di natura. Lo scenario tuttavia, per ciò che concerne il *futuro*, rimane totalmente aperto.

In questo contesto squisitamente moderno dell'*Anerkanntsein* (dove sussiste un mercato e un diritto nazionale e un mercato e un diritto internazionale), sorge il problema della *plebe* (*der Pöbel*). La sua genesi è strettamente economico-politica e il suo terreno è quello della *bürgerliche Gesellschaft*⁴¹. Ora, la plebe non è *die Armut* – ma è disoccupazione tecnologica di massa e «povertà sentita come ingiusta»: *der Pöbel* è una neoformazione economico-sociale ben individuata da Hegel, che scaturisce sostanzialmente dalla sostituzione dell'uomo con la macchina nel processo lavorativo. Tale espulsione di masse di lavoratori di fabbrica dal processo produttivo (si ricordi la «bestia selvaggia» di Jena), ha una ricaduta più generale in

³⁹ Come invece sembra suggerire la riattualizzazione della *Filosofia del diritto* di Hegel operata da A. HONNETH, *op. cit.*

⁴⁰ Rinviamo principalmente al testo di [E. WEIL, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1950, trad. it. di Alberto Burgio, *Hegel e lo Stato*, Milano, Guerini, 1988], a D. LOSURDO, *Hegel e la liberà dei moderni*, Roma, Editori Riuniti, 1992, pp. 204 e ss., e al già citato F. VALENTINI, *Soluzioni hegeliane*, cit.

⁴¹ Cfr. C. M. FABIANI e G. FORGES DAVANZATI, *La teoria hegeliana dello sviluppo capitalistico. Miseria e lusso negli scritti di Jena, la "plebe" nei Lineamenti di filosofia del diritto*, in «SPE. Storia del pensiero economico», a. IV, n. 1, 2007, pp. 5-26.

IL RICONOSCIMENTO IN HEGEL: UN'ESPERIENZA DI COSCIENZA TRA LOGICA ED ETICA

termini sia di politica economica, sia di politica in senso stretto, sia, infine, in termini di riconoscimento. Rende impraticabile la stessa *Anerkennung*. Questa emorragia sociale è il segno di un sistema economico strutturalmente in disequilibrio, poiché tendenzialmente portato alla crescita produttiva del lavoro complessivo sociale ma, contemporaneamente, portato alla divaricazione distributiva della ricchezza prodotta (da una parte il *lusso* e dall'altra la *plebe*). Tutto questo provoca cicliche crisi settoriali sulle quali il governo non può non intervenire, con misure di prevenzione (soprattutto con un sistema di imposizione fiscale generalizzato, anche se tendenzialmente *invisibile*).

In ogni caso, il sorgere della *plebe* mette in crisi il sistema degli *Stände* e il sistema *liberale* della ricchezza: essa è un elemento sovversivo in seno alla riconosciuta eticità dello Stato moderno hegeliano. Se il punto di vista della *plebe* – il «negativo in generale», dice Hegel, – si costituisse a «ordine» nell'assemblea legislativa, la monarchia costituzionale-ereditaria e il sistema degli *Stände* andrebbero letteralmente a fondo. Essa mette con ogni evidenza in crisi l'assunto smithiano della *mano invisibile*. E le misure di politica economica proposte da Hegel (carità, aumento dell'occasione di lavoro, colonizzazione sistematica di altre terre) lasciano il problema aperto, poiché danno letteralmente luogo a un *cattivo infinito* (riproduzione *ad infinitum* del fenomeno della *plebe*: e cioè proprio ciò che volevasi evitare). Essa, infine, non partecipa dell'*Anerkanntsein*: la *plebe* è riprodotta come irriproducibile. Potremmo dire che essa rappresenta un caso di *forclusione* in campo etico e sociale. Il riconoscimento le è precluso all'atto stesso del suo concepimento. Addirittura la *plebe* non parla, cioè non ha un linguaggio suo proprio; essa ha solo «il sentimento del torto» o dell'ingiustizia subita.

Da queste assai sintetiche considerazioni sulla *plebe*, possiamo tuttavia affermare – senza pretese di esaustività – che l'eticità moderna, in termini hegeliani, si presenta certamente tutta fondata sull'*Anerkennung*. E quindi lo Stato hegeliano è moderno, nella misura in cui realizza appieno il principio del riconoscimento: individuazione e socializzazione si incrociano sempre, determinando via via equilibri dinamici, cioè ponendo in essere soggettività antropologicamente appagate (in senso kojéviano) e capaci di incidere sulla *Gegenwart*. Tuttavia, l'esito a cui accenna il sorgere della *plebe* rende inefficace e ineffettuale proprio l'*Anerkennung*. La soggettività della *plebe* sembra proprio non emergere, almeno in termini politico-istituzionali. Essa rimanda poi problematicamente allo scacchiere internazionale del mondo (proprio con il *cattivo infinito* della colonizzazione). Lo Stato hegeliano perciò non è pienamente moderno: il principio dell'*Anerkennung* allora non funziona.

Si potrebbe però anche aggirare l'aporia che si manifesta nell'eticità politico-statuale hegeliana. Invece di considerare lo Stato hegeliano uno «Stato etico» – espressione che per altro Hegel non utilizza mai⁴² – ovvero uno Stato a tutti i costi razionale, un «modello» di Stato, si potrebbe cogliere l'originalità della sua analisi politica nella capacità di cogliere bene il moderno e la centralità in esso dell'*individuale* (per via di *distinzione* dal premoderno) e di vedere, contestualmente, l'aporia (il *cattivo infinito*) strutturale che lo contraddistingue.

⁴² Cfr., C. M. FABIANI, *Su alcuni problemi d'interpretazione della critica di Marx a Hegel: la Kritik del 1843*, in «Diritto e Cultura», a. I, nn. 1-2, 2005, pp. 213-226.

CARLA MARIA FABIANI

Se il giovane Marx andava dicendo che

Hegel non è da criticare perché descrive l'essenza dello Stato moderno, come essa è, ma perché egli presenta ciò che è, per l'essenza dello Stato. Il fatto che il razionale è reale, ha la sua prova proprio nella contraddizione dell'irrazionale realtà che in ogni luogo è l'opposto di ciò che essa asserisce ed asserisce l'opposto di ciò che essa è.⁴³

Il vecchio Hegel anticipatamente rispondeva

Così dunque questo trattato, in quanto contiene la scienza dello stato, dev'essere nient'altro che il tentativo di comprendere e di esporre lo stato come un qualcosa entro di sé razionale. Come scritto filosofico esso non può far altro che essere lontanissimo dal dover costituire uno stato come dev'essere; l'insegnamento che in tale scritto può risiedere, non può tendere ad insegnare allo stato com'esso dev'essere, bensì piuttosto com'esso, l'universo etico, deve venir conosciuto.⁴⁴

⁴³ K. MARX, *Kritik*, cit., p. 136.

⁴⁴ G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, con le *Aggiunte* di E. Gans tradotte da B. Henry, Roma-Bari, Laterza, 2001 (1999¹), p. 15.

Francesco Fronterotta

IL PLATONE NEO-KANTIANO

0. *Psicologismo, logicismo e neo-kantismo*

Dopo la morte di Hegel, nel 1833, prende forma una reazione 'anti-idealista' ispirata direttamente alla filosofia di Kant, concepita appunto come un antidoto nei confronti dello hegelismo, che si riallaccia ad alcuni spunti rimasti aperti nel dibattito intorno alla *Critica della ragion pura*. Questa reazione intraprende ben presto due percorsi fra loro nettamente distinti: 1. un percorso fondamentalmente empirista e naturalista; 2. un percorso di carattere essenzialmente logico. Il problema che si situa al centro del confronto è quello, cruciale per la filosofia trascendentale, della natura dell'a-priori kantiano: *cosa sono effettivamente le forme a-priori della sensibilità e le categorie dell'intelletto o, piuttosto, dove sono?* Il che equivale a chiedersi, metodicamente: come si conducono, rispettivamente, l'indagine dell'*Estetica trascendentale* e dell'*Analitica trascendentale*?

Per esprimersi molto semplicemente e schematicamente, la prima corrente, detta 'psicologista', reinterpretava l'indagine kantiana in chiave psicologica e fisiologica, lasciando da parte il contesto eminentemente logico-trascendentale dell'indagine di Kant (con l'esame del giudizio scientifico, cioè sintetico *a priori*) e assumendo un'ottica naturalista e quindi empirista (si pensi soltanto ai nomi di Helmholtz e Wundt): lo stesso termine 'psicologismo' indica del resto un'alternativa radicale all'idealismo, i cui germi, secondo gli psicologisti, sarebbero stati già presenti in Kant. Lo scopo diviene insomma quello di esaminare come propriamente funzionino la sensibilità e l'intelletto, cioè la mente e i suoi processi, fisiologicamente collocati e operativamente fatti coincidere con i processi neurobiologici e psicologici. È evidente come un'ottica del genere prediliga un punto di vista eminentemente naturalista, in quanto riconduce l'analisi logica a una fisiologia scientifica ed empirista, in quanto assume con forza il principio secondo cui ciò che cogliamo attraverso i nostri processi mentali è propriamente l'insieme di cose che ci sta intorno. La sintesi di questi due tratti fa emergere il realismo tipico di tale corrente filosofica. Si noterà come, con scelta gordiana, venga a cadere così anche il dilemma metafisico della kantiana 'cosa in sé', giacché la comprensione concreta dei processi fisiologico-cognitivi del soggetto permette di affermare che ciò che esso percepisce e conosce è direttamente il 'dato' esterno, non nascosto o riassorbito in un misterioso *noumeno*, ma consistente e coincidente, autenticamente e veritieramente, con le cose che oggettivamente sono nel mondo.

Proprio dalla critica di una simile conclusione muove, come è noto, il programma filosofico alternativo, quello logicista, che deve il suo nome al tentativo, operato innanzitutto da Frege, di una sostanziale riduzione dell'aritmetica ai suoi fondamenti logici, seguendo cioè l'idea che la logica e i suoi principi rappresentino i termini ultimi e fondamentali di ogni teoria del giudizio vero e della conoscenza (compresa perfino quella forma apparentemente autonoma e compiuta di giudizio e di conoscenza che caratterizzano la matematica). La critica logicista allo psicologismo si basa sull'idea che proprio il naturalismo e l'empirismo

FRANCESCO FRONTEROTTA

degli psicologi, in quanto pongono al centro dell'indagine il soggetto, le fonti psico-fisiologiche delle sue percezioni e conoscenze delle cose esterne, degenera in una metafisica del 'dato' che sfocia nel più radicale soggettivismo e, in questa misura, nell'idealismo. La scelta fregeana è dunque quella di radicalizzare la posizione trascendentale kantiana, sciogliendone però le difficoltà: occorre ribadire, secondo Frege, che la verità si coglie nel giudizio (e non nella relazione empirica fra un soggetto e i dati dei sensi o nella ricostruzione delle leggi del pensare, ossia dei meccanismi di funzionamento del soggetto conoscente), sciogliendo però il dilemma kantiano della 'cosa in sé': come si può essere certi della verità oggettiva del giudizio se esso prevede e richiede una sintesi nella quale parte degli elementi 'sintetizzati' mi restano ignoti? La via di uscita fregeana dal dilemma consiste nel sostenere che la 'cosa in sé' non è un *noumeno* oscuro, cioè un oggetto 'pensato' nel senso che, in qualche modo misterioso, si dà da pensare al soggetto, ma è un 'pensato' (*gedanke*) in quanto 'senso' o 'significato' autonomo e auto-sussistente sul piano logico e coglibile da parte del soggetto pensante. Trasferire la nozione oggettiva di 'cosa in sé' dall'ambito della realtà esterna al regno dei significati permette di sostenere che la relazione sintetica stabilita nel giudizio non si pone estrinsecamente, fra le fonti soggettive dell'a-priori e le cose esterne, ma intrinsecamente, fra leggi logiche e i pensieri cui si applicano: non di 'cose in sé' parlano i nostri giudizi logici, ma di pensieri, ossia di sensi e significati, *oggettivi* in quanto *dati*, *immutabili* e *indipendenti* dal soggetto pensante, ma tuttavia da sempre accessibili a uno o più soggetti. Ecco emergere in modo chiaro lo spunto anti-idealista e anti-metafisico del disegno fregeano: la realtà non è prodotta o costituita dal soggetto, come vogliono gli idealisti, né d'altra parte consiste nell'atto del pensare e nelle sue leggi, come vogliono gli psicologi, ma è colta già nel pensiero cui ciascuno può accedere. In questa misura, per la sua difesa dell'oggettività, dell'eternità e dell'universalità della verità, e del suo carattere eminentemente logico, il logicismo viene abitualmente considerato prossimo al platonismo. Sarebbe naturalmente opportuno discutere dei limiti di questo 'platonismo', un platonismo semantico, forse logico, che rinuncia però alla metafisica platonica, con la sua caratteristica teoria dell'anima, come pure sarebbe interessante seguirne gli sviluppi successivi, con la teoria dell'atomismo logico di Russel, e la crisi che si manifesta con il definitivo abbandono del cosiddetto programma di Hilbert; ma tali questioni fuoriescono dagli obiettivi che mi sono prefisso qui¹.

È in questo contesto filosofico che viene elaborata l'interpretazione neo-kantiana di Platone, che rappresenta in qualche modo una terza via nell'ambito del dibattito sull'eredità di Kant, una terza via in quanto, pur manifestando al proprio interno una fase psicologista poi superata attraverso una robusta cura logicista, essa conclude il proprio percorso, nell'incontro fra Platone e Kant, con una proposta teoretica che tenta di recuperare l'autentica eredità del kantismo senza abbracciare interamente la svolta semantica di Frege, che sarebbe incapace (a parere dei neo-kantiani) di giustificare compiutamente la relazione fra il *pensiero*, inteso come attività del pensare (che Frege, infatti, esclude programmaticamente dalla sua analisi), e il *pensato*, inteso come contenuto del pensare, così lasciando inaccertata l'oggettività concreta della conoscenza. Passo perciò a presentare adesso l'interpretazione neo-kantiana di Platone, partendo

¹ Un quadro, con gli opportuni riferimenti critici e bibliografici, si trova in ELISABETTA SACCHI, *Pensieri e rappresentazioni. Frege e il cognitivismo contemporaneo*, Roma, Carocci, 2005, pp. 11-78.

da un esame delle premesse platoniche che permettono di giustificare l'interesse di filosofi kantiani nei confronti di Platone, per poi rivolgermi direttamente alla genesi storica di questa interpretazione.

1. Epistemologia e ontologia fra Platone e la filosofia trascendentale

Il nesso fra epistemologia e ontologia, nella forma della corrispondenza fra la conoscenza e la definizione e lo statuto dei loro oggetti, appare collocato all'origine della dottrina platonica fin dal *Cratilo* e, in un diverso e assai più ampio contesto argomentativo e teorico, nella *Repubblica*. Nella sezione conclusiva del *Cratilo* (439b10-440c1), nel momento più acuto di una polemica nei confronti della dottrina eraclitea, Socrate, che conduce la discussione, introduce l'argomento seguente: se tutte le cose sono in movimento e mutano eternamente, come pretendono Eraclito e i suoi seguaci, nessuno potrà conoscere alcunché. Infatti, ciò che non è mai identico a sé non può essere «in sé» né può essere un «qualcosa» (τι) determinato; al contrario, se rimane identicamente nella propria condizione, senza allontanarsi dalla propria forma (εἰ δὲ αἰὲν ὡσαύτως ἔχει καὶ τὸ αὐτὸ ἐστὶ [...] μηδὲν ἐξιστάμενον τῆς αὐτοῦ ιδέας), bisognerà ammettere che non è soggetto al mutamento e al movimento (<οὐκ> ἄν τοῦ τό γε μεταβάλλοι ἢ κινεῖτο). L'alternativa presentata da Socrate è chiara: da un lato, la dottrina eraclitea del perenne divenire, che riconosce il flusso inarrestabile di tutte le cose e, così facendo, nega la possibilità che esistano enti 'permanenti' in sé stessi e perciò realmente essenti e in possesso di caratteristiche determinate e stabili; dall'altro, la teoria delle idee, che prevede l'esistenza di certi generi immutabili e auto-identici diversi dalla realtà sensibile e posti al di là di questa. Già a questo livello, l'analisi ha rivelato i paradossi impliciti nella posizione eraclitea, ma non è stato ancora introdotto l'argomento decisivo (439e7-440c3): se tutto scorre eternamente e muta, nulla sarà uguale a sé stesso né 'sarà' affatto né, infine, potrà essere conosciuto da nessuno (οὐδ' ἄν γνωσθεῖη γε ὑπ' οὐδενος). Infatti, mentre il soggetto conoscente si avvicina (ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου), l'oggetto conosciuto modificherà la propria condizione e, reso così diverso da quel che era prima (ἄλλο καὶ ἄλλοιον γίγνοιτο), risulterà impossibile conoscerlo per come è nella sua natura (οὐκ ἄν γνωσθεῖη ἔτι ὁποῖόν γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον). In un analogo contesto teorico, alla conclusione del libro V della *Repubblica* (476d5-477b11; 477e8-480a13), Socrate svolge un'articolata dimostrazione per definire lo statuto epistemologico della vera conoscenza dei filosofi. Chi conosce, conosce necessariamente qualcosa che è (ὁ γινώσκων γινώσκει τὸ [...] ὄν), perché è impossibile conoscere ciò che non è (πῶς γὰρ ἄν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖη?); di conseguenza, è possibile formulare il seguente principio: «ciò che è assolutamente, è assolutamente conoscibile» (τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν), mentre «ciò che non è assolutamente, è assolutamente inconoscibile» (μὴ ὄν δὲ μηδαμῆς πάντη ἄγνωστον). Infatti, in quanto implica una facoltà cognitiva diversa, ogni forma di conoscenza ha un oggetto specifico e diverso. La vera conoscenza, la scienza, posta al culmine della gerarchia, conosce l'essere per come è; l'ignoranza, invece, assenza di ogni conoscenza, ignora totalmente ciò che non è affatto².

Questi argomenti del *Cratilo* e della *Repubblica* permettono di far emergere gli elementi caratteristici dell'epistemologia di Platone. Nella misura in cui dipende dal proprio contenuto, la conoscenza implica,

² Su questi passi, e sul nesso epistemologia-ontologia in Platone, si veda F. FRONTEROTTA, ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2001, pp. 66-79 e 100-114.

FRANCESCO FRONTEROTTA

secondo Platone, l'esistenza reale del suo contenuto, sicché, per essere vera, essa deve assumere come proprio contenuto degli oggetti che esistano veramente, vale a dire eternamente immobili, immutabili e identici a se stessi. La concezione platonica dell'atto conoscitivo manifesta così la propria natura realista e rigorosamente oggettiva: è solo in quanto la conoscenza consiste in un processo di adeguazione, perfetta e totale, del soggetto conoscente all'oggetto conosciuto che la sua verità dipende dallo statuto ontologico dell'oggetto conosciuto. L'ipotesi delle idee è dunque introdotta da Platone precisamente a questo fine, ed è per tale ragione che le idee devono essere collocate al di là del mondo sensibile spazio-temporale e rigorosamente separate da questo, che devono permanere immobili e immutabili, esenti dal divenire, dalla generazione e dalla corruzione. Ma, d'altra parte, è appunto in virtù della loro natura e del loro statuto ontologico che esse determinano una profonda scissione nella continuità del reale: la separazione ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$), vincolo insormontabile posto a garanzia della perfezione e dell'incorruttibilità delle idee, ne sancisce a un tempo l'estraneità strutturale al mondo sensibile e, di conseguenza, l'evidente inutilità, almeno dal punto di vista degli uomini che al mondo sensibile appartengono costitutivamente. Per capovolgere questa assurda conclusione, e fare in modo che le idee si rivelino al contrario conoscibili e dicibili, così adempiendo alla funzione essenziale loro attribuita di criterio di riferimento del pensiero e del discorso, occorre supporre che l'originaria discontinuità del reale sia in parte colmata. Da una simile esigenza fondamentale deriva, in Platone, il problema della partecipazione delle cose sensibili alle idee, il 'meccanismo' teorico che pone in relazione i due piani separati del reale per ristabilire così la continuità del tutto³.

Ora, le implicazioni evidentemente epistemologiche della teoria delle idee non hanno mancato di suscitare interesse e riflessione nella storia della filosofia; la scuola neo-kantiana di Marburgo, che ha formulato, fra XIX e XX secolo, un'interpretazione complessiva e in certa misura sistematica della teoria platonica alla luce della filosofia di Kant, non rappresenta dunque in assoluto un'eccezione, benché la radicalità dei suoi intenti la contraddistingua in modo del tutto particolare⁴. Non è naturalmente possibile ricostruire nei dettagli il contesto teorico della relazione che i filosofi neo-kantiani tentarono di stabilire fra Platone e Kant, né riassumere anche solo schematicamente la dottrina gnoseologica di Kant; si può tuttavia ricordare brevemente come al cuore della filosofia trascendentale si situi l'idea che, per comprendere ciò che avviene nell'ambito del processo conoscitivo, occorra secondo Kant abbandonare la prospettiva realista e oggettivista dell'epistemologia classica, che fa consistere la conoscenza con l'adeguazione del soggetto conoscente all'oggetto conosciuto, in virtù della quale il soggetto conoscente giunge a conformare se stesso

³ Su questi aspetti, si veda ancora il mio ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, cit., pp. 280-287 e 315-325.

⁴ Un'accurata presentazione storica e filosofica della scuola di Marburgo, specie dei suoi primi rappresentanti, si trova nel volume di KARL-HEINZ LEMBECK, *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichte/philosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg, 1994. Si vedano pure ANDRÉ LAKS, *Platon entre Cohen et Natorp*, in « Cahiers de philosophie politique de l'Université de Caen », 26 (1994), pp. 15-53; A. LAKS, *Avant Natorp. L'interprétation des idées platoniciennes chez H. Cohen*, in *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, éd. par Ada Neschke-Hentschke (avec la collaboration de Alexandre Etienne), Louvain-Paris, 1997, pp. 339-361; e i miei articoli *L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son 'héritage' philosophique*, in « Revue philosophique de Louvain », 98 (2000/2), pp. 318-340; e *De Platon à Kant. Épistémologie et ontologie dans l'interprétation néo-kantienne de Platon*, in *Platon, l'amour du savoir*, coordonné par M. Narcy, Paris 2001, pp. 145-170.

IL PLATONE NEO-KANTIANO

ai suoi oggetti, per riprodurli come tali nel pensiero. Tale prospettiva, che coincide grosso modo con quella poco sopra attribuita a Platone, manifesta in effetti dei caratteri metafisici piuttosto chiari, relativamente alla natura e alla determinazione esatta degli oggetti conosciuti e del loro statuto ontologico. D'altro canto, Kant rifiuta contemporaneamente il punto di vista opposto, anch'esso implicante una serie di conseguenze sul piano metafisico, che consiste nell'affermare che, nel processo conoscitivo, il soggetto conoscente produce effettivamente l'oggetto conosciuto, ricorrendo a un atto produttivo assoluto e inesplicabile. Al contrario, come è noto, la posizione trascendentale suggerisce che, nell'atto della conoscenza, il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto si trovano sullo stesso piano, in modo che il soggetto conoscente applica le proprie 'forme' sensibili e le proprie 'categorie' intellettuali al contenuto immediato della percezione. Vi è quindi, certo, un elemento oggettivo e reale nel processo conoscitivo, che non potremo tuttavia mai cogliere per come è, dal momento che la conoscenza che si realizza nel giudizio è di per sé l'esito di una elaborazione (sensibile e intellettuale) che il soggetto conoscente opera nel processo conoscitivo. I concetti e le idee che sono espressi nel giudizio non corrispondono insomma a oggetti reali, ma alla loro elaborazione intellettuale da parte del soggetto conoscente attraverso le categorie dell'intelletto.

Ecco perché, nella *Critica della ragion pura*, ponendo il problema del significato del termine 'idea' e dell'estensione del suo impiego, Kant aveva osservato come Platone si fosse reso conto dell'esigenza intellettuale di ammettere come contenuto del pensiero degli oggetti che non corrispondono ai dati dell'esperienza sensibile né alla loro unità sintetica, ma si collocano al di là di essi, pur conservando la propria realtà e verità. Naturalmente, secondo Kant, a tali oggetti non può appartenere un'esistenza reale e concreta sul piano metafisico ed ecco perché, da questo punto di vista, egli suggeriva che il linguaggio di Platone dovesse essere sottoposto a «un'interpretazione più moderata e conforme alla natura delle cose»⁵. E questo fu precisamente il tentativo operato dai filosofi neo-kantiani.

2. La scuola neo-kantiana di Marburgo

Per convenzione, si suole avviare l'indagine sulla scuola neo-kantiana di Marburgo muovendo da due scritti di Hermann Cohen, pubblicati rispettivamente nel 1866 e nel 1878. Nel primo di essi⁶, fortemente caratterizzato dall'influenza dell'idealismo fichtiano, Cohen concentra la sua attenzione sulla fondamentale differenza fra il 'concetto' (εἶδος», *Begriff*) socratico e l'"idea" (ἰδέα, *Idee*) platonica: se Socrate ebbe il merito di sollevare l'esigenza di una conoscenza di tipo intellettuale al di là della semplice percezione sensibile, operando una netta distinzione fra i concetti e i dati dell'esperienza, Platone sottolineò l'aspetto immediatamente intuitivo del concetto, inteso come vera essenza delle cose. Tutto ciò che è veramente è *idea* («alles ist Idee») e *idea* è il concetto socratico posto, però, come «essere concettuale, concetto esistente [...] ciò che io intuisco» («was ich schaue»)⁷. Successivamente, in particolare a partire dal

⁵ Cfr. IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice e riveduta da V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza, 1985³, II, pp. 299 sgg.

⁶ HERMANN COHEN, *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*, in «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», IV (1866), pp. 403-464. Cfr. in proposito A. LAKS, *Avant Natorp. L'interprétation des idées platoniciennes chez H. Cohen*, cit., pp. 343-348.

⁷ *Ibid.*, pp. 422; 427; 435; 440.

FRANCESCO FRONTEROTTA

Parmenide, Platone avrebbe abbandonato questa concezione delle idee come pura intuizione intellettuale, per rivolgersi a un'interpretazione dogmatica e sostanzialmente 'oggettivista': la confutazione opposta da Parmenide all'ipotesi suggerita dal giovane Socrate, secondo la quale le idee sono νοήματα ἐν ταῖς ψυχαῖς⁸, impone di attribuire all'ἰδέα un'esistenza reale e concreta, trasferendo così il carattere intuitivo della teoria platonica nel suo contenuto meramente oggettivo e riducendo la funzione conoscitiva dell'intelletto alla sua dimensione ontologica vale a dire, in altre parole, agli enti realmente esistenti che l'intelletto assume come proprio oggetto. Un simile 'ripiegamento' filosofico viene spiegato, secondo Cohen, dalla constatazione che le condizioni storiche e psicologiche che impedirono a Platone di «essere prima Kant, poi Fichte» lo costrinsero pure a deviare verso un primitivo esito metafisico della teoria delle idee, soffocando «quegli elementi di idealismo» precedentemente introdotti nella sua riflessione⁹.

Il secondo saggio di Cohen, con la profonda svolta determinata nell'autore dal superamento di ogni forma di psicologismo storico e di idealismo soggettivo, colloca Platone al cuore del ripensamento di un idealismo critico segnato dal 'ritorno a Kant', che diviene l'obiettivo fondamentale dei neo-kantiani di Marburgo¹⁰. Prendendo ancora le mosse dalla distinzione fra 'concetto' (εἶδος) socratico e 'idea' (ἰδέα) platonica, Cohen si interessa tuttavia, questa volta, alla funzione propriamente epistemologica delle idee, al loro ruolo di criterio della verità e dell'errore nell'ambito del processo conoscitivo. Respinta l'interpretazione 'ontologica' della teoria delle idee (attribuita soprattutto ad Aristotele), ma anche, a un tempo, l'interpretazione 'psicologica' e 'intuizionista' che egli stesso aveva avanzato nello scritto del 1866, Cohen propone adesso una concezione soggettivo-oggettiva e, per così dire, 'sintetica' delle idee. «Non immediatamente comprensibile di per sé» («nicht selbstverständlich»)¹¹, questa posizione attribuisce al pensiero una naturale capacità di conferire all'oggetto pensato il suo valore sostanziale e oggettivo, il suo statuto di 'essenza' in senso proprio (in modo che ogni νόημα divenga effettivamente οὐσία). Nell'idea platonica confluiscono dunque il pensiero 'pensante' e il pensiero 'pensato' e coincidono fra loro l'attività dell'intelletto, in tutte le sue forme, e il suo contenuto, dando luogo a una «idealistiche bedingte substantielle οὐσία». Ciò implica che l'essere «realmente essente» (ὄντως ὄν; οὐσία ὄντως οὐσα) dell'idea¹² rappresenta in effetti un nuovo e diverso *modo di essere* rispetto all'essere delle cose realmente e oggettivamente esistenti, un *modo di essere* che presuppone, come è stato giustamente osservato¹³, la distinzione fra un *Sein* e un *Dasein*: Aristotele per primo avrebbe commesso il grave fraintendimento di intendere l'essere delle idee come un *Dasein*, una realtà sostanziale e oggettiva; al contrario, il *modo di essere* dell'idea è quello della relazione 'sintetica' (= soggettivo-oggettiva) che si determina nell'esperienza

⁸ Cfr. *Parm.* 132b3-c11.

⁹ Cfr. H. COHEN, *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*, cit., pp. 443-444.

¹⁰ H. COHEN, *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, in «Rektoratsprogramm der Universität Marburg», I (1878), pp. 336-366. È impossibile ricostruire qui il vivace clima culturale e filosofico creatosi dopo il 1865 nel dibattito (soprattutto fra Kuno Fischer e Trendelenburg) sorto intorno all'interpretazione dell'Estetica trascendentale di Kant, un dibattito che vide anche l'intervento diretto di Cohen: per un breve resoconto, rinvio ancora a A. LAKS, *Avant Natorp. L'interprétation des idées platoniciennes chez H. Cohen*, cit., pp. 348-352.

¹¹ *Ibid.*, p. 346.

¹² Cfr. per esempio *Phaedr.* 247c7.

¹³ Cfr. A. LAKS, *Avant Natorp. L'interprétation des idées platoniciennes chez H. Cohen*, cit., pp. 354 sgg. La mia analisi dipende interamente, su questo punto, dall'articolo di Laks.

IL PLATONE NEO-KANTIANO

conoscitiva, il *modo di essere* relazionale della *verità* (ἀλήθεια) della scienza e del giudizio scientifico¹⁴. L'esempio migliore di questa attività 'sintetica' cui la teoria delle idee allude – e che Cohen non esita a paragonare al metodo trascendentale kantiano – è quello delle scienze matematiche: Platone riuscì a individuare e a definire la natura 'intermedia' degli oggetti della matematica, diversi dalle cose sensibili e dalle idee, e il ruolo di 'mediazione' (*Vermittlung*) che ad essi compete; d'altro canto, egli elevò pure il procedimento 'ipotetico' delle matematiche al rango di metodo filosofico per eccellenza, al culmine del quale l'idea diviene l'*ipotesi* in cui si realizzano le condizioni necessarie per la spiegazione dei fenomeni e della realtà sensibile¹⁵.

Tuttavia, come nello scritto del 1866, Cohen rimane convinto dei limiti della riflessione di Platone: stretto fra le difficoltà di una formulazione filosofica ancora primitiva e le esigenze concrete della fondazione dell'etica e della politica, Platone non avrebbe potuto evitare di ricadere in una concezione delle idee come enti trascendenti e realmente esistenti¹⁶. Proprio su questo aspetto, invece, si manifesta il netto dissenso di Paul Natorp, il cui imponente studio sulla teoria platonica delle idee¹⁷ precisa e 'fissa' definitivamente i caratteri essenziali dell'interpretazione neo-kantiana di Platone. Con la sua ricerca, Natorp ambiva a fornire non solo un'interpretazione dell'idealismo platonico, ma anche, diversamente da Cohen, un'indagine di carattere storico e filologico di questo particolare momento del pensiero greco. La vastità dell'opera e la complessità della sua articolazione mi inducono a presentare qui una sintesi generale dei suoi risultati. Anche Natorp individua l'origine della teoria delle idee nella progressiva elaborazione da parte di Platone del 'concetto' (εἶδος) socratico e nel suo decisivo superamento con la postulazione delle idee (ιδέαι): i dialoghi platonici giovanili acquistano così una nuova luce e un nuovo significato. La struttura, per così dire, 'negativa', le finalità confutatorie e le conclusioni aporetiche non rendono tali dialoghi insoddisfacenti o in qualche modo marcati da un radicale fallimento; in essi, proprio attraverso la delucidazione delle aporie e lo svelamento di metodi paradossali e falsi, si fa strada il pensiero che procede alla faticosa conquista della verità e incita sé stesso a uno sforzo maggiore e a uno slancio più elevato: le aporie platoniche, come le kantiane antinomie della ragione, esercitano il pensiero e lo sfidano a un'ulteriore e più solida fondazione filosofica¹⁸. La definizione dell'idea dipende ancora una

¹⁴ Questa conclusione spiega perché Cohen attribuisca una straordinaria importanza, fra i dialoghi platonici, al Sofista, nel quale Platone fonda la possibilità di ogni relazione e la legittimità stessa della κοινωμία τῶν γενῶν basandosi sulla nozione del 'non-essere' (τὸ μὴ εἶναι), inteso come diversità dall'essere (τὸ ἕτερον τοῦ ὄντος). Il 'non-essere' così concepito, vero e proprio modo di essere diverso dall'essere, rappresenta, agli occhi di Cohen, il mondo fenomenico in generale.

¹⁵ Cfr. H. COHEN, *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, cit., pp. 362 sgg.; *Men.* 86e1-87b4; *Phaed.* 100a1-b9; *Resp.* VI 510c1-511d4; VII 533b7-8.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 365 sgg. Gli studi posteriori di Cohen [cfr. per esempio *Logik der reinen Erkenntnis*, Hildesheim-New York 1977² (quarta ristampa)] continueranno a mantenere un dialogo e un confronto vivissimi con Platone, ma nessuno scritto autonomo gli sarà più espressamente consacrato dal filosofo tedesco.

¹⁷ PAUL NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Meiner, 1903. La 'successione' alla guida della scuola di Marburgo fra Cohen e Natorp appare di natura puramente 'filosofica' e 'concettuale' piuttosto che propriamente cronologica, visto che l'opera di Natorp uscì quasi contemporaneamente alla *Logica* di Cohen e il confronto fra i due rimase vivo almeno per tutto il primo decennio del Novecento.

¹⁸ Un caso esemplare per mettere in luce la caratteristica attitudine di Natorp nella lettura dei dialoghi platonici aporetici è quello del *Protagora* (*Platos Ideenlehre*, cit., pp. 10-18), nel quale Platone, ancora sulla via del superamento dell'εἶδος socratico nei termini dell'ιδέα, avrebbe esaltato il valore (kantianamente) 'regolativo' delle aporie cui la discussione sulla 'virtù-conoscenza' dà luogo,

FRANCESCO FRONTEROTTA

volta, secondo Natorp, dalla nozione platonica di 'ipotesi' che, nel *Menone* (86e1-87b4) e nel *Fedone* (100a1-b9), viene indicata come il corretto fondamento di ogni metodologia critica: alla maniera delle dimostrazioni matematiche, infatti, per comprendere un insieme di fenomeni naturali, converrà porre un'ipotesi che sia «in accordo» (συμφωνεῖν) con essi e si riveli perciò capace di giustificarli, respingendo invece qualunque ipotesi che non sia «in accordo» con i fenomeni naturali e si riveli quindi incapace di renderne conto. Tale procedimento ipotetico – spiega Socrate nel *Fedone* – consiste nella postulazione delle idee (per esempio «ipotizzando l'esistenza dell'idea del bello» [ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ'αὐτό, 100b5-6] per giustificare la bellezza delle cose empiriche belle): di conseguenza, le ipotesi formulate si riducono propriamente alle idee che divengono, in una simile prospettiva, il fondamento della conoscenza e della verità o, più esattamente, la posizione fondamentale (*Grund-Satz*) del pensiero come fonte della conoscenza e della verità¹⁹. Ne segue che, intese così, le idee perdono necessariamente ogni determinazione esistenziale e ogni concreta dimensione oggettiva (di natura fisica o metafisica): non sono di certo 'cose' (*Ding*) dotate di un preciso statuto ontologico, ma rappresentano piuttosto la legge (*Gesetz*) che garantisce la legittimità della sfera epistemologica, il principio *a priori* che il pensiero trae da se stesso per stabilire il criterio di verità della conoscenza. Come si vede, siamo subito condotti al nucleo teorico dell'interpretazione di Natorp: già nel *Menone*, a suo parere, questa concezione delle idee è resa esplicita nell'ambito della dottrina della reminiscenza (81a5-86c2), che bisogna considerare, al di là dei toni solenni e dei contorni leggendari dell'esposizione di Platone, come un processo conoscitivo logico-razionale *a priori* (*a priori Erkenntnis*) attraverso il quale il soggetto conoscente individua, nelle idee, le strutture stesse del pensiero e della verità²⁰.

Si comprende adesso agevolmente il senso della polemica anti-aristotelica di Natorp rispetto alla delicata questione del χωρισμός (*Sonderung*) delle idee platoniche²¹. Ad Aristotele, infatti, andrebbe attribuito il serio malinteso di una concezione 'sostanziale' delle idee, con la conseguente introduzione della loro effettiva e concreta separazione dalle cose empiriche. Ma se le idee non possiedono, come vuole Natorp, la consistenza oggettiva propria degli enti realmente esistenti, non avrà alcun senso affermare la loro separazione dalle cose sensibili nei termini di una radicale differenza ontologica che presuppone la costituzione di un 'mondo' superiore e ben distinto dalla realtà fisica delle cose empiriche e dei fenomeni sensibili. Il χωρισμός risulterà quindi privato di qualunque connotazione metafisica, per esprimere invece

capaci di suscitare nel lettore-filosofo un invincibile stimolo alla ricerca della verità. In proposito cfr. FABIENNE BLAISE, *Une étape singulière dans l'histoire de l'interprétation du Protagoras: la lecture du dialogue par Paul Natorp*, in *Images de Platon et lectures de ses oeuvres*, cit., pp. 363-80. Ancora oggi, del resto, una tendenza molto diffusa fra gli studiosi di Platone induce a distinguere i dialoghi giovanili dai dialoghi maturi in base a questo criterio di fondo: gli uni, proprio attraverso l'interrogare socratico e i paradossi che esso rivela, sarebbero quelli in cui Platone 'pone le sue domande'; gli altri, in virtù di una concezione matura del metodo dialettico e della dottrina delle idee, quelli in cui, invece, egli 'trova le risposte'. E Platone stesso fornisce forse un autorevole sostegno a questa tesi quando, nel *Sofista* (230a5-231b8), pare far coincidere l'attività della 'nobile sofistica' con la pratica dell'interrogare socratico che determina nei propri interlocutori una divina purificazione dalle false opinioni e dagli errori, preparandoli così a un'ulteriore e più retta ricerca.

¹⁹ Cfr. P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, cit., pp. 154-63.

²⁰ *Ibid.*, soprattutto pp. 28-41; 215-35.

²¹ *Ibid.*, pp. 73-74; 137-143; 225; 284; ma cfr. soprattutto gli ultimi due capitoli dell'opera di Natorp, consacrati rispettivamente al rapporto fra Platone e Aristotele (cap. XI: pp. 366-399) e alla critica aristotelica della dottrina delle idee (cap. XII: pp. 399-436; alla questione del χωρισμός delle idee sono dedicate in particolare le pagine conclusive del capitolo, pp. 420 sgg.).

IL PLATONE NEO-KANTIANO

la semplice opposizione/distinzione fra il dato empirico e il concetto ad esso corrispondente o, piuttosto, fra le categorie logiche dell'intelletto e il loro contenuto sensibile. Ora, una volta respinto l'assunto platonico del χωρισμός nella sua forma ontologica, a vantaggio di un'interpretazione puramente 'intellettuale' della separazione di idee e cose, anche il 'meccanismo' della partecipazione (μέθεξις, *Teilhabe*; κοινωνία, *Gemeinschaft*) delle cose empiriche alle idee – che a quella separazione era chiamato a 'rimediare', rendendo possibile una relazione fra le due sfere separate del reale – potrà a sua volta essere spogliato di ogni valenza ontologica e rappresenterà esclusivamente la 'metafora' dell'associazione fra sensazioni e concetti o, più esattamente, della 'sussunzione' dei dati empirici sotto le corrispondenti categorie intellettuali²². Conducendo alle sue estreme conseguenze la lettura di Natorp e senza tradire, credo, il significato filosofico delle sue argomentazioni, occorrerà insomma concludere che l'ipotesi platonica della partecipazione, nella sua 'versione' neo-kantiana, pare assumere il profilo (e la funzione) della dottrina kantiana dello schematismo trascendentale²³.

Per completare questa rapida presentazione, conviene accennare infine alla soluzione proposta da Natorp rispetto alla difficile questione dell'idea del bene sollevata nei libri centrali della *Repubblica* (VI 504e4-509c2; VII 532a5-b3; 534b8-d1). Il bene, ambiguamente descritto da Platone come perfino superiore all'essere e all'essenza «per dignità e potenza» (<τὰγαθοῦ> ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, VI 509b9-10), indicato inoltre come principio originario (dell'essere e della conoscenza) di tutte le altre idee e dell'intera realtà, diviene per Natorp il "fine ultimo" (*Endziel*) della ricerca e della conoscenza, il principio etico che a ogni conoscenza conferisce il valore e l'orientamento morale, pur essendo posto dal pensiero stesso come termine estremo della sua attività, come la «scienza somma» (μέγιστον μάθημα, *die höchste Wissenschaft*) che, del pensiero, suscita la tensione verso la verità, fissandone a un tempo il limite ideale e insuperabile²⁴.

²² Da questo punto di vista, diviene fondamentale per Natorp (*ibid.*, pp. 215-271) l'interpretazione del *Parmenide*, dove Platone mostrerebbe, nella prima parte, le assurdità di una concezione oggettivista e metafisica delle idee che fa sorgere immediatamente i gravi paradossi della μέθεξις e del χωρισμός, per suggerire invece una soluzione alternativa nella seconda parte del dialogo con l'esercizio dialettico, cui sarebbe affidato il compito di spiegare in che modo le idee, intese come funzioni logiche dell'intelletto, possano determinare il dato dell'esperienza sensibile. In questo contesto, Platone formulerebbe la sua teoria dell'esperienza attraverso l'illustrazione delle possibilità di applicazione delle categorie dell'intelletto al contenuto della percezione sensibile (cfr. in proposito la breve, ma efficace sintesi di A. LAKS, *Platon entre Cohen et Natorp*, cit., pp. 45-47). Parlando di 'metafora' della partecipazione, Natorp (*ibid.*, pp. 151 sgg.) manifesta naturalmente, e con forza, il suo disaccordo rispetto all'uso polemico di questa espressione da parte di Aristotele, *Metaph.* A, 991a20-22.

²³ Nella *Critica della ragion pura* cit., I, pp. 163 sgg., Kant solleva il problema della relazione fra le 'intuizioni' empiriche, che rappresentano il contenuto della conoscenza sensibile, e i concetti 'puri' dell'intelletto, le categorie intellettuali in generale, chiedendosi soprattutto come avvenga la sussunzione delle intuizioni empiriche sotto i concetti o, che è lo stesso, l'"applicazione" delle categorie intellettuali ai fenomeni. La risposta di Kant consiste nell'ipotesi di un termine intermedio fra sensibilità e intelletto, omogeneo ad entrambi (dunque «omogeneo da un lato con la categoria, dall'altro con il fenomeno [...], da un lato intellettuale, dall'altro sensibile»): «tale è lo schema trascendentale». Senza addentrarmi nell'analisi di questa ipotesi, assai dibattuta fra gli studiosi di Kant, mi limito ad osservare come essa adempia alla medesima funzione che, nell'interpretazione neo-kantiana (di Natorp specialmente) della teoria platonica delle idee, viene attribuita alla dottrina della μέθεξις: il rapporto partecipativo diviene infatti, in questa ottica, la relazione che l'intelletto stabilisce fra i dati empirici molteplici e indeterminati e l'unità determinata delle idee, intese a loro volta come le categorie a priori dell'intelletto stesso che stabiliscono la verità della conoscenza e del giudizio.

²⁴ Cfr. P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, cit., pp. 183-96. Non è forse inutile segnalare brevemente, ancora una volta, la profonda influenza kantiana sull'interpretazione che Natorp suggerisce della discussa questione dell'idea platonica del bene. Nella *Critica della ragion pratica*, trad. it. a cura di F. Capra e riveduta da V. Mathieu, pp. 132 sgg., Kant afferma la piena coincidenza del fine ultimo (*Endzweck*) della creazione divina del mondo con il sommo bene (*das höchste Gut*), inteso come sintesi del naturale desiderio di felicità proprio di

FRANCESCO FRONTEROTTA

Con l'imponente studio di Natorp²⁵, l'interpretazione neo-kantiana della teoria delle idee appare pienamente compiuta e determinata: gli esponenti successivi della scuola di Marburgo, pur se in una prospettiva in parte diversa e con importanti elementi di originalità, conserveranno tuttavia i presupposti essenziali di questo fecondo confronto con la riflessione di Platone²⁶.

3. L'interpretazione neo-kantiana della teoria delle idee

Può essere interessante cercare di capire adesso, oltrepassando lo specifico contesto storico e filosofico della scuola di Marburgo, in che modo la lettura di Cohen e di Natorp getti le basi per una diversa comprensione della dottrina platonica. I neo-kantiani — lo abbiamo visto — suggeriscono di intendere l'ipotesi delle idee nei termini della ricerca di un fondamento concettualistico dell'attività dell'intelletto umano. Le idee platoniche costituiscono così, in tale ottica, non una 'cosa' determinata (*Ding*), ma la legge (*Gesetz*) o la funzione (*Funktion*) logica dell'intelletto, il metodo *a priori* che il pensiero trae da se stesso per fondare la verità della conoscenza e della scienza. Ecco perché, da un lato, l'assoluta separazione (*Sonderung*) fra i generi ideali e le cose empiriche, introdotta da Platone per preservare la purezza e l'eterna auto-identità degli enti supremi, perde il suo carattere radicalmente ontologico, assumendo piuttosto la forma della distinzione fra le categorie logiche dell'intelletto e il loro contenuto empirico e sensibile; e, dall'altro, la partecipazione (*Teilhabe; Gemeinschaft*) delle cose empiriche alle idee diviene una metafora letteraria per descrivere la sintesi operata dall'intelletto e nell'intelletto fra il dato sensibile della percezione e le categorie logiche dell'intelletto stesso, e non certo l'effettiva e concreta relazione fra i due piani di cui la realtà si compone, il mondo fisico e la sfera metafisica. Schematicamente, dunque, l'interpretazione neo-kantiana della teoria delle idee poggia su tre postulati essenziali.

(A) *Le idee*

Le idee platoniche sono concetti o categorie *a priori* dell'intelletto e nell'intelletto. Consideriamo a titolo di esempio i casi dell'idea di uomo e dell'idea dell'identico: l'idea di uomo rappresenta il concetto

tutti gli esseri razionali e della sua condizione morale: il bene appare dunque come il fine per eccellenza, l'obiettivo più alto al quale l'azione umana (e divina) possa aspirare. Si comprenderà come, collocata nel contesto epistemologico della lettura neo-kantiana della teoria platonica delle idee, la posizione espressa da Kant rappresenti la fonte e l'antecedente diretto della tesi proposta da Natorp rispetto alla natura dell'idea del bene nelle sue relazioni con le altre idee e con il soggetto conoscente.

²⁵ Natorp tornò nella seconda edizione della sua opera, nel 1921, sulla sua interpretazione della teoria delle idee, apportandovi alcune correzioni e precisazioni con un *Metakritischer Anhang*, apparso con il titolo *Logos-Psyche-Eros*. Non è possibile stabilire qui se Natorp sia così approdato, come alcuni ritengono, a un'interpretazione di matrice neoplatonica di Platone [cfr. solo in proposito P. POZZATO, *Il Metakritischer Anhang del '21: note sull'interpretazione natorpiana di Platone*, in «Elenchos», 8 (1987), pp. 141-58].

²⁶ Naturalmente, mi riferisco in particolare a Ernst Cassirer e Nicolai Hartmann, le cui indagini platoniche rimangono qui completamente da parte. Unico fra gli esponenti maggiori della scuola neo-kantiana, Ernst Cassirer non ha dedicato uno studio monografico a Platone: attualmente, si prepara l'edizione (a cura di A. Laks e J. M. Krois) delle *Leçons sur la philosophie antique*; numerosi spunti di analisi derivano dalle altre sue opere (cfr. soprattutto lo scritto del 1910 *Substanzbegriff und Funktionbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* e, come è ovvio, la *Philosophie der Symbolischen Formen*, pubblicata tra il 1923 e il 1929). Un'utile descrizione del rapporto di Cassirer con il pensiero di Platone è tratteggiata in ATTILIO ZADRO, *Platone nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 57-63, e nel chiaro articolo di NATHALIE JANZ, *Cassirer, double lecteur de Platon? L'historien de la philosophie et l'épistémologue*, in *Images de Platon et lectures de ses oeuvres*, cit., pp. 417-33. Per quanto riguarda invece Nicolai Hartmann, i cui studi platonici (cfr. soprattutto *Platos Logik des Seins*, Berlin 1965²) restano forse fra i meno studiati nell'ambito dell'intero filone neo-kantiano, si veda ancora l'efficace sintesi di A. Zadro, *Platone nel Novecento*, cit., pp. 67-71.

che riassume — e, appunto, ‘concettualizza’ — la definizione dell’uomo come, per esempio, ‘animale bipede’; questo concetto è posto dall’intelletto e nell’intelletto come universalizzazione formale delle caratteristiche che esprimono l’essenza di tutti gli uomini empirici ed è ‘applicato’ dall’intelletto a ogni possibile uomo empirico conosciuto nell’esperienza sensibile, in modo che tale conoscenza acquisti un valore e un’estensione universali. Analogamente, l’idea dell’identico è il concetto che designa universalmente la relazione di identità fra due o più enti; questo concetto è posto dall’intelletto e nell’intelletto come sua categoria *a priori* ed è ‘applicato’ dall’intelletto ogni volta che esso individua nel contenuto sensibile della percezione una relazione di identità fra due o più enti, attribuendo così a tale relazione un valore e un’estensione universali.

(B) *La separazione* (χωρισμός)

La separazione fra le idee e le cose empiriche è la *distinzione* che emerge fra la sensazione e il concetto ossia fra il contenuto sensibile della percezione e le categorie intellettuali che ad esso ‘si applicano’. Per esempio, mentre l’idea di uomo è un concetto universale, l’uomo empirico (= ogni uomo empirico) è invece un individuo concreto e particolare: i due termini, il concetto di uomo e l’uomo empirico, manifestano un’evidente, reciproca differenza e sono effettivamente separati, proprio come differenti e separati appaiono le sensazioni e la loro elaborazione intellettuale, il dato empirico che si dà ai sensi e la funzione razionale del pensiero. Analogamente, l’idea dell’identico è una categoria *a priori* dell’intelletto, laddove due enti fra loro identici sono *innanzitutto* due enti a cui si riconosce *in seguito* una relazione di reciproca identità: ora, la categoria intellettuale dell’identità è certamente differente e separata dagli enti cui può essere ‘applicata’, gli uni ponendosi, in sé e rispetto alla loro relazione di identità, come contenuto della percezione, l’altra rimanendo invece la categoria intellettuale che conferisce l’universalità alle relazioni di identità fra gli enti. Di qui la polemica di Cohen e soprattutto di Natorp contro la testimonianza di Aristotele, che avrebbe seriamente frainteso la natura e il significato dell’assunto platonico della separazione.

(C) *La partecipazione* (μέθεξις)

La partecipazione delle cose empiriche alle idee è l’operazione intellettuale di *classificazione* dei dati sensibili della percezione nell’ambito delle categorie intellettuali o, meglio, di *sussunzione* dei dati sensibili sotto le corrispondenti categorie intellettuali: in virtù delle sue categorie *a priori* (= le idee), infatti, l’intelletto attribuisce universalità e necessità logica alla conoscenza empirica. Riprendendo ancora una volta l’esempio già citato, l’idea di uomo è ‘partecipata’ dai molteplici uomini empirici nel senso che fornisce il criterio intellettuale che permette di riconoscere gli uomini empirici come corrispondenti al concetto di uomo che essa rappresenta, conferendo perciò verità universale alla definizione e alla conoscenza di cui gli uomini empirici sono l’oggetto e nonostante la condizione degli uomini empirici sia particolare, mutevole e corruttibile. Analogamente, gli enti sensibili identici partecipano dell’idea dell’identico nella misura in cui l’idea dell’identico è la categoria logica *a priori* che ‘individua’ ogni relazione di identità, permettendo così di estendere la sua verità e universalità alla definizione e alla conoscenza intellettuale degli enti sensibili identici, di per sé particolari, mutevoli e corruttibili. Evidentemente, gli uomini empirici o gli enti sensibili

FRANCESCO FRONTEROTTA

identici *rimangono* intrinsecamente particolari, mutevoli e corruttibili: universali e vere sono soltanto la loro definizione e la loro conoscenza intellettuale. Se è intesa in questa forma, la partecipazione si riduce ovviamente a una relazione di natura intellettuale e non implica la 'comunicazione' o la 'trasmissione' di certe caratteristiche dalle idee alle cose empiriche partecipanti.

Come mi auguro sia emerso da questo schematico *exposé*, l'incontro fra Platone e Kant permette di raggiungere, secondo i neo-kantiani, l'obiettivo di risolvere il problema della verità del giudizio in modo più efficace di quanto non avvenisse in un quadro psicologista o logicista: le idee platoniche, pur ridotte al rango e al ruolo di categorie kantiane, si pongono tuttavia come concetti autosussistenti indipendenti dal soggetto pensante (come volevano i logicisti contro gli psicologisti), ma accessibili da parte di ciascun soggetto pensante e da questo utilizzabili come sue categorie intellettuali di cui si rende possibile studiare le leggi di applicazione ai dati sensibili (soddisfacendo così l'esigenza psicologista dell'esame dell'attività del pensiero, contro l'esclusivo oggettivismo dei significati difeso dei logicisti). Per quanto decisamente anti-psicologisti, e in questo senso più vicini alle esigenze logiciste e particolarmente fregeane dell'oggettività e della trascendenza del vero, i filosofi neo-kantiani riconoscono, con Platone, la contestuale esigenza di fondare il realismo logico-semantico su un'ontologia dei concetti, anche se, rispetto a Platone, non costruiscono questa ontologia come una metafisica dei due mondi, ma esclusivamente come un'ontologia trascendentale nella quale le idee sussistono come strutture categoriali intersoggettive: *meno* esistenti, dunque, delle cose che sussistono nel mondo, ma *più* esistenti, certamente, dei semplici significati delle nozioni o dei termini linguistici.

Giuseppe Di Salvatore

LA LOGICA DELL'ESPERIENZA E L'IPOTESI HUSSERLIANA

La logica dell'esperienza è una tematica tanto interessante quanto estremamente ampia. Prima di rivolgermi alla logica husserliana, penso sia utile indicare il mio interesse specifico all'interno di questa tematica indipendentemente da Edmund Husserl.

La questione della logica dell'esperienza può essere affrontata almeno in due sensi diversi, per quanto possibilmente convergenti. Essa può essere un aspetto della questione più generale dell'esperienza, e così rispondere a domande come «ha l'esperienza una logica, una sua logica?». Oppure può essere un aspetto della questione più generale della logica, e così rispondere a domande come «che tipo di logiche ci sono?», «esiste una logica propria dell'esperienza?». Tali questioni, come detto, possono convergere, ma certamente nascono come questioni diverse, e dunque dovrebbero essere analizzate separatamente, almeno in un primo momento. Mettendo l'accento sulla soggettività del genitivo in «logica dell'esperienza», affronterò il tema in un primo momento considerandolo come un aspetto della questione più generale dell'esperienza.

Mi sembra utile cominciare con una precisazione su cosa si intende qui con «esperienza». Non ho intenzione di darle una definizione, ma solamente di indicare in termini generali un punto di partenza del discorso, per evitare in seguito facili malintesi. In particolare, vorrei escludere un'accezione corrente di 'esperienza' secondo la quale essa coinciderebbe con un *insieme di dati sensoriali*.

Spesso si ricorre all'esperienza come si ricorre all'evidenza, e si ricorre all'evidenza per cercare qualche cosa di certo. Ora, credo che sia una riduzione indebita della portata dell'esperienza il fatto di ridurla al rango di testimone della certezza del suo oggetto. Per rimanere nell'ambito sensoriale, basti paragonare i verbi specifici di sensazione, per esempio «ascolto, sento una nota musicale», con l'espressione verbale «fare esperienza di», per esempio «faccio esperienza di una nota musicale», per comprendere come la specificità dell'esperienza sta proprio nel suo implicare un ambito di sensazione più vago e indefinito, quindi possibilmente più ampio. Essa implica l'ambito più ampio della realtà, e non quello più ristretto dei suoi oggetti a cui si accede attraverso i sensi. Se l'oggetto dell'esperienza sensoriale può ben essere indefinito, allora la certezza riguarda piuttosto il *fatto* di fare esperienza di un oggetto, e non l'oggetto esperito. Pertanto, si può ricorrere all'esperienza come si ricorre all'evidenza, ma solo riferendosi al fatto di esperire, e non all'oggetto esperito. In questo senso, diventa secondario limitare l'esperienza all'ambito specificamente sensoriale, un ambito peraltro noto per essere poco affidabile, dunque incapace di convalidare la certezza del fare esperienza stesso. Al contrario, la certezza del fare esperienza può coincidere con la certezza di avere una certa relazione con la realtà, indipendentemente dalla sua esatta delimitazione.

Questa riflessione generale critica l'idea che l'esperienza sia «un insieme di dati sensoriali», ma invita anche a dubitare che l'esperienza in generale coincida con «un insieme di dati». Si potrebbe qui richiamare

GIUSEPPE DI SALVATORE

la magistrale e complessa critica di Wilfrid Sellars al cosiddetto «mito del dato», critica che tenderei a sottoscrivere. Ma vorrei limitarmi solamente a sottolineare due punti per rifiutare la coincidenza di esperienza e insieme di dati. Primo: un dato, perché sia tale, implica una (sua) delimitazione, o addirittura individuazione; cosa che cozza con l'indeterminatezza propria del fare esperienza. Secondo: un dato, perché sia tale, deve essere dato a qualcuno (a me), dato in una certa maniera, dato a partire da qualcosa. Ora, se con la coincidenza di esperienza e insieme di dati si cerca di stabilire – come avviene per l'evidenza – il carattere irrisalibile dell'esperienza (almeno questo mi sembra l'intento di quanti propongono tale coincidenza), allora vuol dire solo che si è caduti nel tranello della nozione di «dato»: «dato» non va confuso con «elemento primo», e non va così confuso proprio perché è dato, nel senso che non può non recar traccia del suo «esser dato», o «esser stato dato» – come in generale ogni sostantivazione di un participio passato non può non recar traccia della sua matrice verbale.

Riassumendo questa riflessione preliminare: l'esperienza, lungi dal ridursi al solo ambito sensoriale, non è definibile per la certezza dei suoi oggetti, caratterizzandosi altresì per l'indeterminatezza dei suoi oggetti. Si può essere certi invece del fare esperienza, quindi dell'avere una certa relazione con la realtà; ma questo non significa che l'esperienza coincida con un insieme di elementi primi. Il fatto dell'esperienza non è irrisalibile, ma è il *frutto di una costruzione*. Quindi, intendo qui con esperienza, come fare esperienza, piuttosto un *processo*, o il *risultato di un processo* attraverso la *costruzione* di fatti esperienziali. Allora, l'esperienza non è essenzialmente un insieme di elementi discreti; perciò l'esperito è meno un oggetto e più uno *stato di cose*. La processualità dell'esperienza, il suo inaggirabile farsi, e così l'esser ancorato di qualsiasi suo elemento a questo farsi continuo, indicano insieme, come il fatto di esperire un albero, per esempio, è secondario rispetto a, o meglio è dipendente dal fatto di esperire (lo stato di cose) «che un albero è, si agita al vento, ha le foglie verdi, ecc.».

Ora, nel processo dell'esperienza la costruzione dei suoi risultati, dei suoi fatti, implica necessariamente una mediazione concettuale o linguistica. E – sottolineerei – parlare qui di aspetti 'costruttivi' dell'esperienza non implica necessariamente, ma solo possibilmente, la presenza più o meno attiva di un soggetto costruttore. Si deve infatti dare almeno un caso in cui la costruzione, con le sue regole, si impone al costruttore, che quindi la segue, come si segue una regola. È il caso in cui il costruttore semplicemente *esegue* una costruzione, in cui la sua singolarità è quindi accessoria. Al contrario, una mediazione concettuale o linguistica sembra essere imprescindibile *in ogni caso* in cui abbiamo una costruzione – come sono imprescindibili i mezzi e il materiale di costruzione.

Il luogo della mediazione concettuale o linguistica è il luogo in cui si trova senza dubbio una logica. Solo con una logica possiamo arrivare alla delimitazione degli aspetti e degli elementi discreti di un'esperienza, perché è una logica a permettere di descrivere la *coerenza* del processo di costruzione che porta dall'esperienza come generico ed indeterminato fare esperienza all'individuazione dei suoi aspetti ed elementi. Perciò, possiamo dire che l'esperienza come la intendiamo qui necessariamente *ha* una logica.

Ora, questo «avere» può essere inteso nel senso di «si appoggia su», «si serve di», «va insieme a», ecc. Ma allora l'avere una logica da parte dell'esperienza, anche nel caso della co-implicazione reciproca di esperienza e logica, non indica da sola l'*esclusività* del loro rapporto. Che l'esperienza abbia una logica,

LA LOGICA DELL'ESPERIENZA E L'IPOTESI HUSSERLIANA

insomma, non significa che quella logica è *solo* la logica propria dell'esperienza. Tanti studi si sono soffermati su questo tipo non esclusivo di implicazione della logica nell'esperienza. Si tratta qui di un ambito di ricerca vastissimo e sicuramente molto interessante.

Ma mi sembra ancora più interessante limitare quest'ambito di ricerca e domandarsi se esiste una logica *esclusivamente* dell'esperienza, tagliata su misura per l'esperienza, o anche solo una logica *esemplare* per l'esperienza. È questa una domanda che riguarda evidentemente la questione più generale della logica ed in particolare la domanda «quale logica è capace di veicolare meglio i caratteri e gli aspetti propri dell'esperienza?», o ancora «quale logica maggiormente richiede un riferimento alla realtà (riferimento proprio del fare esperienza)?».

Una risposta immediata ed abituale a quest'ultima domanda è: la logica veritativa. Infatti, considerare la verità o meno di un elemento logico implica ben un riferimento alla realtà; dunque la possibilità di veicolare l'esperienza come relazione alla realtà. In effetti, questa risposta ci permette di individuare, ma negativamente, una caratteristica molto importante che la logica esclusiva o esemplare dell'esperienza deve avere, una caratteristica che la logica veritativa non ha. La logica veritativa lavora *sui* valori di verità, misurando la coerenza delle relazioni tra di loro, dunque essa lavora solo *dopo* che un valore di verità è stato assunto, ed è efficace solo *dopo* che un valore di verità è stato *accertato*. Ora, l'assunzione di un valore di verità è indipendente dalla logica veritativa e in più non richiede alcun riferimento alla realtà. L'accertamento di un valore di verità, invece, richiede ben un riferimento alla realtà, ma come l'assunzione è ugualmente indipendente dalla logica veritativa. Il funzionamento della logica veritativa, infatti, è indipendente dall'accertamento di un valore di verità e dipende dalla sola assunzione di un valore di verità, assunzione che – come detto – non richiede alcun riferimento alla realtà. Pertanto, la logica veritativa è ben utile all'esperienza, si può ben applicare per la costruzione di aspetti ed elementi dell'esperienza. Ma se è proprio dell'esperienza il riferimento alla realtà, la logica veritativa non sarà certamente una logica esclusiva o esemplare per l'esperienza, dal momento che, nonostante la logica veritativa *usi* le nozioni di vero e di falso, il suo funzionamento e la sua validità sono indipendenti dalla *costituzione* di quelle nozioni, vale a dire, per esempio, dall'accertamento che un certo elemento logico sia vero. Di qui, negativamente, possiamo isolare una caratteristica fondamentale che la logica esclusiva o esemplare per l'esperienza deve avere: deve essere una logica che riguarda direttamente il riferimento alla realtà. Rispetto alla questione della verità, diremmo allora che deve essere una logica che riguarda direttamente il momento dell'accertamento, della verifica, del *render vero*, e non semplicemente una logica che tratta con *elementi* veri (o assunti come tali). Essa sarà allora più una logica del *procedimento* che *porta* alla verità, o alla realtà, e non una logica di *ciò che è* vero, o reale.

Questa serie di riflessioni molto generiche, e molto poco argomentate, serve qui solo per introdurre il mio tema, e cercare così di legittimarne la scelta. Infatti, da quanto si è detto mi sembra conseguente l'*intuizione* che la logica dell'esperienza, nel senso di quella logica esclusiva o esemplare per un'esperienza come fare esperienza, come processo in generale e in particolare processo di costruzione dei suoi aspetti ed elementi, (che tale logica) sia innanzitutto una *logica ipotetica*. Penso che per il momento sia legittima solo l'intuizione che una logica ipotetica risponda ai requisiti che abbiamo individuato per la logica

GIUSEPPE DI SALVATORE

dell'esperienza. Alla fine della considerazione dell'esempio husserliano di logica ipotetica, avremo forse anche qualche ragione, o una spiegazione che convalidi tale intuizione.

Ora, parlare di una logica ipotetica può significare chiaramente due cose, che possono anche rivelarsi molto diverse fra loro: da una parte una logica dell'ipotesi, la logica propria del fare ipotesi, dall'altra una logica della relazione ipotetica, a seconda che si ponga l'accento sulla protasi o sulla relazione tra protasi e apodosi. La logica dell'ipotesi si concentra sullo statuto della protasi, in particolare sul ruolo dello statuto esistenziale della protasi; sull'origine della protasi, ovvero sulla sua legittimazione, giustificazione, motivazione, coerenza, ecc.; e sull'impiego della protasi, ovvero sulla sua validità, o anche sulla pretesa di validità che le viene conferita, attribuita, o che è propria della sua costituzione. La logica della relazione ipotetica, invece, si concentra sul tipo di relazione tra protasi e apodosi, se esso sia di causalità, di condizionamento, di transitività, di consequenzialità, di fondazione, ecc.

Spesso, la considerazione logica dell'ipotetico ha mostrato la tendenza a schiacciare l'ipotetico su una logica dell'ipotesi, trascurando gli importanti aspetti logici della relazione ipotetica. Mi sembra un merito importante di Husserl quello di aver equilibrato i due tipi di considerazione attraverso l'insistenza ad analizzare l'ipotetico innanzitutto come una *relazione* logica. Questo è il motivo principale per cui mi è sembrato interessante rivolgermi ai testi husserliani. Ma c'è anche un altro motivo, che ho scoperto poi con l'analisi di tali testi: una considerazione della logica ipotetica permette di fare maggior chiarezza esattamente sul rapporto tra logica ed esperienza nello stesso Husserl, e quindi illumina di nuova luce i luoghi fenomenologici «classici» che riguardano il rapporto tra logica ed esperienza. Particolarmente noti, per esempio, in Husserl, sono la questione della relazione tra logica formale e logica trascendentale, o il rapporto tra natura e spirito, o ancora la critica all'algebrizzazione in quell'«apologia critica» di Galileo che introduce la *Krisis*. È utile notare che si tratta di aspetti ed argomenti della filosofia husserliana che rimandano particolarmente ai suoi ultimi lavori – diciamo dagli anni Venti in poi. Il che sembra finire per confermare la *vulgata* della ricezione husserliana, che vorrebbe periodizzare il suo percorso nelle tappe psicologista, dunque logicista, per poi giungere ad una matura compenetrazione e rielaborazione delle due spinte tardivamente, e solo grazie alla cosiddetta «svolta trascendentale», che costituirebbe una vera e propria *caesura* nel suo percorso.

Invece, attraverso lo studio della filosofia della matematica di Husserl, e poi di tutti i suoi corsi di logica, ho avuto la netta impressione di una straordinaria continuità della riflessione husserliana, la quale sin dai primi scritti aveva intuito il bisogno di compenetrare quelle due spinte. La logica husserliana, allora, mi sembra mostri da sempre e di continuo il tentativo di una sua coordinazione con l'epistemologia e con gli aspetti strettamente 'esperienziali' in genere. Semplicemente da parte di Husserl cambiano nel corso del tempo le soluzioni di tale tentativo conciliativo di logica ed esperienza. Ora, la tesi che mi sembra possibile portare avanti è che, prima ancora dello sviluppo completo e organico della tematica dell'intenzionalità, si può trovare nelle considerazioni logiche sull'ipotesi e la relazione ipotetica una matrice importante per la coordinazione di logica ed esperienza. Il dispositivo logico di tale matrice, infatti, presenta quasi tutte le caratteristiche che saranno poi proprie delle nozioni fondamentali della fenomenologia husserliana, da quella di intenzionalità fino a quella di sintesi.

LA LOGICA DELL'ESPERIENZA E L'IPOTESI HUSSERLIANA

In quanto segue, per ragioni di spazio, esporrò brevemente solo alcune parti, riassumendone altre (ed escludendo la discussione della gran parte delle citazioni), di uno studio approfondito che ho condotto nel 2006 sulla relazione ipotetica nella logica di Husserl.

I testi principali a cui faccio riferimento sono principalmente i corsi di logica tenuti da Husserl durante la sua vita: essi si affiancano in modo molto interessante ai lavori più conosciuti come la *Filosofia dell'aritmetica*, le *Ricerche logiche* e *Logica formale e trascendentale*, mostrando il filo rosso che li tiene uniti. I primi corsi, di estremo interesse, sono pubblicati nella serie delle *Materialienbände* edita da Elisabeth Schuhmann¹ e nei volumi XXIV e XXX dell'*Husserliana*. Va precisato che per una valutazione complessiva della tematica in questione è necessario complementare i corsi di logica con quelli sulla teoria della conoscenza (*Erkenntnistheorie*). A ciò, ancora, va necessariamente aggiunto l'esame di quella che potremmo considerare la filosofia del linguaggio di Husserl, formulata più precisamente soprattutto nella sua logica del giudizio (*Urteilslogik*) e nella sua dottrina del significato (*Bedeutungslehre*; per quest'ultima si veda il fondamentale volume XXVI dell'*Husserliana*). Alla fine del mio scritto diverrà chiaro il motivo di questa integrazione delle riflessioni logiche di Husserl nel quadro complessivo dell'epistemologia e della filosofia del linguaggio insieme.

«Die grosse Aufgabe der Logik ist hier» (M6, 207) – «il grande compito della logica sta qui» – ci dice Husserl, riferendosi ai giudizi ipotetici. Ora, egli parla tanto di giudizi quanto di proposizioni ipotetiche, e raramente di rappresentazioni ipotetiche. Questi hanno in comune una *forma* ipotetica, la quale riguarda principalmente la teoria del giudizio, la cui logica non è nient'altro che una teoria proposizionale.

La gran parte delle volte che Husserl utilizza le parole «ipotesi» (*Hypothesis*) e «ipotetico» (*hypothetisch*) le considera sul piano dell'induzione, ovvero di ciò che empirico («empirico» è usato qualche volta anche come sinonimo di «ipotetico»²). Le ipotesi riguardano meno delle possibilità teoriche e più ciò che è semplicemente probabile, vale a dire ciò che è possibile *per* qualcosa che esiste effettivamente (*wirklich*)³. La parola «ipotetico» è spesso impiegata in contrapposizione a «categorico», nel senso di come si oppone a categorico quanto concerne la sfera delle percezioni e delle sensazioni. In questo caso, a volte, «ipotetico» diventa anche sinonimo di «soggettivo»⁴.

Ma questa accezione empirica della forma ipotetica, che ruota attorno alla nozione di probabilità, è un'accezione forse solo superficiale, che deve essere presto complicata. Infatti, troviamo in Husserl anche una considerazione categoriale delle ipotesi e dell'ipotetico, che gli permette per esempio di parlare di «ipotesi metafisiche», accostate alle supposizioni e alle assunzioni metafisiche⁵. Così, la distinzione tra esistenza effettiva ed esistenza categoriale, nel corso di logica del 1908-1909, viene parafrasata come distinzione

¹ Si sono tenuti in considerazione particolarmente i volumi 1, 2, 3, 5, 6 – che verranno di seguito indicati come «M1», «M2», ecc. – a cui vanno aggiunti i primi scritti logici e matematici contenuti nel XXII volume dell'*Husserliana* – che verrà di seguito indicata come «Hua»

² Cfr. M2, p. 142.

³ Cfr., per esempio, la trattazione della dottrina della probabilità in M2, pp. 249 segg.

⁴ Cfr. Hua XXIV, § 25.

⁵ Cfr. M3, rispettivamente pp. 152, 143, 140.

GIUSEPPE DI SALVATORE

rispettivamente tra essere effettivo ed essere assunto⁶. Pertanto, l'ancoraggio della forma ipotetica alla dimensione della probabilità dev'essere sfumata: il riferimento all'esistenza effettiva, propria dello statuto della probabilità, va considerato nella forma ipotetica solamente come un riferimento *indiretto*. Ora, per Husserl forma indiretta è sinonimo di forma attributiva. L'esistenza a cui si fa riferimento è solo un'esistenza attribuita, o assunta. Ma bisogna notare che questa non equivale ad un'esistenza effettiva «diminuita», sospesa ad un'ipotesi; al contrario, l'attribuzione, una volta compiuta, fa che quell'esistenza abbia una validità piena, e che sia semplicemente di natura diversa dall'esistenza effettiva. Lo statuto ontologico della forma ipotetica, allora, non è semplicemente *derivato* da quello dell'esistenza effettiva, né le è negato: si tratta di uno statuto ontologico proprio.

Per comprendere tale statuto ontologico proprio della forma ipotetica, si deve accennare a una delle grandi novità introdotte da Husserl nella sua teoria del giudizio. Lungi dall'appiattare il giudizio su di un inaggrabile atto giudicativo – come secondo la *vulgata* brentanista – il giudizio non si riduce nemmeno al suo oggetto, né alla rappresentazione del suo oggetto. Per Husserl il giudizio concerne essenzialmente stati di cose (*Sachverhalten*), i quali hanno evidentemente uno statuto ontologico non assimilabile a quello degli oggetti del giudizio: che l'albero è verde concerne sì l'esistenza effettiva dell'albero (e del verde), ma l'esistenza dello stato di cose «che l'albero è verde» può non aver niente a che fare con l'esistenza effettiva dell'albero.

Dunque, che la forma ipotetica intrattenga un rapporto solo indiretto con l'effettività smussa la sua apparente versione empirica e probabilista. Un ulteriore segnale di ciò è il fatto che secondo Husserl, per poter parlare di forma ipotetica, la protasi può veicolare in sé l'universalità (dove «se...» è inteso come «in tutti i casi che...») e la particolarità (dove «se...» è inteso come «in alcuni casi in cui...»), ma non la singolarità (dove «se...» è inteso come «nel solo caso in cui...»)⁷, la quale – ci dice in sostanza Husserl – snaturerebbe l'apertura possibilitante della protasi inchiodandola all'effettività del caso specifico. Ora, questa restrizione della forma ipotetica indica chiaramente che a Husserl interessa individuare l'ipoteticità dell'intera frase «se..., allora...» e non la sola ipoteticità della protasi. Infatti, ai fini dell'ipoteticità della protasi non avremmo ragione di escludere la possibilità che la protasi veicoli la singolarità. Ma nel caso in cui la protasi veicola la singolarità l'ipoteticità della frase «se..., allora...» è ridotta alla sola ipoteticità della protasi, ne dipende interamente.

Ora, la relativa indeterminatezza del contenuto della protasi in «se A» è equivalente all'indeterminatezza propria di «un A»⁸. Quello che riusciamo a vedere più chiaramente nella formulazione «un A» è il fatto che tale indeterminatezza è il frutto di un'operazione di «prelievo» dell'uno rispetto ad una molteplicità. Non si tratta d'altro che dell'attribuzione, che qui Husserl spiega più precisamente con la nozione di «sussunzione» (*Subsumtion*). L'ipoteticità della protasi, pertanto, implica un'indeterminatezza che si spiega attraverso la forma attributiva della sussunzione.

Alla base di tutta l'organizzazione della teoria delle proposizioni nella logica husserliana, vi è la

⁶ Per la distinzione, cfr. M6, pp. 153 segg.; e per la parafrasi, cfr. M6, p. 176.

⁷ Cfr. M2, pp. 202-204.

⁸ Sulla questione dell'indeterminatezza nei giudizi, cfr. per esempio M1, § 51; M2, pp. 128 segg.

LA LOGICA DELL'ESPERIENZA E L'IPOTESI HUSSERLIANA

distinzione tra due relazioni logiche: la sussunzione e la subordinazione⁹. La relazione di sussunzione permette di dire che il concetto A è B grazie all'oggetto di A, meglio: grazie al fatto che A è anche un oggetto; mentre la relazione di subordinazione permette di dire che il concetto A è B per il fatto che tutti gli oggetti che esemplificano A esemplificano anche B (anche se non l'esemplificassero in maniera esaustiva). La formulazione di Husserl è meno intuitiva, ma più elegante, perché permette di fare economia della nozione di esemplificazione: Husserl oscilla semplicemente tra l'indeterminato 'un' e il distributivo 'ogni'. La sussunzione: «il concetto A è un oggetto cui è proprio essere B»; la subordinazione: «ogni oggetto del concetto A è un oggetto cui è proprio essere B» (M1, 128-129). La sussunzione si esemplifica nell'enunciato «Socrate è mortale», dove si sussume (si preleva, potendolo anche pensare come un'inclusione mereologica) l'oggetto individuale Socrate all'interno della classe dei mortali – secondo un movimento uguale e inverso di quello dell'attribuzione, attribuzione della mortalità a Socrate. La subordinazione, invece, si esemplifica nell'enunciato «gli uomini sono mortali» (che per un verso può essere ancora considerata un esempio di sussunzione, ma tra due elementi omogenei: tra due classi), dove si subordina la classe degli uomini a quella dei mortali per il fatto che tutti gli oggetti individuali che sono degli uomini sono anche dei mortali. Abbiamo qui una *sub*-ordinazione, e non semplicemente una *co*-ordinazione, perché ci sono degli oggetti individuali, i cani per esempio, che sono mortali, ma che non sono degli uomini, mentre tutti gli uomini sono mortali. Ora, quanto qui detto per i concetti e gli oggetti, o per le classi e gli individui, può essere ugualmente detto rispettivamente per le proposizioni e le rappresentazioni.

Mi sono dilungato nella precisazione di questa fondamentale distinzione logica tra sussunzione e subordinazione, perché costituirà la griglia concettuale per distinguere i due sensi principali di 'ipotetico': da una parte, descritto dalla relazione logica della sussunzione, abbiamo l'ipotetico dell'ipotesi, della protasi, dell'espressione 'se...' da sola; dall'altra, descritto dalla relazione logica della subordinazione, abbiamo l'ipotetico della relazione ipotetica, della forma ipotetica 'se..., allora...', dell'insieme di protasi e apodosi, ovvero della loro relazione essenziale.

A questo punto ci sarà ancora più chiara la distinzione ontologica dei due sensi di 'ipotetico' ed impareremo a distinguere quanto avevamo inizialmente accostato, cioè il riferimento indiretto o attributivo da una parte, proprio dell'ipoteticità dell'ipotesi, e la specificità degli stati di cose dall'altra, propria della relazione ipotetica. Lo statuto ontologico dell'ipotesi è infatti quello attributivo-sussuntivo, in cui il riferimento all'oggetto effettivamente esistente è sì solamente indiretto, ma anche indispensabile. Nella relazione ipotetica, invece, calcata sul modello della relazione di subordinazione, il riferimento a *quell'*oggetto effettivamente esistente non è indispensabile: basta un oggetto qualsiasi a cui poter riferirsi indirettamente perché la relazione ipotetica abbia un suo proprio statuto ontologico, puramente formale, che riguarda la sola relazione tra S e P in «se S, allora P». Possiamo formulare questa distinzione ontologica attraverso l'analoga distinzione tra «S è p» e «che S è p». Nel primo caso, «S è p», che corrisponde alla sola ipotesi «se S», la relazione attributivo-sussuntiva fa sì che l'esistenza in causa riguardi essenzialmente S – per quanto nella formulazione ipotetica lo riguardi solo indirettamente. Nel secondo caso, «che S è

⁹ Cfr. la prima chiara introduzione della distinzione nel corso di logica del 1896, M1, § 34.

GIUSEPPE DI SALVATORE

p», che corrisponde alla relazione ipotetica «se S, allora P», l'esistenza in causa riguarda esclusivamente la *relazione* tra S e p, vale a dire lo stato di cose che concerne S e p. È evidente che Husserl può isolare uno statuto ontologico specifico – ontologico-formale – nel secondo caso, sia perché ha riproposto la tradizione lotziana (grazie alla mediazione di Christoph Sigwart) che legge l'esistenza come relazione, sia perché ha integrato la distinzione fatta da Julius Bergmann tra attributivo ed esistenziale per distinguere l'esistenza come relazione dall'esistenza come relazione attributiva. Se con la relazione logica di sussunzione Husserl recupera la 'vecchia' logica attributiva contro lo schiacciamento brentaniano del giudizio sull'affermazione propria di ogni atto giudicativo, e quindi contro lo schiacciamento dell'esistenza stessa sulla teticità minimale di tale giudizio; con la relazione logica di subordinazione egli costituisce il vero e proprio campo della logica del giudizio, con l'introduzione dei suoi unici oggetti propri: gli stati di cose.

Quanto qui detto a proposito dello statuto ontologico della relazione ipotetica – cioè che essa, come succede per gli stati di cose, riguarda esclusivamente la relazione indipendentemente dai suoi componenti – può forse essere ugualmente detto per la *verità* della relazione ipotetica. La «verità ipotetica» di «se A, allora B», dunque, non riguarda il *quid* di A (né quello di B), ma solamente il *quod* di A, «che A... (implica B)», il quale andrà ulteriormente distinto dal *quod* del *quid* di A, cioè «che A è (A)». La verità ipotetica di «se A, allora B», d'altronde, non esclude che A abbia un suo proprio *quid*. Al contrario, il fatto che la verità ipotetica riguardi esclusivamente il *quod* di A permette ad A di veicolare qualsiasi *quid* all'interno della relazione ipotetica veritativa. In realtà, bisogna dire che nel caso della verità si possono sollevare contro questa concezione parecchi problemi, sicuramente maggiori di numero rispetto al caso dell'esistenza, per il quale si ricorre alla cosiddetta ontologia formale. Infatti, la visione coerentista della verità formale, a cui ci si potrebbe appellare, ha tanto voce in capitolo in logica quanto risulta debole come nozione filosofica di verità.

Anche per l'ipotesi e la relazione ipotetica, il percorso della riflessione logica di Husserl va nella direzione di una sempre maggiore *formalizzazione*. Non sto qui a ricostruire nel dettaglio quei passaggi testuali che testimoniano di questa tendenza generale, ma è chiaro per chiunque metta mano ai testi che Husserl insiste sempre di più nel parlare di ipotetico nel senso (subordinativo) della relazione ipotetica. Basti indicare che l'esempio ricorrente per la relazione ipotetica come base dell'inferenza passa dalla formula «se A, allora B; A; allora B» dei primi corsi, alla formula che si stabilisce nei corsi successivi «se A, allora B; se B, allora C; allora se A, allora C», in cui si fa economia dell'assunzione di A (si tratta così di una formula analitica nel senso di Bernhard Bolzano, in cui cioè si possono variare a piacimento gli elementi della formula mantenendo la validità della formula). Se ne può così dedurre una nozione di *forma* ipotetica che ha uno spazio teorico specifico. Tale spazio è definito dalla misura in cui la relazione ipotetica si sottrae ad ogni assorbimento nel regime sussuntivo dell'ipotesi. Pertanto, la forma ipotetica si caratterizza per la sua *indipendenza dal valore esistenziale dei suoi componenti* (la protasi, l'apodosi), i quali figurano in essa come *nominalizzati*. Inoltre, essa si definisce principalmente attraverso la nozione di *consequenzialità* (*Folgerung*): protasi e apodosi sono considerate innanzitutto come fondamento (*Grund*) e conseguenza (*Folge*). Ma né la conseguenza né la consequenzialità stessa si riducono al fondamento; al contrario, sia il fondamento che la conseguenza sono secondari rispetto alla consequenzialità. Infine, la forma ipotetica è una relazione di

LA LOGICA DELL'ESPERIENZA E L'IPOTESI HUSSERLIANA

condizionalità (*Bedingtheit*), dunque *normativa* (non soggettiva, *Gesetzlichkeit*, *Gesetzmässigkeit*), è *necessaria* (almeno nelle connessioni ipotetiche «perfette» e nelle «inferenze immediate»¹⁰) e sempre *transitiva*.

È qui molto importante sottolineare come il carattere di normatività è impiegato da Husserl per specificare sia l'aspetto oggettivo (non soggettivo) che l'aspetto strettamente *strutturale* della nozione di fondazione (*Begründung*, nozione che più tardi confluirà in quella più tecnico-fenomenologica di *Fundierung*) su cui è costruita quella di consequenzialità. E la nozione di fondazione gioca un ruolo cruciale per comprendere appieno la relazione ipotetica. Come lo stato di cose «che S è p» non coincide e non si riduce alla somma di S e di p, così la relazione ipotetica non coincide e non si riduce alla somma dei suoi componenti, la protasi e l'apodosi. In questo preciso senso mereologico va intesa la nozione husserliana di fondazione. Questa peculiarità mereologica deriva probabilmente da Carl Stumpf, che per primo introdusse la nozione stessa di «stato di cose», e si è poi sviluppata, anche se con sfumature diverse, nella teoria della *Gestalt*. Essa è veramente un punto nevralgico per comprendere la posta in gioco della riflessione logica di Husserl – e per afferrare così anche lo strumento principale per il coordinamento e l'integrazione di logica ed esperienza da cui siamo partiti. Ora, per capire bene il senso della nozione di fondazione non basta dire che è una relazione oggettiva, strutturale (o formale), e che non si riduce alla somma dei suoi componenti. Bisogna indagare il preciso rapporto tra la relazione e i suoi componenti. Negativamente, possiamo dire che si tratta di un rapporto di irriducibilità: la *relazione* di fondazione è irriducibile ai suoi componenti, fondamento e conseguenza; per questo Husserl ne sottolinea la pura *operatività* utilizzando l'espressione «cammino fondativo» (*Begründungsweg*, M1, §59a, 237). Ma bisogna tentare di descrivere il rapporto tra relazione e componenti anche positivamente.

La ricorrente formula esemplificativa della relazione ipotetica – già menzionata – ovvero «se A, allora B; se B, allora C; allora se A, allora C», sottolinea la pura *transitività*: pura nel senso che è indipendente dalla qualità e dal numero dei componenti che la costituiscono. Ma la transitività non può fare a meno che ci siano degli elementi, per indeterminati che possano essere, e soprattutto indica l'ordine in cui devono essere posti tali elementi. Inoltre, la transitività implicata nella formula è necessariamente *asimmetrica*. La relazionalità della relazione ipotetica, allora, non è pura, neutra, ma ha un senso, una direzione. Non la direzione verticale e chiusa della sussunzione o dell'attribuzione, ma la direzione orizzontale ed aperta della transitività asimmetrica.

Pertanto, il processo di formalizzazione che possiamo registrare con l'imporsi della nozione di relazione ipotetica su quella di ipotesi trova con la centralità della nozione di fondazione un punto d'arresto. La transitività asimmetrica propria della relazione di fondazione husserliana specifica ed arricchisce la generica consequenzialità, la quale da sola potrebbe portare alla piena neutralità della relazione logica, così dissolvendo la specificità ipotetica della relazione stessa. A partire dal corso del 1908-1909 (M6), Husserl si scaglia esplicitamente contro ogni logica «meccanica», «tecnica», che si è ormai astratta completamente da ogni riferimento alla realtà. Così, la relazione ipotetica è tanto formale quanto trova nella fondazione la

¹⁰ Per la distinzione tra le connessioni ipotetiche perfette ed imperfette, e la distinzione tra inferenze immediate e mediate, cfr. M6, pp. 267 segg.

GIUSEPPE DI SALVATORE

relazione che le fa da ponte per poter recuperare il contatto con l'ipotesi, con il fondamento, e in generale con i suoi componenti. La fondazione ci permette di comprendere come la relazione ipotetica si fonda sull'ipotesi (sulla protasi) senza ridurvisi. Non stupirà, allora, osservare come la fondazione, in quanto relazione essenziale per l'inferenza, tende nei testi di Husserl (in maniera eclatante nel corso del 1906-1907, Hua XXIV) a prendere sempre più il ruolo che inizialmente giocava la relazione ipotetica per la costituzione dell'inferenza e della logica inferenziale.

Ora, una volta che la specificità della fondazione (la sua transitività asimmetrica, oltre che oggettività e formalità) rende possibile un contatto tra relazione ipotetica e ipotesi, dove si realizza, su quale piano si realizza tale contatto (che – beninteso – non intacca la formalità della relazione ipotetica)? Mi sembra di poter dire che si tratta qui del piano dell'*operatività*. Infatti, il contatto in questione non è nient'altro che la *coincidenza tra l'operatività logica, meramente funzionale, della relazione ipotetica, e l'operatività pratica, euristica, del fare ipotesi*. Potremmo dire: l'operatività logica, per essere veramente operativa, deve anche implicare che funzioni praticamente; e che l'operatività pratica, ancora per lo stesso motivo, per essere veramente operativa, deve anche implicare che funzioni logicamente. Un lungo passaggio del primo corso di logica di Husserl (M1, § 62, 243-244) testimonia esattamente come l'operatività logica (qui si riferisce in particolare all'aritmetica) sia legata ad un momento puramente euristico di assunzione, dunque ad un momento pratico, cosa che però non modifica il carattere necessitante ed *a priori* delle leggi fondamentali che la regolano¹¹. Un altro passaggio, del corso del 1905 sulla teoria del giudizio (M5, 158), è degno di essere riportato per intero:

All'inizio abbiamo semplicemente 'S è P, allora Q è R'. [Quindi] realizzo pienamente (*vollziehe*) la posizione (*Setzung*) 'Q è R' in relazione retrospettiva e sulla base di 'S è P'. Così abbiamo lo stato di cose 'Q è R' come fondato (*begründet*) attraverso 'S è P'. Ma c'è una differenza tra porre 'Q è R' in relazione a 'S è P' e produrre (*herstellen*) il giudizio di relazione per cui '[che] Q è R', cioè il fatto (*Tatsache*) [che Q è R], abbia il proprio fondamento in 'S è P'. Quest'ultimo è un giudizio di riflessione, categorico, meglio: un giudizio di relazione (*sottolineature mie*)¹².

Qui mi interessa sottolineare come la relazione di fondazione che descrive la relazione ipotetica è frutto della *produzione* del giudizio di relazione: pertanto se la relazione ipotetica si fonda sull'ipotesi è in

¹¹ «Wie ist es also zu einer arithmetischen Wissenschaft gekommen? Nun dadurch, dass man die zunächst gegebenen arithmetischen Sätze, wie sie den Menschen zuerst unterkamen, analysierte. Man entdeckte, dass im Zahlbegriff gewisse Beziehungen gründen...» [...] «Woher weiss der Arithmetiker, dass die Verknüpfungen, die er da aufzählt, die sämtlichen für Zahlen überhaupt erdenklichen sind? Die Antwort lautet: das weiss er mit Evidenz überhaupt nicht, es ist zu vermuten, da doch unzählige Mathematiker über die Sache nachgedacht haben. Es ist anzunehmen, dass ihnen andere Verknüpfungsweisen noch aufgefallen wären, mindest wenn sie dem Menschen überhaupt zugänglich sind. Aber absolute Sicherheit kann es hier nicht geben». Husserl, a questo punto fa seguire un'argomentazione che ha la forma: «anche se è improbabile che..., resta sempre sussistente la possibilità che...» («wenn es noch so unwahrscheinlich ist, dass..., so bleibt immer noch die Möglichkeit bestehen, dass...»). Ma, nonostante queste osservazioni, afferma in seguito che non si può dire in questo caso che l'aritmetica sia una «bloss empirische Wissenschaft, die in blosser Wahrscheinlichkeit, in blosser Induktion und Empirie wurzelte». Al contrario, «die Operations- und Beziehungsbegriffe, einmal aufgefasst, sind da; und sie sind als Begriffe etwas Objektives. Die Grundgesetze, einmal erfasst, sind da, und sie sind nicht empirische, sondern apriorische Grundgesetze».

¹² «Ursprünglich habe ich bloss 'S ist P, darum ist Q R'. Ich vollziehe die Setzung 'Q ist R' mit Rücksicht, aufgrund von 'S ist P'. Und nun steht der Sachverhalt 'Q ist R' als begründet durch 'S ist P' da. Aber es ist ein Unterschied, 'Q ist R' beziehentlich auf 'S ist P' setzen und das Relationsurteil herstellen, dass 'Q ist R', diese Tatsache, ihren Grund hat in 'S ist P'. Das letztere ist ein Reflexionsurteil, ein kategorisches, und näher ein Relationsurteil». Si tratta qui in realtà di una nota sul giudizio causale «siccome S P, allora Q R». Ma resta discutibile che il giudizio commentato sia veramente causale in tutti i suoi aspetti. Esso è in ogni caso un giudizio ipotetico, dal momento che, se certamente non tutti i giudizi ipotetici sono causali, tutti i giudizi causali sono alla base dei giudizi ipotetici.

LA LOGICA DELL'ESPERIENZA E L'IPOTESI HUSSERLIANA

virtù dell'aspetto operativo della relazione ipotetica stessa.

In questa visione letteralmente 'drammatica' che Husserl ci fornisce della relazione ipotetica come relazione di fondazione, emergono due momenti, entrambi operativi, che costituiscono i lembi della cerniera che mette in contatto relazione ipotetica e ipotesi: il posizionamento (*Setzung*) da parte dell'ipotesi e il compimento (*Vollzug*) di tale posizionamento da parte della relazione ipotetica – come emerge chiaramente dal passo appena riportato. Ora, questi due momenti, in realtà, non fanno altro che descrivere una delle relazioni fenomenologiche cardinali: la relazione di «riempimento» (*Erfüllung*). Qui, essa si pone come l'esatto reciproco della relazione di fondazione. La relazione di riempimento ritorna nella gran parte degli snodi concettuali della fenomenologia husserliana, in particolar modo tra segno e significato, e tra intenzione e noema. Se la relazione di fondazione sta al cuore della relazione ipotetica, allora non sembrerebbe errato vedere nella relazione ipotetica l'ombra esatta della relazione semantica e della relazione intenzionale, le quali costituiscono il fulcro della fenomenologia.

«Nella connessione ipotetica si compie una nuova unità categoriale, una nuova peculiare unità del pensiero» – dice Husserl nel corso di logica del 1902 (M2, 211). Un anno dopo, dedicherà un intero corso alla teoria della conoscenza (*Erkenntnistheorie*) dove analizzerà questa «peculiare unità del pensiero» con lo strumento mereologico costituito dalla nozione di *sintesi*. Sarebbe interessante mostrare in dettaglio l'analisi logica che sottende le varie nozioni di sintesi che Husserl impiega nella sua fenomenologia: emergerebbero con evidenza i punti di contatto con la struttura logica che abbiamo riscontrato per la relazione ipotetica. In particolare, bisogna dire che il tipo di sintesi che assume su di sé la 'drammatica' operativa della relazione di riempimento è solo la sintesi più completa, quella detta «di ricoprimento» (*Deckungssynthese*). Questa, poi, costituirà la base per la descrizione della sintesi di identificazione, la quale a sua volta è la pietra angolare per la teoria e la logica del giudizio.

Si potrebbe dire che attraverso l'ipo-tetico da una parte e il sin-tetico dall'altra, Husserl riscrive la teoria del giudizio ampliando ed arricchendo la teticità propria del giudizio brentano, la teticità della mera affermazione (*Behauptung*). La teticità di Brentano, piatta, o semplicemente inarticolata nel suo nucleo centrale, viene ricostituita attraverso una logica che la drammatizza dall'interno: essa non è semplicemente un carattere, ma un'operazione – quella che Husserl stesso chiamerà «tematizzazione» (*Thematisierung*). In Husserl, da una parte abbiamo la scarnificazione ad opera della nominalizzazione e della formalizzazione fino ad una nozione puramente neutra ed operativa di grammatica generale; dall'altra, abbiamo il riempimento semantico e la pienezza referenziale degli stati di cose, organizzati in una teoria del giudizio tanto non appiattita sulla mera estensionalità, quanto essenzialmente costituita dallo spazio del riferimento che le è aperto da una relazionalità non neutra, irriducibile ai suoi componenti, ma anche con essi orientata in una direzione non equivoca. Con questa drammatizzazione logica, ogni teticità si rivela punto d'arrivo di un processo ipotetico-sintetico, ogni posizionalità si scopre già da sempre proposizionalità, ovvero giudizio di uno stato di cose.

Alla luce di questi rapidissimi cenni, non farà meraviglia osservare come tutti i corsi husserliani di logica, fino all'opera *Logica formale e trascendentale* inclusa, sono sempre seguiti da una *Erkenntnistheorie* che li complementa – verrebbe da chiosare: la relazione ipotetica è sempre seguita dalla relazione intenzionale

GIUSEPPE DI SALVATORE

che la complementa. E poi come a questi due tempi ne segue sempre un terzo, che si pone come una sintesi che integra i due momenti successivi, che integra logica ed epistemologia – e in questo modo tenta di trovare la soluzione del problema che più stava a cuore a Husserl, quello di sviluppare una filosofia che evitasse allo stesso tempo lo psicologismo e il logicismo, integrando una nuova psicologia e una nuova logica. In questo terzo momento troviamo sempre la logica del giudizio e più in generale la teoria del giudizio, per la quale un ruolo sempre più decisivo è costituito dalla dottrina del significato. È attraverso questo schema tripartito che, pur tenuto conto delle debite variazioni concettuali, si può riscontrare la straordinaria continuità del pensiero husserliano, almeno per quanto concerne quello che costituisce la *base* della sua fenomenologia, ovvero lo strumentario logico-concettuale senza il quale la specificità della proposta fenomenologica stessa non avrebbe modo di essere compresa correttamente.

Questa «base fenomenologica» non è nient'altro che la logica dell'esperienza stessa, perché al cuore di tale base sta esattamente la questione della relazione e integrazione tra logica ed esperienza così come l'ho formulata in apertura, vale a dire in termini di processualità dell'esperienza e referenzialità della logica. La formalità, la transitività asimmetrica, e l'operatività allo stesso tempo proprie della relazione ipotetica, la nozione relazionale di esistenza che apre uno spazio realista al riferimento e che confluisce nella nozione di stato di cose, la peculiare formazione mereologica che distingue la relazione ipotetica (e lo stato di cose) dai suoi componenti senza doversene staccare, la tensione tra autonomia e legame che è propria della relazione ipotetica come relazione fondativa e che descrive la sua referenzialità, sono tutti elementi che costruiscono esattamente quella logica esemplare per l'esperienza come processualità.

Ci sono molti passaggi che richiederebbero ulteriori precisazioni, e sono consapevole che varie affermazioni su cui ho costruito la mia argomentazione possono essere considerate discutibili. Ma mi sembrava più interessante utilizzare lo spazio di questo scritto con l'*intenzione* di provocare una discussione piuttosto che di chiuderla. Che l'esperienza abbia necessariamente una logica e che la logica esclusivamente propria dell'esperienza assomigli ad una logica ipotetica del tipo di quella husserliana, ecco l'*ipotesi* che ho voluto affermare, ovvero la tesi che ho voluto *pro-porre*. Al lettore la *sintesi*.

Maurizio Daggiano

ESPERIENZA FENOMENOLOGICA E RIDUZIONE EIDETICA TRA EDMUND HUSSERL E LUDWIG BINSWANGER

A partire dal 1922, con la pubblicazione della *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*¹, Ludwig Binswanger inaugura, ufficialmente, l'ingresso del metodo di ricerca fenomenologico in psichiatria. Nel contesto della sessantatreesima sessione della Società Svizzera di Psichiatria a Zurigo² (25 giugno 1922), la sua sconvolgente relazione *Sulla fenomenologia*³ consente al pensiero fenomenologico di Edmund Husserl di entrare a far parte, definitivamente, dell'ambito della ricerca psichiatrica. Si tratta di un risultato di grande rilievo, il più importante che un metodo filosofico abbia mai potuto ottenere nei confronti del mondo scientifico. Si potrebbe parlare di un evento che determina profondi cambiamenti nel campo dell'esperienza scientifica. In quella sede non soltanto debutta la fenomenologia psichiatrica, ma compare quel tratto che Arthur Tatossian chiama differenziale, quella specificità che distinguerà il nostro da tutti gli altri psichiatri fenomenologi⁴. Binswanger, per quell'intima connessione che intravede tra filosofia e psicopatologia, si differenzia dallo stile dei suoi colleghi: Erwin Straus, Viktor von Gebattel, Eugène Minkowski. In questi, il richiamo ai filosofi è poco presente (se non accessoriamente come nel caso di Minkowski con Bergson), mentre Binswanger già nella relazione del '22 consacra gran parte del suo intervento alle nozioni di *eidos* e di 'intenzionalità' in Husserl, che poi utilizza per gli esempi clinici.

¹ LUDWIG BINSWANGER, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin, Springer, 1922.

² Per una ricognizione sulla complessità della storia del movimento fenomenologico in psichiatria, rinviamo agli studi di: HERBERT SPIEGELBERG, *Phenomenology in psychology and psychiatry. A historical introduction*, Evaston, Northwestern University Press, 1972. Per una disamina accurata della metodologia fenomenologica nel campo della psicopatologia indagata sull'edificazione di una nuova modalità di esperienza (cfr. ARTHUR TATOSSIAN, *La fenomenologia delle psicosi*, trad. it. R. Dalla Luche e G. Di Piazza, Roma, Giovanni Fioriti Editore, 2003). Per gli studi italiani che hanno direttamente influenzato le tematiche affrontate nel testo di Tatossian, cfr. BRUNO CALLIERI, ANTONIO CASTELLANI GIOVANNI DE VINCENTIS, *Lineamenti di una psicopatologia fenomenologica*, Roma, Il Pensiero Scientifico Editore, 1972; BRUNO CALLIERI, MAURO MALDONATO, GILBERTO DI PETTA, *Lineamenti di Psicopatologia fenomenologica*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 1999.

³ L. BINSWANGER, *Über Phänomenologie*, in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Band I: *Zur phänomenologischen Anthropologie*, Bern, Franke Verlag, 1955, pp. 13-49. (*Sulla fenomenologia*, trad. it. di E. Filippini in *Per una antropologia fenomenologica*, Milano, Feltrinelli, 1970.)

⁴ Cfr. A. TATOSSIAN, *La fenomenologia delle psicosi*, op. cit. p. 6 (nota 1), pp. 143-153. Come ricorda Tatossian la parola fenomenologia è entrata in ambito psichiatrico già dieci anni prima nel 1913 con l'opera di Karl Jaspers, che con il termine fenomenologia designava un metodo di descrizione psicologica dei vissuti coscienti dei malati mentali, che avviene esclusivamente sul piano della presentificazione empatica, rivissuti dall'osservatore; su tale tema si veda KARL JASPERS, *Psicopatologia generale*, trad. it. di R. Priori, Roma, Il Pensiero Scientifico Editore, 2000, cap. I: *I fenomeni subiettivi della vita psichica morbosa (Fenomenologia)*, p. 58 (nota 1). Ora, per Binswanger, e con lui il seguito degli psichiatri fenomenologici, il modo di Jaspers di intendere la fenomenologia costituisce un pericolo costante, poiché l'analisi fenomenologica si arresta di fronte all'incomprensibilità di ogni esperienza psicotica, che non può in sé essere rivissuta dallo stesso psicopatologo. Borgna distingue nettamente la fenomenologia jaspersiana (soggettiva) dal conoscere fenomenologico obiettivo di Binswanger improntato sul metodo fenomenologico husserliano (cfr. EUGENIO BORGNA, *I conflitti del conoscere. Strutture del sapere ed esperienza della follia*, Milano, Feltrinelli, 1998, cap. I, Il metodo e il discorso, p. 17).

MAURIZIO DAGGIANO

Nell'accennare alla complessa struttura del suo pensiero, non è possibile trascurare il senso del rivolgimento interiore, esistenziale, dell'*epoché* fenomenologica, quale prima trasformazione verso uno sguardo calato, e diretto da un atteggiamento, che colloca la propria disciplina scientifica in una diversa fondazione. Il fenomenologo, in questo caso il medico psichiatra, dopo l'*epoché* si trova in un atteggiamento di autentica trasformazione del proprio vissuto rispetto alle strutture teoriche con le quali si disponeva, precedentemente, all'interno della propria disciplina.

In un certo modo si sospende la posizione dello sguardo che regge la visione entro una singola scienza a favore di un ritorno originario, di una intuizione originaria, alle cose stesse interrogate. Che cosa significa ritorno originario? Ritorno all'intuizione, ovvero, a ciò che ci insegna l'esperienza originaria. Con il termine di esperienza originaria non si intende l'esperienza con cui si perviene a qualcosa in modo induttivo, così come per le scienze naturali, ma come afferma Husserl:

[...] noi partiamo da ciò che sta prima di tutti i punti di vista: dalla sfera complessiva del dato intuitivo che precede ogni pensare teorizzante, da tutto ciò che si può immediatamente vedere e afferrare, purché non ci lasci accecare dai pregiudizi e quindi distogliere dal prendere in considerazione intere classi di autentiche datità⁵.

Avanzare nel vedere originario non è un percorso semplice. Per Binswanger, l'intuizione e il ritorno ad un vedere originario, deve poter significare una ricerca approfondita sul vissuto psichico, allontanando lo sguardo dalle incerte fondazioni delle scienze psicologico-empiriche. Ma che cos'è lo psichico? Di fronte ad un domandare radicale, il fenomenologo deve escludere ogni pensiero mediato rispetto alla compiuta intuizione della dimensione psichica, dell'esperienza originariamente offerente. Soltanto la 'riduzione eidetica' purifica lo psichico dalla reificazione della coscienza, dalla sustruzione della vita psicologica, secondo il metodo delle scienze naturali. Quindi, muoversi nell'ambito dell'intuizione immanente della coscienza, cioè nei 'vissuti del soggetto', significa portare alla luce quella radicale differenza, esposta nel § 42 delle *Idee I*, tra il modo d'essere della coscienza e il modo d'essere della cosa⁶. Il fenomenologo, muovendo dalla sfera dell'intuizione immanente, prende consapevolezza immediata dell'essenza regionale del vissuto attraverso una preliminare eidetica dello psichico. Egli è trattenuto in un atteggiamento nel quale si mostra l'irriducibilità, la contrapposizione, della regione dei vissuti all'eidetica della natura. Emerge quella posizione piuttosto radicale, ma necessaria, per sospendere la naturalizzazione dello psichico, che, tra le *Ricerche logiche*⁷ e gli anni precedenti alla pubblicazione delle *Idee* (1910-1912), portano Husserl a differenziare, per gradi, il suo metodo in una preliminare 'riduzione eidetica' ed un successivo impianto di riduzioni fenomenologiche, con cui ottenere il piano trascendentale della coscienza.

L'esperienza, in fenomenologia, è sempre esperienza originaria, per cui la conoscenza empirico-concreta dei dati di fatto «non può avere alcun senso temporale obiettivo»⁸. Come vedremo, Husserl

⁵ EDMUND HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. V. Costa, Torino, Einaudi, 2002, p. 46.

⁶ *Ivi*, p. 100.

⁷ E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, trad. it. di G. Piana, Milano, EST, 2001.

⁸ E. HUSSERL, *Idee*, op. cit. p. 100.

ESPERIENZA FENOMENOLOGICA E RIDUZIONE EIDETICA TRA EDMUND HUSSERL E LUDWIG BINSWANGER

intende riferirsi sempre al pensiero intuitivo che presenta direttamente il senso dell'oggetto. Nell'affollarsi di teorie scientifiche sull'esperienza, la fenomenologia prende di mira ciò che già è stato posto dall'intuizione originariamente offerente, ciò che è stato dato in modo diretto, come senso dell'oggetto, come essente. Infatti ogni conoscenza nelle scienze naturali presuppone sempre determinate intuizioni: «nelle quali giungono a datità diretta o almeno parzialmente a 'datità originaria' gli oggetti di un determinato ambito»⁹. Lo scienziato fonda i suoi enunciati sulla contingenza, sulla attualità, sulle circostanze di fatto, in cui può stabilire delle leggi naturali che esprimono determinate connessioni fattuali. La conoscenza della natura esterna, così come la conoscenza dei dati psichici, parte sempre dalla percezione di un reale 'individualmente': «Questi atti pongono il reale anche come qualcosa che è in questo luogo con questa forma fisica (ed è dato unitamente all'elemento fisico di questa forma)»¹⁰.

L'oggetto individuale esperito nell'atto fondante dell'esperienza è comunque stratificato da un esperire che lo scienziato naturale limita al dato di fatto. In verità l'oggetto individuale, ogni concreta oggettualità empirica è piena di eccedenze, di stratificazioni eidetiche, relative all'oggettualità in generale.

Nell'ulteriore procedimento verso la conoscenza dell'oggetto è possibile procedere al suo 'interno' attraverso una scomposizione analitica, per cui l'oggetto' diventa una molteplicità di formazioni interconnesse. In questo senso Binswanger, indagando ulteriormente sul metodo della scienza naturale, può affermare che:

[...] la cosa corporea o psichica percepita, l'evento percepito, vengono scomposti concettualmente in proprietà, in elementi o funzioni; e si ritiene di aver colto scientificamente l'oggetto quando è possibile coglierlo e spiegarlo in base alla somma delle sue proprietà, dei suoi elementi delle sue funzioni¹¹.

Secondo le scienze naturali, ad ogni passo della scomposizione e dell'astrazione dell'oggetto, sulla via che porta alla sua conoscenza, l'oggetto viene mediato da atti significativi che sostengono una percezione, una intuizione che non lo presenta più in modo così schiettamente immediato, ma nella sua scomposizione. D'altra parte, appartiene alla natura degli oggetti delle scienze della natura il presentarsi indirettamente all'intuizione.

La spiegazione scientifica assume il compito di rilevare, in modo mediato, l'esistenza' di queste categorie d'oggetti per poterli intuire. Le seguenti affermazioni di Binswanger illuminano sul modo di cogliere in modo mediato l'intuizione dell'oggettualità:

La spiegazione viene ritenuta una spiegazione scientifica ideale quando, date le funzioni parziali, gli elementi dell'oggetto, l'oggetto stesso o l'evento che vengono spiegati si presentano realmente all'intuizione, vale a dire: vengono percepiti¹².

Non ci sono, quindi, scienze di dati di fatto che siano indipendenti totalmente da principi la cui

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ivi*, p. 15.

¹¹ L. BINSWANGER, *Sulla fenomenologia*, op. cit. pp. 6-7.

¹² *Ibid.*

MAURIZIO DAGGIANO

evidenza è assolutamente immediata. Né le scienze di dati di fatto né le scienze logico-matematiche, che nel loro progressivo sviluppo, in quanto scienze mediate, sono scevre da una fondazione intuitiva, poiché, attenendoci a ciò che Husserl delimita esclusivamente entro il campo di penetrazione della scienza fenomenologica:

L'immediato vedere, non soltanto il vedere empirico, ma il vedere in generale, come coscienza originalmente offerente di qualunque specie, è la sorgente di legittimità di tutte le affermazioni razionali. Essa ha funzione legittimante solo perché è originalmente offerente¹³.

Dobbiamo afferrare con più precisione, in che senso il manifestarsi, il mostrarsi dei fenomeni non sia arroccato esclusivamente in un discorso concentrato sui pregressi degli atti che fondano gli oggetti delle scienze naturali.

Come abbiamo osservato, il metodo delle scienze naturali procede con la scomposizione analitica dell'oggetto. Una spiegazione è pienamente afferrata se è possibile rimandare ad una specie di oggettualità che ha un certo privilegio dell'oggettualità originaria¹⁴. L'oggetto non si manifesta in carne e ossa, non è visto direttamente, non è intuito, non si tratta dunque di un semplice esibirsi, di un semplice manifestarsi. Il nodo problematico del conoscere psichiatrico, psicologico e psicopatologico, classicamente inteso, affonda in un sapere che presenta tematicamente la psiche umana, nella condizione psicotica, solo attraverso una forma mediata di pensiero; e più precisamente, in quella la forma di conoscenza della psichiatria biologica (nella concezione organicistica di malattia), che svincolandosi da ogni esperienza immediata dell'alterità, nega il 'senso' dell'esperienza psicotica e congela, nell'insignificanza, i vissuti della soggettività altrui in quanto trascendenza; riducendola a semplice disfunzione delle strutture encefaliche.

Senza contestare le convinzioni dominanti nelle scienze psicologiche e psichiatriche (che si sviluppano esclusivamente in un movimento, e precisamente nell'andamento di un pensiero teoretico mediato), l'atteggiamento del fenomenologo deve attenersi, esclusivamente e rigorosamente, a ciò che insegna l'esperienza originaria, sul solco della *epochè* fenomenologica.

Il fenomenologo si lascia istruire lentamente dalle fonti 'prescientifiche' dello stesso sapere scientifico: dal mondo dell'esperienza immediata. Rispetto a questo inizio nell'esperienza originaria, il fenomenologo non si affida ad alcun punto di vista filosofico o scientifico precedentemente stabilito: non presuppone nulla, nemmeno il concetto di filosofia. Il cominciamento avviene, dunque, nell'ambito dei vissuti, nell'esperire fenomenologico. Quando vogliamo comprendere il senso di ciò che comunemente esprimiamo con il termine 'psichico', nessuna teoria scientifica può sostituirsi ed eliminare il senso della psiche che si impone in una «compiuta intuizione della dimensione 'psichica'»¹⁵. Ciò che viene incontro in un'esperienza così intesa è un flusso senza inizio e senza fine di 'vissuti':

[...] di questi vissuti ci sono noti una molteplicità di tipi attraverso la percezione interna, l'«introspezione»,

¹³ E. HUSSERL, *Idee*, pp. 44-45.

¹⁴ *Ivi*, p. 28.

¹⁵ E. HUSSERL, *Idee*, *op. cit.*, vol II, p. 95.

ESPERIENZA FENOMENOLOGICA E RIDUZIONE EIDETICA
TRA EDMUND HUSSERL E LUDWIG BINSWANGER

mediante le quali ciascuno di noi coglie nella loro originarietà i 'propri' vissuti. Ciascuno di noi può coglierli attraverso ricordi interni, attraverso un interno e libero fantasticare, può coglierli intuitivamente attraverso le rappresentazioni di immagini, anche se così non li coglie originariamente in quanto essenti in 'realtà'. Simili vissuti sono dati anche nella forma dell'afferramento interpretativo della vita psichica altrui, come realtà presenti che possono essere intuite in maniera più o meno chiara¹⁶.

La ricerca fenomenologica inizia in questo modo: lasciandosi guidare da ciò che viene incontro, 'guardando' ai vissuti, a partire dai semplici vissuti del guardare e del cogliere guardando. Il metodo fenomenologico dischiude l'esperienza pura di un guardare originario che non può più essere coperto, non può più essere mascherato, né tanto meno devitalizzato, nel suo donarsi, da qualsiasi teoria scientifica. L'intuizione originariamente offerente è un atto coscienziale e caratterizza quel tipo particolare di esperienza che prende il nome di 'visione eidetica'. Ora, possiamo esplorare lo psichico e la coscienza, non nel modo 'induttivo' della psicologia empirica, ma solo come indagine di essenze, quindi in una dimensione della 'riflessione pura' che permette di passare all'esperienza pura dello psichico. Ma cosa significa esperienza pura dello psichico? Guardando all'articolazione tematica che Husserl prepara per l'articolo destinato all'*Encyclopedia Britannica*¹⁷ del 1928, scopriamo che:

Lo psichico in quanto, semplice strato d'essere, offre agli uomini e agli animali l'esperienza [...]. Il chiarimento di ciò che è peculiare dell'esperienza, in particolare dell'esperienza pura dello psichico [...], lo sguardo che lo esperisce si compie necessariamente come riflessione, come un rivolgimento di quello sguardo che prima era diretto altrove¹⁸.

Una volta giunti ai risultati della riduzione eidetica del metodo fenomenologico, cioè una volta giunti nel campo della psicologia pura, ci domandiamo come sia possibile intraprendere un discorso rivolto alla dimensione propriamente psicopatologica. Vogliamo comprendere il ruolo della riduzione eidetica nel contesto della ricezione della fenomenologia di Husserl in Binswanger. Come è possibile passare dalla fenomenologia dei vissuti logici del pensiero alle malattie mentali? Il salto, a prima vista, sorprende ed incuriosisce; infatti come ha affermato Bianca Maria D'Ippolito:

Che cosa può mai collegare la psicopatologia come scienza delle cause biologiche di fatti insensati con il vasto progetto husserliano di esplorazione della coscienza – resa 'pura' con l'affilato bisturi dell'epochè? E se il senso esplicito dell'impresa husserliana mira – come si dice in un testo coevo, ma pubblicato postumo – ad una critica della ragione, non si progetta allora di portare, con l'unione di fenomenologia e psichiatria, la ragione a strettissimo e drammatico confronto con il suo 'altro'?¹⁹.

Nel discorso filosofico di Binswanger è costante l'attacco alle tendenze della psicologia e della psichiatria, di reificare totalmente l'essere umano a semplice *homo natura*. La dura critica portata avanti

¹⁶ Ivi, p. 96.

¹⁷ E. HUSSERL, *Fenomenologia*, in E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia*, a cura di R. Cristin, Milano, Edizioni Unicopli, 1999.

¹⁸ Ivi, p. 150.

¹⁹ BIANCA MARIA D'IPPOLITO, *La cattedrale sommersa. Fenomenologia e psicopatologia in Ludwig Binswanger*, Milano, Franco Angeli, 2004, p. 148.

MAURIZIO DAGGIANO

nei confronti della sua scienza la possiamo rintracciare muovendo proprio dall'indipendenza dello psichico puro sotto la riduzione eidetica. L'intenzionalità, come struttura dei vissuti e come tratto fondamentale di ogni vita psichica, mostra allo psicopatologo l'indipendenza delle manifestazioni psicopatologiche dall'accadere naturale psicofisico. In che modo però la fenomenologia apre la visione delle dimensioni psicopatologiche dell'uomo? Per questo interrogativo è sempre il metodo della fenomenologia a suscitare un grande interesse pratico, infatti, come afferma chiaramente Binswanger:

[...] dobbiamo far ricorso ormai a quello che viene definito 'metodo fenomenologico', dobbiamo cioè imboccare quella via lungo la quale si procede, passo per passo, dai singoli fatti empirici e individuali alle essenze sovra-empiriche, generali e pure. È a questo punto che propriamente nasce l'interesse pratico della psichiatria per la fenomenologia²⁰.

Nella riduzione eidetica vengono presi in considerazione i vissuti nella loro struttura intenzionale. I vissuti psichici, i vissuti in cui la coscienza trascende nell'oggetto intenzionale sono, da un lato, la percezione (presentazione [*Gegenwärtigung*]), e, dall'altro, l'immaginazione e la memoria (presentificazione [*Vergegenwärtigung*]). La percezione, come pure l'immaginazione e la memoria, sono atti in cui l'oggetto intenzionale è direttamente presente, ci appare semplicemente. Accanto a questi ci sono gli atti del pensiero, gli atti significativi. Husserl ricava il concetto di atto significativo dall'analisi sul significato delle parole. In questi atti i segni, le parole, intendono qualcosa, rinviano al significato, per cui in questi atti l'oggetto non è direttamente visto, ma è inteso. Gli atti significativi rinviano, ma non raggiungono l'oggetto nella presenza. Ora ciò che dobbiamo ricavare dalla riduzione eidetica, cioè dalla riduzione alla psicologia pura, è il modello di riduzione al quale Husserl fa riferimento e che agisce in profondità. L'intuizione fenomenologica è una riflessione immanente che neutralizza gli 'atti esistenzialmente posizionali' della appercezione psicologico-empirica, mettendo in rilievo la regione psicologico-pura. Come affermano Iso Kern, Rudolf Bernet e Eduard Marbach, per la riduzione eidetica Husserl muove da un pensiero prettamente matematico, soprattutto per ciò che riguarda le relazioni che egli intravede tra l'intuizione geometrica, nei confronti della scienza geometrica, e l'intuizione eidetica, nella psicologia fenomenologica:

La dottrina husserliana della fenomenologia come scienza di 'essenze', la dottrina della 'riduzione eidetica', come egli talvolta la chiama, è connessa nel modo più intimo con la sua concezione di una conoscenza pura, a priori. E questa concezione è a sua volta influenzata dal 'modo di pensare matematico', così come Husserl lo concepiva²¹.

La psicologia fenomenologica è, quindi, una scienza a priori dello psichico, così come la geometria è una scienza a priori dello spazio. Entrambe formulano i loro giudizi sulla base delle intuizioni eidetiche, pure, e non su dati di fatto. Il geometra puro guarda eideticamente alla retta, al triangolo, agli spazi angolari, alle sezioni coniche, 'in quanto tali' (oppure possiamo dire, in generale), non ai 'singoli' triangoli percepiti nella realtà spaziale, non verso 'questa' linea retta, né ad individuali e reali sezioni coniche, poiché l'esistenza reale di qualcosa di spaziale è sospesa, neutralizzata. L'atto fondante è il vedere eidetico:

²⁰ L. BINSWANGER, *Sulla fenomenologia*, op. cit., p. 13.

²¹ RUDOLF BERNET, ISO KERN, EDUARD MARCHBACH, *Edmund Husserl*, trad. it. C. La Rocca, Bologna, Il Mulino, 1992, pp.106-107.

ESPERIENZA FENOMENOLOGICA E RIDUZIONE EIDETICA
TRA EDMUND HUSSERL E LUDWIG BINSWANGER

La geometria è una scienza delle figurazioni spaziali in generale che le sono date attraverso la cosiddetta intuizione geometrica. Non si tratta di forme spaziali fattuali come realtà, che vengono verificate attraverso l'esperienza. L'esistenza dell'esserci spaziale è notoriamente completamente sospesa in geometria, se ci sia il triangolo o il cerchio nelle realtà spaziali o nelle cose reali della natura, non è per essa una questione, né un tema di verifica, né un presupposto tacito. Non la disturberebbe se anche non si desse alcuna natura spaziale, se al posto di cose materiali si presentasse nello spazio intuitivo l'apparenza immateriale, corpi geometrici qualificati in termini sensibili senza tracce di caratteristiche fisiche, dunque, real-causali [...]. Tutto questo è per essa indifferente, perché la geometria non ha 'realtà', 'fatti', né esserci individuali²².

Ricordando il ruolo svolto dalla geometria pura nel campo della fisica razionale, che ha permesso a quest'ultima di diventare una scienza razionale della natura, sulla base dell'analisi matematica (esplorando 'possibilità ideali' e stati di cose eidetici), allo stesso modo è possibile pensare ad una psicologia pura, il cui atto fondante non sia l'esperienza fattuale dei processi psicofisici, ma direttamente la visione eidetica. La psicologia pura fonda la sua intuizione sulla forma eidetica di una possibile soggettività pura, con quel grado di necessità e di generalità proprie di tutte le discipline aprioriche. Sulla purezza della psicologia fenomenologica, Husserl, nell'articolo per l'*Enciclopedia Britannica*, afferma:

Con una scienza a priori invece le cose sono decisamente diverse. Ogni campo dell'esperienza possibile in sé concluso consente, *eo ipso*, di passare universalmente dalla fattualità alla forma essenziale (*eidōs*). La stessa cosa accade qui. Se la fattualità fenomenologica diventa irrilevante; se serve soltanto da esempio e da supporto per una libera ma intuitiva trasformazione della psiche individuale fattuale e delle sue comunità in un a priori pensabile; se infine lo sguardo teoretico si dirige verso ciò che nella variazione rimane necessariamente invariante, si svilupperà allora, procedendo in modo sistematico, un originale regno dell'*a priori*²³.

Soltanto attraverso uno sviluppo della psicologia pura, eidetica, è possibile fondare una psicologia empirica razionale: e non viceversa. Il rigore concettuale delle descrizioni, verso cui porta la visione eidetica sullo psichico puro, consisterebbe nella trasformazione intuitiva della psiche individuale, attraverso le possibilità della variazione e il profilarsi (il manifestarsi), dell'essenza (quello stile formale essenziale e necessario), che permane invariante. Tutto ciò ha validità per ogni essere psichico preso nella sua singolarità. Non solo, ma, attraverso le rispettive analisi eidetiche sulla fantasia e il ricordo, è possibile fondare comparazioni più precise tra la percezione stessa e il ricordo stesso e stabilire come i modi dell'esperienza si differenziano dai modi della fantasia, oppure dell'aspettazione:

Viene analizzato ciò che è deciso a priori nella percezione cosal-spaziale dal lato noematico, quali modi della datità possibile sono mostrati attraverso l'idea noematica della cosa spaziale in generale, quali forme di connessione nel corso dei diversi modi, ecc. Nello stesso modo nella posizione dell'essere dell'essenza viene esaminato come la 'percezione' sta al 'ricordo', all'esperienza riproduttiva in generale, come tutti i modi dell'esperienza si differenzino dai corrispettivi modi della fantasia, dai modi della coscienza dell'immagine e dei segni²⁴.

²² E. HUSSERL, *Fenomenologia e psicologia*, trad. it. di A. Donise, Napoli, Filema, 2003, p. 83.

²³ E. HUSSERL, *Fenomenologia*, op. cit., p. 155.

²⁴ E. Husserl, *Fenomenologia e psicologia*, op. cit., p. 86.

MAURIZIO DAGGIANO

La chiarezza con cui si perviene a stabilire, per esempio, in una fenomenologia della percezione corporea, il sistema strutturale invariante della percezione stessa, al di là delle percezioni che si realizzano di fatto, può far posto ai concetti approssimativi ed impuri che provengono dall'empiria psicologica. Non c'è dubbio che nell'idea di Husserl per una psicologia pura soggiace un riferimento al retroterra matematico della sua formazione berlinese:

L'aspetto fondamentale del pensiero apriorico 'copiato' per così dire dalla matematica, Husserl lo individua nella circostanza che qui viene compiuta una 'liberazione dal fatto' ovvero una configurazione del fatto nella forma dell'"esempio qualsiasi" o, in altri termini, nella circostanza che 'il matematico' si astiene in via di principio da qualsiasi giudizio sulla 'realtà cosale', che egli ha a che fare non con realtà, ma con possibilità ideali e con leggi ad esse riferite²⁵.

Sulla scorta dell'intuizione geometrica possiamo tuttavia articolare una variazione molto utile al nostro scopo. Se il fenomenologo eidetico compie la riduzione all'*eidōs*, ed il suo procedimento è esattamente quello del geometra puro nell'intuizione geometrica, cioè un ideare e afferrare sulla base delle variazioni immaginative possibili, allora il fenomenologo coglie con le sue visioni le strutture invarianti dell'esperienza psicologica pura. Mentre per il geometra sono le figurazioni spaziali, in generale, ad essere presenti all'intuizione, per il fenomenologo, che vuole occuparsi di psicopatologia, le visioni originarie sono attinte dal campo libero dell'intuizione estetica! Infatti, nell'intuizione estetica l'artista si rapporta all'oggetto intenzionale, prescindendo da un tipo di conoscenza fondata sulla realtà di un che di sensibile e percepibile otticamente. Secondo Binswanger, l'artista, nel pieno della sua ispirazione, mette costantemente in crisi la stessa nozione di realtà, in quanto manifestazione soltanto sensibile:

Esistono però anche uomini, i quali sanno come, accanto alla percezione sensibile, si dia altresì un altro genere di conoscenza, di esperienza immediata, diretta, e che accanto alla scomposizione concettuale dell'oggetto nei suoi singoli elementi, esiste la possibilità di coglierlo in modo più originario e più totale. Flaubert per esempio riconosce questo modo di conoscenza quando, esprimendo in poche parole il principio fondamentale di qualsiasi fenomenologia, dice «A force de regarder un caillou, un animal, un tableau, je me suis senti y entrer» (correspondance). Osservare, guardare, e poi ancora guardare; il risultato: un essere trasportati dentro l'oggetto osservato (un oggetto sia animato che inanimato della natura o dell'arte)²⁶.

Binswanger propende per l'intuizione essenziale dell'artista, più che per l'intuizione eidetica del geometra, anche se per entrambi il rapporto con l'"oggettualità" trascendente della visione eidetica è immediata. Per entrambi si dà qualcosa direttamente all'intuizione. L'oggetto trascendente è percepito anche se non si tratta di un vedere sensibile. Non solo, ma per l'artista e il geometra, la visione eidetica è l'unica fonte di conoscenza e il suo valore non viene privato di legittimità solo perché gli oggetti intenzionali dell'immaginazione non si presentano allo sguardo come realtà concrete. Il geometra e l'artista procedono dall'intuizione eidetica; e se si può far riferimento all'esperienza, questo riferimento è solo da ritenersi come un esempio intuitivo, poiché la posizione dell'essenza non si confonde con un che d'individualmente

²⁵ R. BERNET, I. KERN, E. MARCHBACH, *Edmund Husserl, op. cit.*, p. 107.

²⁶ L. BINSWANGER, *Sulla fenomenologia, op. cit.*, p. 7.

ESPERIENZA FENOMENOLOGICA E RIDUZIONE EIDETICA TRA EDMUND HUSSERL E LUDWIG BINSWANGER

esistente. La posizione di esistenza è semplicemente neutralizzata. Entrambi procedono con una *epoché* del tutto specifica. Intuitivamente colgono l'essenza partendo da qualcosa che si mostra dall'ideale 'trascendenza' della cosa; tuttavia, se per il geometra è una datità, una figurazione spaziale che, nel processo immaginativo, risulta priva di sfumature emozionali, per l'artista è il fondo emotivo ad irrompere nella figuralità geometrica; e come afferma Binswanger:

Quando un pittore geniale come Franz Marc dipinge cavalli azzurri, egli rappresenta del cavallo una qualità che non può essere rinvenuta nella natura, che non può essere percepita. Così, come si usa dire, 'fa violenza alla natura'; oppure ha visto qualcosa che la più fedele imitazione di quella natura che si presenta ai nostri sensi non sarebbe mai in grado di esprimere, cioè l' 'essenza' propria del cavallo, il cavallo nella sua generalità, nella sua astrattezza, diverso dal cavallo singolo, che è fatto così e così. Così Marc non ha dipinto singoli cavalli, quei cavalli che noi vediamo circolare nella natura, bensì l' 'essenza' del cavallo, l' 'equinità' (che qui non è necessario descrivere in particolare)²⁷.

Nella visione dei cavalli azzurri, Franz Marc coglie l'essenza del cavallo -il cavallo nella sua generalità- che si mostra in un'astrattezza tale da non poter essere afferrata, se non su un piano di intuizione completamente diverso dalla semplice percezione sensibile. In natura, infatti, non vediamo il cavallo nella sua generalità. Nella percezione sensibile si mostra soltanto quel cavallo singolo con quelle determinate proporzioni reali. Se nella nostra percezione sensibile del cavallo noi non abbiamo mai visto delle qualità che non possono essere rinvenute nella natura (nel senso che a partire dal fenomeno concreto di conoscenza del cavallo noi non abbiamo mai fatto esperienza dei 'cavalli azzurri'), ciò non implica assolutamente che i 'cavalli azzurri' non esistono! Con la comparsa dell'oggetto intenzionale, il contenuto intenzionale non cade nel contenuto effettivo [*reell*], sensibile, dell'atto percettivo. La percezione sensibile è solo un modo di avere qualcosa in carne ed ossa, vale a dire, è un modo di avere l'oggetto in una determinazione sensibile. Franz Marc vede qualcosa di più originario, esprime qualcosa che nemmeno la più fedele imitazione della natura, sarebbe in grado di esprimere con così tanta immediatezza. Procedendo da esempi tratti dall'intuizione estetica ci imbattiamo nella visionarietà ora drammatica, ora pura e dolce, di Van Gogh:

Quando Van Gogh dipinge un albero frustato dal vento o un campo di grano, 'vede' nell'albero non l'albero singolo, strutturato in un certo modo, bensì, come egli stesso scrive, 'un dramma'; nel grano nuovo, non singoli steli, bensì 'qualcosa di indicibilmente puro e mite', 'che suscita una commozione analoga a quella suscitata per esempio dall'espressione di un bambino dormiente'. Egli 'vede' perciò uno stesso 'fenomeno' nell'albero in lotta con il vento e nel destino dell'uomo (un dramma), uno stesso 'fenomeno' (la purezza, la dolcezza) nel grano nuovo e nel bambino dormiente²⁸.

In questo caso a Binswanger preme puntare l'attenzione sull'immediatezza della manifestazione della 'dolcezza', o del 'dramma', fondata nella percezione degli alberi, degli steli e del grano nuovo, cioè di una visione il cui senso noi lo riconosciamo facilmente (o immediatamente), in quanto direttamente presente al nostro occhio spirituale. La visione del 'dramma' o della 'dolcezza' (che Van Gogh riesce a trasmettere a

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ivi*, p. 8.

MAURIZIO DAGGIANO

chiunque abbia la capacità spirituale di riprodurre quella visione in sé), non si limita al semplice percepire sensibile di un albero singolo scosso dal vento, ma ad un senso eccedente (il 'dramma'), rispetto alla sua mera percezione. Allo stesso modo, quando Van Gogh raffigura il grano nuovo, egli vede qualcosa di indicibilmente 'mite' e 'puro' che suscita commozione:

[...] lo vede, anche se non lo percepisce sensibilmente. Non si tratta di un vedere con gli occhi, eppure si tratta di una presa di coscienza immediata, di un vedere 'dentro' che non ha nulla da invidiare alla conoscenza sensibile e che è probabilmente più sicuro²⁹.

La musica di Debussy rappresenta, infine, l'esempio migliore per afferrare completamente l'essenza di una vera visione:

Chi meglio di Debussy ha afferrato l'essenza di una vera visione, quella di una cattedrale sommersa, sprofondata sul fondo del mare? E lo stesso Debussy non ha forse colto musicalmente l'essenza della luce del sole che indugia tra le fronde dei faggi in modo altrettanto adeguato di Flaubert in un noto passo della sua *Madame Bovary*?³⁰.

Non dobbiamo, però, fraintendere ciò che per il fruitore dell'opera è consegnato in una fenomenologia della coscienza d'immagine (vale a dire in una percezione dell'immagine nel *medium* di un quadro), dall'immaginazione da cui è scaturita la visione essenziale. Binswanger vuole caratterizzare la visione eidetica dell'esperienza fenomenologica, non sul piano dell'abbandono all'immaginazione, e al modo in cui nell'esperienza è possibile rifugiarsi nella fantasia (o nel sogno), ma ad un metodo! E non possiamo confondere la visione essenziale, l'intuizione estetica, con un semplice vedere puramente soggettivo prodotto della causalità naturale, in quanto fenomeno psicologico – considerato secondo causa ed effetto – della natura psicofisica dell'uomo. L'intuizione estetica non può essere interpretata con le categorie tipiche del naturalismo psicologico, che ne svuota il senso della visione, della sua irrealità, nelle rigide maglie dell'esistenza reale. L'intuizione estetica non è un prodotto naturale, non è qualcosa che proviene dalla natura biologica dell'uomo. Binswanger mira all'immaginazione estetica, alla variazione immaginativa, come ad una intuizione attiva, dotata di senso, nel preparare forze e possibilità di cambiamento nel possesso del mondo. Egli coglie nell'intuizione eidetica di Husserl, nel suo metodo, l'irrompere dell'irrazionale, del non-essere, nell'improvviso cambiamento dello sguardo (dall'ambito angusto del dato reale e dal solito rispecchiamento della forma ideale platonicamente intesa), all'amplissimo e produttivo sguardo eidetico nella 'stranezza' del non-essere. La visione d'essenza diventa la fonte più fedele, ed immediata, nel captare quelle 'profondità' conoscitive altrimenti non percepibili otticamente. L'accostamento tra intuizione geometrica e intuizione estetica di tipo artistico è più vicina di quanto non si possa pensare. La stessa intuizione eidetica del geometra puro, come abbiamo già accennato, non è una imitazione fedele e razionale delle cose spaziali presenti nella realtà. L'irrompere delle grandezze immaginarie e negative nel calcolo delle variazioni, muta improvvisamente il mondo matematico della *ratio* euclidea nella

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

ESPERIENZA FENOMENOLOGICA E RIDUZIONE EIDETICA
TRA EDMUND HUSSERL E LUDWIG BINSWANGER

produttività dell'irrazionale, del non-essere. Se per i Greci la geometria era limitata dall'impossibilità di pensare l'incommensurabilità della diagonale del quadrato, poiché non razionale, per il geometra puro sono le grandezze negative e immaginarie a rappresentare la porta d'ingresso per la dischiusura di spazi possibili. L'essenza sorge nella produttività, nel movimento dinamico, dell'immaginazione sulla percezione sensibile. Il vedere eidetico è perciò un lavoro che il fenomenologo compie guadagnando un piano di visione, che travalica la posizione di esistenza reale dell'oggetto, superando l'angusto rispecchiamento delle cose in una idealità razionalmente perfetta³¹. Inoltre, la visione eidetica resta legata agli aspetti della materialità sensibile del mondo, agli aspetti *hyletici* con cui lasciamo subire la riduzione nel mondo della realtà individuale. Come Husserl ha fortemente sostenuto, la visione eidetica non è una visione delle idee, delle essenze perfette in senso platonico, ma delle essenze 'imperfette' degli oggetti individuali, quelle che sono a contatto con la concreta trascendenza del mondo: «Le essenze colte nelle datità intuitive mediante una ideazione diretta sono essenze 'inesatte'»³². Allo stesso modo, l'intuizione dell'artista è un atto che si impossessa di un gigantesco campo di oggetti, in una visione produttiva, dischiudendo, dal vissuto reale e fattuale, il ventaglio creativo dell'oggetto possibile:

Ho citato questi esempi artistici, per prospettare, e nel modo più facile, quell'ampio dominio che la fenomenologia si accinge a conquistare; non certo perché io rappresenti la convinzione che la fenomenologia sia un'arte, che l'analisi fenomenologica sia una specie di intuizione di ordine artistico, puramente soggettivo [...]. Ciò che mi proponevo di chiarire, ciò che deve essere stabilito una volta per tutte, prima di inoltrarsi in questioni più particolari, è il fatto che la nostra conoscenza intuitiva e immediata va infinitamente al di là della funzione dell'ambito della percezione sensibile [...], le essenze della fenomenologia non hanno un'esistenza reale; ma sarebbe anche errato ritenerle formazioni puramente ideali, in senso di Kant e di Platone. No, le essenze stanno al di là dell'antinomia reale-ideale³³.

Possiamo affermare che la scoperta binswangeriana di una tensione emotiva nella visione eidetica di Husserl conferma la validità del metodo fenomenologico nel guardare all'apertura del campo della possibilità e alla dischiusura, al senso dei vissuti intenzionali. Qui si insinua un riferimento antropologico legato alla sfera dell'uomo concreto nell'esperienza empirica. La nostra esperienza concreta coinvolge il fondo emozionale dei vissuti intenzionali; e la visione fenomenologica, includendo l'emozionalità, coglie direttamente il 'terribile' e il 'minaccioso', ma soprattutto il 'sublime' e il 'gioioso', che si distingue dal piatto mostrarsi dei fenomeni coscienziali, nell'atto teoretico dell'intuizione. La 'paticità' irrompe ovunque

³¹ L'aspetto produttivo che Binswanger rintraccia sull'irrompere dell'irrazionale nella staticità delle forme razionali e pure del pensare geometrico, è stato messo in risalto dalla D'Ippolito: «Il problema di Binswanger ricorda l'enigma più antico: la scoperta dell'incommensurabilità della diagonale del quadrato – che condusse Platone alla dialettica essere-non essere del Parmenide. Il rifiuto della posizione di Parmenide – 'il non essere non esiste' – il riconoscimento della portata del non-essere nel discorso dell'essere è stato definito 'un evento dello spirito'. Nel momento in cui la diagonale incommensurabile, 'irrazionale'entra nel mondo matematico, nel mondo della ratio, si produce qualcosa di 'strano', l'improvviso che muta il non-ente, la misura dell'inesprimibile diagonale in essere. E nel momento in cui Platone accoglie nella riflessione filosofica la scoperta matematica di un negativo attuale e produttivo – l'irrazionale – apre al pensiero occidentale un dominio vastissimo: il confronto necessario con il negativo, l'universo di un logos allargato all'irrazionale» (B. M. D'IPPOLITO, *La cattedrale sommersa*, op. cit., p. 58).

³² E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, vol. II, op. cit., p. 36.

³³ L. BINSWANGER, *Sulla fenomenologia*, op. cit., pp. 9-12.

MAURIZIO DAGGIANO

nei vissuti, come modo in cui il soggetto si trascende, come fenomeno aperto al senso³⁴. D'altra parte è la stratificazione *hyletica* dell'*eidōs* a non riferirsi solamente alla mera percezione di qualcosa di esterno. L'aspetto concreto dell'esperienza individuale non può prescindere dalla stratificazione *hyletica* del vissuto, dai dati di sensazione della percezione e, dei 'fantasmi' dell'immaginazione, nell'intuizione della trascendenza del mondo. Il pensiero essenziale afferma questo aspetto vitale della multiformità intuitiva nell'esperienza concreta del mondo. L'*eidōs* non esclude mai la stratificazione *hyletica* delle sensazioni del piacere e del dispiacere provate concretamente, così come nella *Stimmung* della malinconia, della paura, dell'angoscia, della gioia, dell'amore. La riduzione eidetica non elimina mai la stratificazione emozionale rivolta al mondo concreto. Il concetto di *hylé*, di trascendenza materiale, ha sempre un carattere interno ed estende la stratificazione *hyletica* dell'*eidōs*, (al di qua della semplice divaricazione empirista di esterno-interno del dato sensibile), includendo, così, la sfera dell'affettività, della *paticità* del vissuto, che risulta essere della massima importanza per una psicopatologia pura. Sebbene ciò che abbiamo affermato risulta ovvio, allo stesso tempo, è della massima importanza mostrare l'esistenza dell'elemento libero e creativo della nostra vita psichica, che salvaguarda quell'elemento creativo dello psichico proprio nel 'drammatizzare' l'eidetico (e che non solo lo riscatta dalla semplice reificazione nella causalità naturale). Come afferma Binswanger, questa capacità di obiettivare e raffigurare i contenuti emotivi *hyleticamente*, questa irruzione del 'patico' nell'*eidōs*, da un punto di vista clinico rappresenta un segno molto importante di salute psichica:

Vorrei mostrare [...], come spesso 'non' siano i sogni provvisti di un forte contenuto raffigurativo a destare preoccupazioni nello psichiatra, bensì piuttosto quelli in cui il contenuto raffigurativo e perciò anche il movimento drammatico del sogno passano in secondo piano rispetto al puro contenuto emotivo. Il fatto che colui che sogna riesca ad obiettivare in larga misura i suoi desideri e i suoi timori 'in immagini drammatiche', e che poi da queste emani [...], il contenuto emotivo, 'è un segno di salute psichica'³⁵.

La vera scoperta di Binswanger consiste nel far subire alla figurazione eidetica uno slittamento fondamentale, poiché irrompe il dilagare del contenuto emotivo sulla neutralità della visione fenomenologica; questa conquista si contrappone ad una metodica che neutralizza il tenore emotivo della visione dell'essenza. Come afferma la D'Ippolito:

La pittura di Franz Marc e di Van Gogh, come la musica di Debussy e la poesia di Flaubert, 'fa vedere' non più legalità ideali, ma la sintesi di un'intera vicenda, si trasporta sulla scena di 'un dramma'. Insensibilmente, la figurazione eidetica subisce uno slittamento. L'essenza svelata dalla metodica husserliana conserva un tenore emotivamente e assiologicamente neutro [...]. Se Binswanger si volge al mondo dell'arte, si riferisce tuttavia ad un ambito in cui la

³⁴ Cfr. ALDO MASULLO, *Il tempo e la grazia. Per un'etica della salvezza*, Roma, Donzelli Editore, 1995. Sulla nozione di paticità dei vissuti Aldo Masullo distingue l'aspetto cognitivo dell'*Erlebnis* che è legato all'atto oggettivante della 'rappresentazione', in cui la costituzione dall'idealità dell'oggetto è a fondamento dei vissuti intenzionali; e l'orizzonte 'patico', non cognitivo del vissuto: «All'esperienza, rigorosamente intesa, occupa la polarità del 'cognitivo'. Suo è il gioco dei 'significati'. Il vissuto invece occupa la polarità dell'affettivo'. Esso è la radice del 'senso', *Erlebnis* dunque è il senso vissuto [...]. Se ci si svincola dal teoreticismo husserliano, si possono distinguere da una parte l'esperienza, ossia la 'cognitività' dell' 'intenzionalità oggettivante', e dall'altra parte 'il vissuto', ossia l'affettività radicale della coscienza nascente, il suo 'essere prima e al di qua' di qualsiasi forma e processo di apprensione e di intenzionamento, il suo consistere insomma in un puro originarsi del 'senso'» (pp. 11-12).

³⁵ L. BINSWANGER, *Sogno ed Esistenza*, in *Per una Antropologia fenomenologica*, op. cit., p. 79.

ESPERIENZA FENOMENOLOGICA E RIDUZIONE EIDETICA
TRA EDMUND HUSSERL E LUDWIG BINSWANGER

bellezza nasce, inquietante, dal dilagare del contenuto, dall'inconsueto conflitto con la forma³⁶.

Il modo col quale Binswanger guarda al variegato mondo artistico, non si limita soltanto a mostrare la tensione emozionale che irrompe nell'eidetico. Egli intravede una comunanza di atteggiamento che sta alla base dell'intuizione estetica e dell'intuizione eidetica e, cosa molto importante, tra il metodo della riduzione fenomenologica e l'esperienza estetico-immaginale: tra la visione de-realizzante dell'artista e la visione immanente del fenomenologo. Non si tratta di un'identità di metodi, quanto di un comune atteggiamento nei confronti dell'esperienza, che interrompe, sospende, la credenza della realtà naturale (la percezione dei fatti della realtà obiettiva), per giungere ad una conoscenza e una visione originaria. La visione originaria è un modo di avere, di possedere direttamente, l'oggetto intenzionale in un atto intuitivo che non implica la posizione di una qualunque esistenza individuale, in quanto prodotto psichico, ma di un modo intenzionale di trascendersi verso l'essenza. L'atteggiamento del fenomenologo (così come quello dell'artista) mira alla spontaneità dell'ideazione sull'oggetto in generale. Il coglimento dell'essenza non è una mera produzione intrapsichica, semplicemente soggettiva: una parvenza. No! L'essenza è la coscienza di essa, è un rapporto intenzionale significativo con l'oggetto intenzionale:

Questo elemento comune è stato espresso da Franz Marc, che di certo non conosceva la fenomenologia scientifica ma poteva attingere alla sua profonda personalità d'artista, quando parla 'della profonda tendenza del ricercatore moderno ad esprimere, attraverso l'astratto qualcosa di universalmente valido, di unificante' e la contrappone alla tendenza di coloro 'che finora erano abituati a cercare nell'arte il singolo caso personale'³⁷.

L'intuizione estetica e l'intuizione fenomenologica mirano ad una intuizione originaria, un'intuizione originariamente offerente, al di là della differenza dei metodi:

Nei nostri esempi abbiamo parlato del fenomeno della 'purezza, dolcezza, commozione', dell'essenza del cavallo, del capriolo, dell'alienazione, e abbiamo detto che ci si può sentire 'trasportati all'interno' di tutti questi fenomeni. Ora com'è facilmente intuibile, a questi fenomeni (appunto in quanto fenomeni presenti all'intuizione [...]) non spetta l'attributo della realtà 'nel senso delle scienze naturali', perché non si può essere trasportati 'realmente' al loro interno, e d'altra parte ci sono dati direttamente e immediatamente; è perciò necessario, per designare questo genere di realtà un altro concetto. Husserl parla di realtà essenziale, di essenza, contrapponendola all' 'esistenza' reale-naturale³⁸.

La comune sospensione dell'atteggiamento, del fenomenologo e dell'artista, nei confronti dell'esperienza naturale, si pone al di là della contrapposizione tra fenomenologia come scienza dei fenomeni della soggettività e il mondo dell'arte come spazio dell'immaginazione estetica. La modificazione dell'atteggiamento del fenomenologo, circa l'intuizione dell'invariante eidetico nella variazione immaginativa, è simile alla disciplina dell'immaginazione creativa nell'intuizione estetica dell'artista. Il confronto con gli oggetti della fantasia non è un semplice confronto tra l'apparire del contenuto e

³⁶ B. M. D'IPPOLITO, *La cattedrale sommersa*, op. cit., p. 152.

³⁷ L. BINSWANGER, *Sulla fenomenologia*, op. cit., p. 24.

³⁸ *Ivi*, p. 11.

MAURIZIO DAGGIANO

il suo significato concettuale (di un che di relativamente soggettivo), piuttosto è l'evento immaginale, l'intuizione originaria dell'essenza, a disporre fenomenologicamente l'atteggiamento dell'artista ad un lavoro con gli atti dell'immaginazione. Le analogie tra intuizione fenomenologica e intuizione estetica sono state messe in risalto dallo stesso Husserl, soprattutto per il ruolo ricoperto dall'intuizione fantastica (e quindi dall'immaginazione produttiva), che insegna al fenomenologo la libertà, psicologico-pura, del movimento psichico della variazione. Senza la libertà dell'intuizione fantastica, sarebbe impossibile pensare di raggiungere fenomenologicamente le configurazioni possibili della coscienza³⁹. Illuminante risulta essere la conferma dell'intimo rapporto tra visione fenomenologica ed intuizione artistica, rintracciabile in una lettera di Husserl a Hugo von Hofmannsthal, del 1906:

'L'artista', che 'osserva' il mondo, per conquistarsi una 'conoscenza' della natura e degli uomini utile ai suoi scopi, ha verso il mondo lo stesso atteggiamento del fenomenologo. Pertanto: 'non' ricercatore naturalista o psicologo empirico, 'non' osservatore pratico degli uomini, quasi egli andasse in cerca di una 'scienza' della natura e degli uomini. Per lui il mondo, nel momento stesso in cui l'osserva, diventa un fenomeno, la sua esistenza gli è indifferente, proprio come per il filosofo (nella critica alla ragione). Solo che a differenza di quest'ultimo, egli non mira a fondare e a fissare concettualmente il 'senso' dei fenomeni, bensì ad appropriarsene intuitivamente, per raccoglierne, la pienezza delle forme, i materiali per la raffigurazione estetico-creativa⁴⁰.

L'esperienza estetica, allora, si differenzia dall'esperienza fenomenologica in quanto l'artista mira non a fissare 'concettualmente' il senso del trascendimento della coscienza nel mondo, ma ad appropriarsene intuitivamente nella creazione della raffigurazione estetica. C'è, dunque, un orizzonte affettivo della visione estetica, non cognitivo, non semantico, stabilito dallo stesso Husserl, che non può fondare e fissare concettualmente i fenomeni. Il fondo del vissuto [*Erlebnisuntergrund*], la 'patività' del vissuto, è quell'orizzonte dal quale il fenomenologo può distaccarsi semplicemente attingendo alla sfera della rappresentazione, reperibile con la riflessione sui vissuti. Come afferma Husserl, nel § 23 della *V Ricerca*:

'Ogni vissuto intenzionale è una rappresentazione oppure poggia su una rappresentazione come propria base' [...]. Un vissuto (*Erlebnis*) intenzionale ottiene in generale il proprio riferimento all'oggettualità solo perché è presente in esso un vissuto-atto del rappresentare (*Vorstellen*) che fa sì che l'oggetto sia per esso rappresentabile (*vorstellungsmacht*)⁴¹.

Emerge quella differenza, così importante per la psicopatologia fenomenologica, che Aldo Masullo chiama, da un lato, la cognitività della rappresentazione e, dall'altro, il fondo affettivo del vissuto, la matrice

³⁹ Il piano della realtà è preceduta dalla possibilità, sostiene Husserl, e il raggiungimento delle possibilità, delle infinite configurazioni dello psichico puro, non sono raggiungibili senza l'intuizione fantastica: «L'adeguazione alle essenze colte intuitivamente [...], l'operazione di trattenere (o, per chi è in fase di apprendimento, di afferrare) i momenti essenziali proposti dalla visione [...], se si è già valicato il portone d'ingresso della fenomenologia [...], allora si comprende facilmente quanto debba la fenomenologia all'intuizione fantastica (e naturalmente all'immaginazione artistica), e come senza la sua libertà di movimento sarebbe impossibile pensare di perseguire sistematicamente e in linea essenziale i nessi della configurazione possibile della coscienza» (E. HUSSERL, *Idee*, vol. II, *op. cit.*, pp. 429-430).

⁴⁰ E. HUSSERL, *Lettera a Hofmannsthal su estetica e fenomenologia*, trad. it di M. Morasso, «MicroMega. Almanacco di filosofia», 2, 1998, p. 250.

⁴¹ E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, vol. II, *op. cit.*, pp. 215-216.

ESPERIENZA FENOMENOLOGICA E RIDUZIONE EIDETICA
TRA EDMUND HUSSERL E LUDWIG BINSWANGER

oscura del sentire. Una distinzione, quindi, tra la dimensione semantica e cognitiva dell'esperienza, verso la quale Husserl porta costantemente l'attenzione del fenomenologo puro, e la dimensione patica della fenomenalità, verso la quale si realizza la disposizione fenomenologica in psicopatologia. Come afferma binswangerianamente Masullo:

L'esperienza' più propriamente detta (ἐμπειρία, *experientia*, *Erfahrung*) rappresenta il culmine del processo di presa di contatto diretta dell'uomo con le cose. Invece l'esperienza' meno propriamente detta (il πάθος, *l'affectio*, *l'Erlebnis*) costituisce di quel processo il momento iniziale, la 'vivente' vita nel suo primo farsi vissuta⁴².

In ogni caso, e al di là di queste sottili differenze, abbiamo riscontrato un comune atteggiamento nell'esperienza estetica e nell'esperienza fenomenologica. Agli artisti e ai fenomenologi è comune l'atteggiamento per cui il 'fenomeno del mondo' diventa esperienza in questione. Esperienza del senso dei fenomeni alla coscienza. Abbiamo quindi osservato una specificità dell'atteggiamento fenomenologico, quello dell'apertura dell'intuizione a diverse sfere dell'oggetto in generale, del suo essere oggetto intenzionale. È solo con un approfondimento dell'intuizione fenomenologica che sarà possibile scoprire la specificità dell'intuizione delle essenze dal punto di vista psicopatologico, e questo passaggio Binswanger lo applica ad un tipo di intuizione che governa il discorso di Husserl sul piano propriamente logico, cioè quello dell'intuizione categoriale.

⁴² A. MASULLO, *Il tempo e la grazia*, op. cit., p. 11.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Giorgio Rizzo

HUSSERL E WITTGENSTEIN A CONFRONTO

Associare alla fenomenologia di Husserl il pensiero del secondo Wittgenstein può essere alla lunga insostenibile, vista la diversità dei due percorsi filosofici¹. Da qui la necessità di approfondire le divergenze, prima di ogni confronto costruttivo tra i due filosofi. In Husserl è prevalente la convinzione di una *fondazione ultima* del sapere a partire dall'esperienza soggettiva:

Ora in questa età infelice non ci troviamo noi forse in una situazione simile a quella in cui si trovò Cartesio nella sua giovinezza? Non è già tempo di far rivivere il suo radicalismo filosofico originario? Non è già tempo di sottoporre a una «rivoluzione cartesiana» l'enorme letteratura filosofica, la quale confonde assieme le grandi tradizioni or con i più seri tentativi di ricominciare daccapo ma ora anche con suggestioni provenienti dalle mode letterarie, che mirano a fare colpo ma non allo studio serio, e quindi di cominciare con nuove *Meditationes de prima philosophia*?²

Proprio in questo sta la nostra miseria, la miseria di noi tutti, noi che non siamo filosofi letterari, noi che, educati dai veri filosofi del nostro grande passato, viviamo della verità e che solo vivendo così siamo e vogliamo essere nella nostra propria verità. Ma come filosofi del presente siamo caduti in una penosa contraddizione esistenziale. Noi non possiamo rinunciare alla fede nella possibilità della filosofia come compito, nella possibilità di una conoscenza universale. Noi sappiamo di essere chiamati a questo compito in quanto vogliamo essere seriamente filosofi³.

Per Wittgenstein, contro ogni impostazione cartesiana della filosofia, non si può accedere al terreno circoscritto dal *cogito*; i giochi linguistici non vanno al di là della *prassi linguistica*, da qui l'illegittimità del tentativo di ancorare le nostre credenze ad una *giustificazione ultima*. I giochi linguistici semplicemente *si danno*; quando le giustificazioni hanno fine, rimangono solo gli *esempi*. Si deve rinunciare alla pretesa di afferrare in *una volta sola* un concetto, ci si deve al contrario muovere sul terreno delle illustrazioni e degli esempi:

Si può dire che il concetto «giuoco» è un concetto dai contorni sfumati. «Ma un concetto sfumato è davvero un concetto?» Una fotografia sfumata è davvero il ritratto di una persona? È sempre possibile sostituire vantaggiosamente un'immagine sfocata con una nitida? Spesso non è proprio l'immagine sfocata ciò di cui abbiamo bisogno? [...]. Si danno esempi e si vuole che vengano compresi in un certo senso. Ma con questa espressione non intendo: in questi esempi egli deve vedere la comunanza che io – per una qualche ragione – non ho potuto esprimere, ma: deve impiegare questi esempi in modo determinato. Qui l'esemplificare non è un metodo indiretto di spiegazione, – in mancanza di un metodo migliore⁴.

¹ Non dello stesso avviso è Paul Ricoeur che scrive: «Husserl e Wittgenstein si prestano in qualche misura a un paragone, grazie al parallelismo nello sviluppo del loro pensiero. Tale sviluppo conduce da una posizione in cui il linguaggio ordinario è commisurato a un modello di linguaggio ideale, a una in cui si procede alla descrizione del linguaggio così come funziona in quanto linguaggio quotidiano o linguaggio della *Lebenswelt*, del mondo della vita [...]», (PAUL RICOEUR, *Husserl e Wittgenstein sul linguaggio*, in Id., *Filosofia e linguaggio*, Milano, Guerini e Associati, 1994, p. 81).

² EDMUND HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 1989, pp. 40-41.

³ EDMUND HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 46.

⁴ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1999, p. 49.

GIORGIO RIZZO

Il concetto dunque, nella prospettiva adottata da Wittgenstein, non può essere disgiunto dalle forme concrete delle sue *applicazioni*: un'innegabile istanza *antiplatonica*. Il filosofo austriaco insiste sulla labilità e sfumatura (*Verschwommenheit*) dei concetti, dando voce alle ragioni della molteplicità e del cambiamento. La fenomenologia è motivata invece dall'urgenza di *mostrare* razionalmente *l'invarianza* del concetto; si parla infatti qui di *eidoi*, di essenze. Gli *eidoi* non sono però concetti empirici (come quello di tavolo o di cane), ma *strutture invarianti* che caratterizzano le cose esperite. Spingendo fino al limite la nozione di *eidon* o di *variazione eidetica* si può arrivare tuttavia ad una consonanza con il concetto di grammatica filosofica fatto proprio dal filosofo austriaco. Ma esiste pur sempre una differenza: le invarianze per Husserl concernono le forme dell'esperienza prima di ogni riferimento linguistico⁵; per Wittgenstein al contrario la grammatica sarebbe sempre grammatica del linguaggio. Se partiamo da queste differenze il confronto è impossibile; se adottiamo però un punto di vista che ci consenta di operare lo stesso confronto non *in blocco*, ma a partire da *orientamenti comuni* presenti all'interno di approcci teorici profondamente diversi, allora il compito che ci prefiggiamo non è impossibile.

Partiamo da Husserl. Per il fenomenologo ebreo, la *Lebenswelt* assume una funzione trascendentale perché è quello *sfondo di invarianza*, senza il quale ogni nostra prassi culturale sarebbe impossibile:

Non si dischiude forse qui un regno, un regno infinito, di validità d'essere sempre pronte e disponibili ma mai indagate; e queste validità d'essere non sono forse i costanti presupposti del pensiero scientifico e, al culmine, del pensiero filosofico?⁶

Anche un concetto geometrico, come quello di retta o di punto, non è qualcosa di completamente slegato dalla *Lebenswelt*: anzi, esso ha un'anticipazione sul terreno intuitivo dell'esperienza, prima di essere formalizzato in una entità geometrica. Non è qualcosa che si ponga sopra il cielo della matematica, o un oggetto creato *ex nihilo*, ma una forma linguistica sorretta da un retroterra intuitivo. Si coglie qui forse la forte istanza antiplatonica di Husserl, in base alla quale, per rimanere all'esempio di sopra, egli non ci propone una *definizione* del concetto geometrico – che lo cattura arbitrariamente in una forma linguistica in grado di creare linee, punti, ecc. – ma ci insegna in qualche modo ad *utilizzarlo* mediante il rimando all'esperienza antepredicativa, invitandoci poi ad osservare come le stesse nozioni cambino, passando da un piano antepredicativo ad un piano predicativo. Subendo in genere un impoverimento contenutistico:

⁵ L'idea di una esperienza pura non contaminata da riferimenti linguistici è stata criticata dal filosofo francese Derrida. Si veda in particolare JACQUES DERRIDA, *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 209-232. Scrive infatti Derrida: «L'intreccio (*Verwebung*) del linguaggio, di ciò che nel linguaggio è puramente linguaggio, e degli altri fili dell'esperienza, costituisce un tessuto. La parola *Verwebung* rinvia a tale zona metaforica: gli "strati" vengono "tessuti", il loro garbuglio è tale che non si può discernere la trama e l'ordito. Se lo strato del logos fosse semplicemente fondato, lo si potrebbe asportare e far apparire sotto di esso lo strato soggiacente degli atti e dei contenuti non-espressivi. Ma poiché questa sovra-struttura retroagisce, in modo essenziale e decisivo, sull'*Unterschicht*, si è obbligati, fin dall'inizio della descrizione, ad associare alla metafora geologica una metafora propriamente testuale [...]. Questa tessitura è tanto più inestricabile per il fatto che essa è tutta significante: i fili non-espressivi non sono senza significato.[...] Davanti a questa tessitura inestricabile, davanti a questo intreccio (*Verflechtung*) che sembra sfidare l'analisi, il fenomenologo non si scoraggia. La sua pazienza e la sua minuzia devono, in via di diritto, trovare il bandolo della matassa», (J. DERRIDA, *Margini della filosofia*, cit., pp. 215-216).

⁶ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 140.

HUSSERL E WITTGENSTEIN A CONFRONTO

Da qualsiasi punto di vista consideriamo la cosa, risulta che qualsiasi essente che valga in quanto realmente essente per me e per qualsiasi altro soggetto pensabile, è in una correlazione e, per una necessità essenziale, è indice della sua molteplicità sistematica. Ogni essente è indice di una generalità ideale dei modi sperimentali reali e possibili di datità; ogni sua apparizione è un essente, per cui ogni esperienza concretamente reale è un decorso uniforme di modi di datità che continuamente riempie l'intenzione esperiente e che si realizza a partire da questa molteplicità totale⁷.

Anche in Wittgenstein interviene una differenza di livelli nella costruzione dei concetti linguistici analoga a quella che Husserl fa valere nella *Krisis*; una differenza che può essere espressa dalla coppia concettuale *sapere-certezza*. Ammettere questa differenza implica accettare una *stratificazione dei giochi linguistici*, che dalle forme complesse del sapere ci riconduca alle certezze non passibili di revisione (proprio come la *Lebenswelt*), che guidano il nostro agire quotidiano, che fungono da *misura* di ogni nostro possibile giudizio sul mondo:

«So o credo soltanto...» si potrebbe anche esprimere così: Che dire se sembrasse che venga fuori che quello che finora non mi è sembrato accessibile al dubbio era un'assunzione falsa? Qui reagirei come quando una credenza si è dimostrata falsa, oppure la cosa sembrerebbe sconvolgere il suolo sul quale fondo il mio giudizio? Ma qui, naturalmente, non voglio una profezia. Direi semplicemente: «Non ci avevo mai pensato!» – o dovrei rifiutarmi di rivedere il mio giudizio, perché una «revisione» di questo genere equivarrebbe a un annientamento di tutti i miei regoli⁸.

Nonostante la varietà dei giochi linguistici, dipendenti da forme di vita e di cultura differenti, esiste tuttavia per Wittgenstein una *limitazione dal basso* degli stessi dovuta al loro radicarsi nei tratti comuni ed elementari della prassi umana. Sia nella nozione di *Lebenswelt* sia nelle pagine wittgensteiniane di *Sulla certezza* si farebbe avanti la tesi che il mondo della vita non può essere considerato una teoria falsa concernente il mondo stesso, destinata con il tempo ad essere soppiantata dal pensiero scientifico, ma al contrario, rappresenta quel nucleo di certezze invarianti che fungono da fondamento di giochi linguistici più complessi ed articolati. Si tratta di un concetto di mondo cui ascrivere un rigore scientifico di *ordine diverso* da quello fatto valere dalla scienza ordinaria; un'istanza dunque antiplatonica comune ad entrambi i pensatori. Condividere questa istanza significa, in ultima analisi, ripercorrere la dimensione intuitiva che sorregge le pratiche quotidiane di vita: a Socrate che invita i suoi interlocutori a tralasciare le determinatezze intuitive del concetto si oppone il consiglio di non pensare affatto, ma di *guardare* l'intreccio di somiglianze (le «*somiglianze di famiglia*» di Wittgenstein) che sorreggono i nostri giochi linguistici.

Annotate le consonanze tra i due pensatori, è tuttavia importante ancora una volta sottolinearne le differenze. Differenze di *stile filosofico*: Husserl infatti ci parla della *Lebenswelt* nella sua funzione trascendentale con un linguaggio carico di risonanze teoretiche, proponendoci, in ultima analisi, una genesi fenomenologica delle forme concettuali dell'esperienza. Per il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, invece, la possibilità di apprendere un gioco linguistico passa necessariamente attraverso il rimando al terreno degli *esempi*. Del resto, anche la nozione di *invarianza* del mondo della vita deve essere precisata nel confronto qui tentato tra Husserl e Wittgenstein: per il primo infatti non è pensabile che il terreno

⁷ *Ivi*, p. 193.

⁸ L. WITTGENSTEIN, *Della certezza*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 79-80.

GIORGIO RIZZO

fondazionale del mondo della vita possa essere soggetto a revisionismi o correzioni da parte della scienza; mentre per il secondo una posizione come questa apparirebbe troppo forte⁹. Ma le differenze non sono solo di stile, ma anche di natura teoretica. Per Husserl infatti il sistema delle certezze del mondo della vita è acquisito *apoditticamente* sul terreno della soggettività dischiuso dall'*epochè*: è cioè un dato cui si accede *direttamente*, che non può essere messo in questione. Per Wittgenstein, al contrario, il cammino – che si mantiene sul piano del linguaggio – da percorrere fino al «ritrovamento» di uno sfondo di certezze da cui i giochi linguistici prendano avvio, non è puntellato da alcuna evidenza apodittica o da alcuna garanzia trascendentale.

Un altro modo per misurare il grado di compatibilità tra il percorso teorico di Husserl e quello di Wittgenstein è quello di «interrogarli» su un problema che sta a cuore ad entrambi: lo *scetticismo*. Per il fenomenologo, lo scetticismo è il volto nascosto dell'*obiettivismo*, che *riduce* l'esperienza ad un gioco, cui noi non partecipiamo, di immagini (*Bilder*) che si succedono secondo processi causali; il fenomenologo così oppone a questa tesi l'idea che gli oggetti (cose, eventi, persone) siano sempre *oggetti esperiti* dotati di un *indice di senso*¹⁰. Per Wittgenstein, invece, lo scetticismo è una *mossa insensata*, perché, quando pretende di avanzare un dubbio universale sulla verità delle proposizioni, mina alla base la sensatezza dello stesso dubbio¹¹. Ma la consonanza è qui allo stesso tempo la differenza. Se per Husserl, per esempio, un deittico come *questo* significa che qualcosa c'è e non può essere messo in dubbio, perché il criterio di esistenza degli oggetti è l'esperienza stessa nella sua strutturazione fenomenologica, per Wittgenstein l'uso di *questo* è dettato dalle regole di un gioco linguistico, che ci insegna a *saper usare* in circostanze determinate parole che attestano l'esistenza di qualcosa. Con questo contributo ci si prefigge non solo di operare un confronto tra Husserl e Wittgenstein, ma anche di adottare un approccio metodico che *sposti*, evitandone alcune

⁹ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni sulla libertà del volere*, Torino, Einaudi, 2006. Scrive Wittgenstein: «Quel che volevo sostenere era che queste asserzioni non sono asserzioni scientifiche, non sono corrette dall'esperienza. Queste asserzioni non sono affatto usate come asserzioni scientifiche; nessuna scoperta scientifica avrebbe una conseguenza su una tale asserzione. Questo non è del tutto vero. Ciò che intendo è: non potremmo dire adesso: «Se scoprono questo e quest'altro, allora dirò che sono libero». Questo non è dire che le scoperte scientifiche non avranno influenza su asserzioni di questo tipo» (*ivi*, p.74). La convinzione del filosofo austriaco che il rapporto tra esperienza e realtà sia circolare è ancora più sottolineata in alcuni paragrafi contenuti nel saggio dal titolo *Zettel*. Il paragrafo 352 dice: «Do I want to say, then, that certain facts are favourable to the formation of certain concepts; or again unfavourable? And does experience teach us this? It is a fact of experience that human beings alter their concepts, exchange them for others when they learn new facts; when in this way what was formerly important to them becomes unimportant, and vice versa. (It is discovered e.g. that what formerly counted as a difference in kind, is really only a difference in degree)». Il paragrafo 357 si apre con le seguenti parole: «We have a colour system as we have a number system. Do the systems reside in our nature or in the nature of things? How are we to put it? Not in the nature of numbers or colours». Mentre il paragrafo 358 è ancora più esplicito sul rapporto intrecciato tra realtà, linguaggio e convenzionalità: «Then is there something arbitrary about this system? Yes and no. It is akin both to what is arbitrary and to what is non arbitrary», (L. WITTGENSTEIN, *Zettel*, Oxford, Blackwell, 1967).

¹⁰ L'insensatezza di ogni posizione scettica investe, per Husserl, anche il campo della ragione pratica. Sul terreno etico infatti non si fanno affermazioni, ma si avanzano richieste: di conseguenza lo scetticismo etico non ci può condurre ad una contraddizione in senso proprio, ma solo ad un controsenso pratico. Se si rifiuta il carattere razionale di ogni regola, si condanna alla irrazionalità anche l'atto del rifiuto stesso, minando così le basi di ogni decisione pratica. La confutazione dell'istanza scettica a livello di ragione pratica si pone come l'indice di una forte analogia tra logica ed etica. Cfr. E. HUSSERL, *Lineamenti di etica formale*, Firenze, Le Lettere, 2002; in particolare pp. 40-54.

¹¹ Ogni nostra prassi di vita è per Wittgenstein fondata sulla certezza. Scrive Wittgenstein: «Si può dire: il dubbio non può essere una componente necessaria del gioco, senza la quale esso è manifestamente incompleto e scorretto. Perché nel tuo gioco ci sono criteri per la giustificazione di un dubbio esattamente come criteri per il suo opposto. E così il gioco che include il dubbio è semplicemente più complicato di uno che non lo include», (L. WITTGENSTEIN, *Causa ed effetto*, Torino, Einaudi, 2006, p.15). Ed ancora: «La forma primitiva del gioco linguistico è la certezza, non l'incertezza. Perché l'incertezza non potrebbe portare all'azione», (*ivi*, p. 24).

HUSSELER E WITTGENSTEIN A CONFRONTO

aporie, il piano fenomenologico su quello pratico-linguistico: che è come dire mettere tra parentesi la *piega fondazionale e introspettiva* della fenomenologia, ancorandola alla *logica degli esempi*¹². Il nesso che lega un gioco linguistico, cioè il contesto interpretativo, ad una immagine, ad un oggetto o ad un evento deve poter essere letto in entrambi i sensi: certamente l'*interpretazione*, fornitaci dalla prassi linguistica ha un suo ruolo, ma anche la *configurazione sensibile* dell'oggetto o dell'evento non può essergli associata in modo casuale: ogni gioco linguistico deve poter *far presa* (adattarsi) sul contenuto sensibile dell'oggetto, sulle sue forme o proprietà (colori, sapori, ecc.). Quando un pittore dipinge un ritratto, l'espressività di questo ritratto deve poter essere compresa anche indipendentemente dal contesto (socio-culturale) in cui è interpretata; c'è, per così, dire un rapporto essenziale (per esprimerci in termini fenomenologici) che lega per esempio l'apprensione di un volto al volto stesso, alla sua particolare configurazione, oltre ogni casualità o arbitrarietà interpretativa. Del resto, di questo rapporto complesso *a due sensi* tra normatività o prassi linguistica e ciò che funge da esempio della stessa, cioè il suo contenuto sensibile, Wittgenstein è ben conscio, così come attestato da paragrafi presenti proprio nelle *Ricerche filosofiche*:

Si può dire: «In questo volto leggo la pusillanimità», ma in ogni caso la pusillanimità non mi sembra semplicemente associata al volto, legata ad esso dall'esterno; ma il timore vive sui tratti del volto. Se i suoi tratti cambiassero un poco, potremmo parlare di un corrispondente cambiamento del timore. Se ci chiedessero: «Puoi immaginare questo volto anche come l'espressione del coraggio?» – non sapremmo, per così dire, in qual modo collocare il coraggio in questi tratti. Allora forse dico: «Io non so che cosa voglia dire, se questo volto è un volto coraggioso». Ma che aspetto ha la risposta a una domanda siffatta? Forse si dice: «Sì; ora lo capisco; il volto è, per così dire, indifferente di fronte al mondo esterno». Così siamo penetrati nel volto e vi abbiamo scorto il coraggio. Ora, potrei dire, il coraggio si adatta di nuovo al volto. Ma che cosa si adatta qui, a che cosa?¹³

Oppure, a convalida del fatto che un gioco linguistico deve adattarsi strutturalmente al contenuto sensibile (all'esempio) di cui funge da paradigma, scrive Wittgenstein:

«L'immagine mi dice se stessa» – vorrei dire. Vale a dire, ciò che essa mi dice consiste nella sua propria struttura, nelle sue forme e colori. (Che significato avrebbe il dire: «Il tema musicale mi dice se stesso?»)¹⁴.

Quando un'immagine, un volto, acquista un nuovo senso in virtù di un commento verbale che me lo interpreta, io devo poter *riuscire a vedere* quella immagine così *come* mi si dice di vederla. Cioè, non entra in gioco solo un diverso paradigma interpretativo, ma anche una trasformazione dell'immagine stessa. Per esempio, mi si dice di concentrarmi su certi particolari dell'immagine per coglierne determinati rapporti che mi inducono a cambiare il senso di quella. Il gioco linguistico deve adattarsi alla *determinatezza sensibile*

¹² Cfr. PAOLO SPINICCI, *Il mondo della vita e il problema della certezza*, Milano, CUEM, 2006, pp. 319 sgg. Cfr. anche ERNST TUGENDHAT, *Introduzione alla filosofia analitica*, Genova, Marietti, 1989; in particolare nella lezione sesta, Tugendhat, rifiutando l'impostazione introspettiva della fenomenologia, dimostra la superiorità metodologica dell'analisi del linguaggio: «Come si possono analizzare i modi della coscienza? Si potrebbe pensare: con l'introspezione, con l'intuizione interna. Ma la coscienza è qualcosa che si può trovare interiormente? Esiste in generale un'intuizione interna, un'osservazione interna? Vi chiedo di tentare seriamente di intuire la vostra interiorità. Non si vede subito che è un'idea priva di senso?», (ivi, p. 78).

¹³ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 190.

¹⁴ *Ivi*, p. 187.

GIORGIO RIZZO

di ciò che è inteso. Io devo poter vedere in quella immagine, in quel volto l'espressione che mi si dice gli si attaglia. Da quanto detto si capisce l'importanza della nozione wittgensteiniana di «aspetto» (*Aspekt*) per la comprensione del rapporto tra esempio paradigmatico e gioco¹⁵. La forma del gioco linguistico deve integrarsi così con il sistema delle nostre certezze, con le forme del nostro agire e del nostro percepire. L'importanza qui di far valere il metodo fenomenologico sta nella sua capacità di fornirci quelle invarianze della *Lebenswelt* cui fissare come unità di misura tutti i nostri giochi linguistici.

Ora, in un contesto più propriamente analitico ci si potrebbe chiedere se la proposta qui fatta di ancorare la grammatica dei nostri giochi linguistici al mondo della nostra esperienza più elementare, quella che Husserl chiama antepredicativa, sia più che fondata in qualche modo plausibile. Ricorrendo al metodo degli esempi, si cercherà di mostrare un gioco linguistico fondato, per così dire, su contesti intuitivi e che funga da esempio paradigmatico. Come definire la materia? Oppure, meglio ancora la materialità di qualcosa? Possiamo avere dinanzi a noi esempi differenti della materialità di un oggetto: una pietra, del liquido, una piuma, o un gas; ma siamo tutti inclini a preferire il primo esempio. Perché? Perché la nostra «idea» elementare di materialità si sposa con alcuni predicati, che difficilmente attribuiremmo agli altri esempi. *Peso, rigidità, resistenza, opacità, permanenza della forma*, sono proprietà che noi intuitivamente attribuiamo a ciò che caratterizza la materialità di un oggetto. Esse sono per così dire le forme primitive (*Urformen*) a partire dalle quali noi intessiamo i nostri giochi linguistici più complessi. Si pensi alle tante *metafore* costruite proprio a partire da queste fondamentali determinazioni della materialità: all'ingegno (leggerezza) di contro alla ottusità (pesantezza); all'oblio (l'acqua che scorre) di contro alla fermezza o alla presenza (la roccia)¹⁶.

Un confronto tuttavia tra Husserl e Wittgenstein incentrato sulla nozione di *gioco linguistico*, non può essere portato fruttuosamente a termine, se non si chiarisce fino in fondo la valenza semantica della nozione qui in gioco. È importante sottolineare come in relazione alla nozione di *Sprachspiel* possano essere distinte due interpretazioni differenti, di cui l'interpretazione più diffusa e tradizionale è quella secondo cui la nozione di gioco linguistico è incentrata per così dire solo sugli *aspetti non semantici* dello stesso, cioè sulla relazione *orizzontale* tra atti linguistici e i loro usi in contesti diversi. Da qui l'*ineffabilità* semantica, cioè l'impossibilità per un gioco linguistico d'istituire un *link* tra linguaggio e realtà. Per Jaakko e Merrill Hintikka tuttavia questa interpretazione soggiace ad una *illusione ottica*:

What we are arguing for in this book is an interpretation of Wittgenstein's later philosophy of language which is almost diametrically opposed to what we have labelled the received view. Far from trying to get rid of vertical links between language and reality, the later Wittgenstein emphasized them¹⁷.

Del resto, quando Wittgenstein insiste sul fatto che il significato di una espressione è il suo «uso», non vuole con ciò dire che la dimensione da tener presente sia solo quella della interrelazione tra atti

¹⁵ Cfr. sulla nozione di «aspetto» il paragrafo 536 delle *Ricerche filosofiche*.

¹⁶ Cfr. su questo punto P. SPINICCI, *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, Milano, CUEM, 2006, pp. 325-333.

¹⁷ MERRILL B. HINTIKKA, JAAKKO HINTIKKA, *Investigating Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 214.

HUSSERL E WITTGENSTEIN A CONFRONTO

linguistici e i loro contesti di riferimento. Il filosofo austriaco infatti ci fornisce due sensi differenti della parola tedesca *Gebrauch*: da un certo punto di vista, essa allude all'idea di «abitudine» (*customary*); da un altro punto di vista, essa rimanda a qualcosa che *deve essere utilizzato* o messo in uso. Quest'ultimo senso si inferisce dall'uso che Wittgenstein fa spesso della parola *Gebrauchsanweisung*, in cui si riflette la sua famosa analogia tra le parole e gli strumenti¹⁸. L'uso frequente di parole come *Verwendung* o *Anwendung* (applicazione) suggerisce che l'attenzione di Wittgenstein è diretta sempre al legame tra linguaggio e realtà. A che cosa attribuire allora questa insistenza sul livello orizzontale del gioco linguistico? Probabilmente all'idea che il gioco linguistico sia per eccellenza quello rappresentato dai proferimenti verbali, per i quali le interrelazioni non semantiche sono essenziali. Gli Hintikka chiamano questa «fallacy of verbal language-games». Ma questa non è l'ultima parola di Wittgenstein per il quale:

Qui la parola «giuoco linguistico» è destinata a mettere in evidenza il fatto che il parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita¹⁹.

Per Wittgenstein, dunque, il linguaggio verbale è solo la parte di uno *spazio logico* più esteso che include anche azioni. È proprio nelle *Ricerche filosofiche* che Wittgenstein approfondisce l'idea della non essenzialità del linguaggio verbale o, per meglio dire, della non priorità di quella parte del linguaggio che asserisce un legame tra parola e realtà. Scrivono gli Hintikka:

That Wittgenstein extended his attention over and above the purely descriptive uses of language is taken to show that he lost interest in the language-world links whose role is seen most clearly in descriptive uses of language. This leads to the view that Wittgenstein in effect rejected the whole idea of descriptive (truth-conditional) meaning. This step is fallacious²⁰.

Secondo Wittgenstein è importante fare una distinzione essenziale tra *giochi primari* e *giochi secondari* (terminologia questa non adottata da Wittgenstein). E proprio in analogia con la nozione di *Lebenswelt*, per Wittgenstein il primo tipo di gioco è «incorreggibile». Vediamo perché. Un gioco primario crea in modo immediato un *link* tra mondo e linguaggio, se volessimo cambiarlo, dovremmo appellarci ad un altro gioco linguistico, ma allora il primo non sarebbe più primario. Giochi primari sono quelli per esempio *fisiognomici*: in un gioco fisiognomico non si può separare *de jure* l'espressione verbale da quella comportamentale o un'espressione (per esempio di dolore) dalla sua manifestazione naturale. Certo, *de facto*, ciò è possibile, ma allora entriamo in un altro gioco linguistico, secondario (quello per esempio del simulare); ed il confronto con il primo non è epistemico (evidenza), ma logico-grammaticale. Alcune evidenze testuali:

«Il gioco non può cominciare col dubbio». – Si dovrebbe dire: il gioco non *comincia* col dubbio. O anche: quel «può» ha la stessa giustificazione che ha nella proposizione: «il traffico stradale non può cominciare col dubbio da parte di tutti se debbono andare in questa o quella direzione»; vale a dire, quel che ci sarebbe in tal caso non sarebbe ciò che

¹⁸ Cfr. su questo punto L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 15.

¹⁹ *Ivi*, p.21.

²⁰ M. B. HINTIKKA, J. HINTIKKA, *Investigating Wittgenstein*, cit., p.221.

GIORGIO RIZZO

chiamiamo «traffico», e quell'oscillazione non la chiameremmo «dubbio»²¹.

Sulla differenza tra gioco primario e secondario:

Prima dev'esserci una solida, dura pietra da costruzione, con i mattoni che sono posati rozzamente l'uno sull'altro. Poi è certamente importante che la pietra si possa sgrossare, che essa non sia troppo dura²².

Ancora sulla importanza di giochi linguistici fondati su prassi di vita solide:

Voglio dire: è caratteristico del nostro linguaggio che esso cresca su un terreno di solide forme di vita, di azioni regolari. La sua funzione è determinata prima di tutto dall'azione che esso accompagna. Abbiamo un'idea proprio di quali forme di vita siano primitive e di quali si siano potute formare soltanto a partire da queste. Noi crediamo che l'aratro più semplice sia venuto prima di quello complicato. La forma semplice (e questa è la forma originaria) del gioco di causa ed effetto è la determinazione della causa, non il dubbio²³.

L'interpretazione degli scritti di Wittgenstein, certo, si presta a più letture: nell'opera pubblicata postuma *Osservazioni sui colori* sembra quasi che l'aspetto convenzionale sia prevalente rispetto a quello per così dire fenomenologico. Si prenda per esempio il caso del cieco che può giocare un gioco linguistico basato sui colori, fondandolo su un comportamento pubblico analogo a quello di chi vede²⁴. Ma ciò è fuorviante! Se si tratta infatti del ruolo semantico e grammaticale di un'espressione contenente termini di colore, allora *l'esperienza privata* del colore è inessenziale. Si usa per esempio un campione di colore per significare la parola «rosso». Ma nella stessa opera Wittgenstein sostiene che bisogna trattare i colori analogamente alle *sensazioni*. Allora qual è qui la difficoltà? Wittgenstein riconosce l'importanza anche delle sensazioni di colore, ma una cosa è studiare il modo in cui parliamo dei colori, un'altra è invece parlare delle esperienze di colore. Perché l'analogia con le sensazioni? Perché per Wittgenstein non si può porre un cuneo tra l'uso fenomenalistico e quello fenomenologico esperienziale dell'uso delle parole di colore. Anche qui un'analogia con Husserl, che afferma che solo *astrattamente* si danno predatità passive pure. Infatti, non vediamo la sensazione di colore, ma la cosa colorata. Allo stesso modo il campo visivo per Wittgenstein è popolato non di macchie, ma di oggetti. Scrive Husserl in *Esperienza e giudizio*:

Prendiamo il campo delle predatità passive nella sua originarietà, producibile certo solo astrattamente; facciamo cioè astrazione da tutte le qualificazioni di notorietà, familiarità in cui ciò che ci affetta sussiste per noi come dato precedentemente, ossia sul fondamento di esperienze anteriori.[...] Ora, un campo sensoriale, unità articolata di datità sensibili, come sono i colori, non può essere dato immediatamente come oggetto di esperienza, nella quale i colori sono sempre «colti» come colori di cose concrete, colori di una superficie, «macchie» d'un oggetto ecc.; anche in quel caso è tuttavia sempre possibile il rivolgersi astrattivo dello sguardo per cui noi facciamo oggetto lo strato appercettivo inferiore²⁵.

Dal punto di vista fenomenologico, la necessità di adeguare la nostra prassi linguistica alle inderogabili

²¹ L. WITGENSTEIN, *Causa ed effetto*, cit., p.15.

²² *Ivi*, p.24.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cfr. L. WITGENSTEIN, *Osservazioni sui colori*, Torino, Einaudi, 1981, p. 54.

²⁵ E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, Milano, Bompiani, 1995, p. 66.

HUSSERL E WITTGENSTEIN A CONFRONTO

evidenze e costrizioni delle cose, è corroborata dagli studi di Husserl sulla *costituzione* della cosa; studi che si fondano sull'analisi delle *sintesi passive* e che risalgono agli anni di insegnamento di Freiburg tra il 1920 ed il 1926. Queste ricerche porteranno ad una sconfessione di un approccio sensistico, empiristico o fenomenalistico al problema degli oggetti della realtà. Noi non vediamo sensazioni, ma cose; e la costituzione della cosa o dell'oggetto si rivela un processo, per così dire, aperto, anche se predelineato da orizzonti di possibilità pratico-teoriche, in cui forse prevale un *primato del pratico* così come espresso dalla forma fondamentale di ogni possibilità di riempimento: l'io posso (*Ich kann*)²⁶. La formulazione fenomenologico-trascendentale della *legge di associazione* consente ad Husserl di confutare ogni interpretazione atomistica dei dati dei sensi: i dati appaiono sempre correlati ad altri dati secondo leggi di omogeneità od eterogeneità. Per i colori si tratta, per esempio, di *Steigerungsreihen*, di serie continue che consentono il passaggio da una specie di colore ad un'altra. È sorprendente notare come anche Wittgenstein, in un contesto culturale e filosofico differente da quello di Husserl, sia approdato, per così dire, a un approccio fenomenologico o quasi-fenomenologico alle cose²⁷. Che cosa intenda per fenomenologia Wittgenstein, è oggetto di discussione da decenni. Certamente nella fase del *Tractatus* la descrizione logica dei fenomeni è affidata ad un simbolismo trasparente. Ma autori come Spiegelberg²⁸ fanno notare come molte problematiche care al filosofo austriaco siano imparentate, nel modo d'analisi, a questioni di pertinenza fenomenologica.

Fatte queste riserve, si può dire che per il Wittgenstein più maturo un'analisi del linguaggio quotidiano deve poter puntare alle essenze, alle possibilità pure, in contrapposizione ad un approccio scientifico che è volto al fattuale, all'empirico, al contingente. La fenomenologia, allora, in questa prospettiva, riguarda il *sensu* e non la verità, cioè indaga su ciò che dà senso al dire, che, a sua volta, è individuato dalla *grammatica*, ossia dalle regole necessarie affinché sia possibile la descrizione delle esperienze che prendiamo in esame. Ciò di cui abbiamo bisogno è di evitare confusioni di piano: quando parliamo di oggetti, il più delle volte adottiamo un linguaggio fenomenologico e non meramente fenomenalistico. Quest'ultimo infatti si interessa dello spazio visivo, tattile, uditivo prima che ogni predicazione sia stata attivata. Partiamo allora dal colore, di cui Wittgenstein si interessa nella sua ultima ricerca: come ricavare le regole in base alle quali siamo in grado di descrivere le nostre esperienze di colore? Wittgenstein introduce l'*ottaedro* come *modello*

²⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Torino, Einaudi, 1965, pp. 261-262.

²⁷ Secondo John M. Hems l'affinità tra Husserl e Wittgenstein risiederebbe nell'intento descrittivo del loro approccio filosofico e nel parallelismo del loro percorso di pensiero: che dalla ricerca di un linguaggio logico ideale si muove, in Husserl, verso la *Lebenswelt* mentre, in Wittgenstein, verso il linguaggio comune. Scrive Hems: «Language is to be accepted for what it is, and the philosopher's task is not to alter it but describe it. "Philosophy simply puts everything before us, and neither explains nor deduces anything", says Wittgenstein, and similarly for Husserl the philosophical task with regard to language is purely descriptive. The philosopher is to describe, not decide, what is meaningful», (JOHN M. HEMS, *Husserl and/or Wittgenstein*, in Harold A. Durfee (edited by), *Analytic Philosophy and Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p.56. Se si tiene conto poi del saggio di MANFRED SOMMER, *Husserl und der fruehe Positivismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985), si può arguire che un contesto culturale comune ad Husserl, così come a Wittgenstein, è quello rappresentato dal positivismo di inizio Novecento, ed in particolare dalla filosofia della fisica di Mach. Scrive Sommer: «Nun gibt es zwischen der Phaenomenologie Husserls und dem fruehen Positivismus eine Anzahl von Gemeinsamkeiten, die begreiflich machen, wie Husserl dazu kommen konnte, seine Philosophie (wenigstens auch) als Ueberbietung der positivistischen zu begreifen. – Da ist, erstens, die Sehnsucht nach einer neuen Unmittelbarkeit, das Streben nach lebendiger Naeh zu den Sachen selbst. Was aber den Blick auf die Sachen verstellt, sind die Theorien ueber sie», (*ivi*, p.11).

²⁸ Cfr. HANS SPIEGELBERG, *The Puzzle of Ludwig Wittgenstein's Phaenomenologie*, «American Philosophical Quarterly», 5, 1968.

GIORGIO RIZZO

schematico, che ci consente di descrivere le esperienze di colore con le loro connessioni e leggi essenziali²⁹. L'ottaedro ha i colori primari ai vertici. Qui non siamo nel campo della psicologia, ma in quello della grammatica o della fenomenologia. Questo modello ci consente di definire le relazioni tra colori in un certo senso *a priori*, senza ricorrere a osservazioni sperimentali. Imparare la grammatica del colore dunque significa essere in grado di usare il linguaggio dei termini di colore. Quando, per esempio, un bambino impara che rosso, verde, grigio sono colori, non apprende nulla di nuovo, se non il fatto di essere capace di capire il significato di una variabile in frasi come «quel quadro ha bei colori». La rappresentazione dell'ottaedro allora rende visibili (*uebersichtlich*) le regole della grammatica del colore:

L'ottaedro dei colori è grammatica; dice, infatti, che potremmo parlare di un blu che tende al rosso (*roetliches Blau*), ma non di un verde che tende al rosso (*roetliches Gruen*)³⁰.

In ultima analisi è come se Wittgenstein qui si avvallesse di sintesi *a priori*, di variazioni eidetiche per fornirci il quadro concettuale che fonda la grammatica dei colori³¹. Del resto, ci si può appellare ad alcune citazioni delle *Osservazioni* per avvalorare la nostra ipotesi:

E non devo ammettere che certe proposizioni siano spesso usate ai limiti tra logica ed empiria, cosicché il loro senso venga a trovarsi ora al di qua e ora al di là di questo confine, ed esse ora siano l'espressione di una norma, ora possano venir trattate come espressione dell'esperienza³².

Sembra che esistano proposizioni che hanno il carattere di proposizioni empiriche, ma la cui verità è per me inattaccabile. In altre parole, se suppongo che siano false, devo necessariamente non fidarmi più di nessuno dei miei giudizi³³.

Ma che proposizione è mai questa: che la mescolanza con il bianco toglie al colore ciò che in esso vi è di colorato? Così come l'intendo io non può essere una proposizione della fisica. Qui la tentazione di credere a una fenomenologia, a una cosa che sta a mezzo tra la scienza e la logica, è molto grande³⁴.

Nonostante le difficoltà interpretative, sembra assodato che quando Wittgenstein pensa ad un sistema di descrizione (come quello dei colori), si riferisce a qualcosa di non *giustificabile* o *derivabile* in termini empirici; a qualcosa che non può essere fondato o descritto, se non escludendo alcune combinazioni di segni. Scrive Marie McGinn:

²⁹ Cfr. su questo punto L. BERTOLINI, *Il colore delle cose. La grammatica del concetto in Husserl e Wittgenstein*, Milano, Guerini e Associati, 2002, pp. 88-96.

³⁰ L. WITTGENSTEIN, *Osservazioni filosofiche*, Torino, Einaudi, 1981, p. 5.

³¹ Si tenga presente che costruire un sistema di proposizioni in grado di dare una descrizione completa del mondo dei colori comporta difficoltà non di poco conto; innanzitutto quella di definire lo statuto epistemologico del sistema stesso: analitico, sintetico o addirittura sintetico *a priori*? In una discussione, Moritz Schlick chiede a Wittgenstein: «Lei dice che i colori costituiscono un sistema. Intende qualcosa di logico o di empirico? Che dire per esempio se un tale fosse rinchiuso per tutta la sua vita in una camera rossa e fosse capace solo di vedere il rosso? O se l'intero campo visivo di qualcuno fosse uniformemente rosso? Potrebbe allora dire a se stesso: vedo solo rosso ma ci devono essere anche altri colori?», (FRIEDRICH WAISMANN, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da Friedrich Waismann*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. 52-53).

³² L. WITTGENSTEIN, *Osservazioni sui colori*, cit., p. 33.

³³ *Ivi*, p. 111.

³⁴ *Ivi*, p. 25.

HUSSERL E WITTGENSTEIN A CONFRONTO

By the time of the remarks collected in *Remarks on Colour*, this system is not only revealed as subtle and complex, but as having ramifications arising through the application of colour concepts to the natural world. However, Wittgenstein remains committed to the fundamental idea that the system is in some sense prior to the application of colour language in empirical propositions. The system is not, therefore, derivable from, or justifiable by reference to, facts about colour: all such facts presuppose, and cannot ground, the system. To adapt a remark from the *Notebooks*, whatever we say about colour could be otherwise. The grammar of colour, as this is made manifest in the limits of possible description, is neither justified nor justifiable. The question of justification makes no sense; the grammar of colour concepts is a matter of form, not of content³⁵.

In questo breve saggio si è parlato di comunanza di problemi, se non proprio di assonanza tra Husserl e Wittgenstein. Vale la pena, in conclusione, soffermarsi ancora sulle differenze. Tra queste di una certa importanza è forse quella che Paul Ricoeur annovera in un capitolo, già menzionato sopra, dedicato espressamente a Husserl ed a Wittgenstein, del suo saggio dal titolo *Filosofia e linguaggio*; saggio in cui egli critica il concetto *adialettico* di «uso» (fatto valere da Wittgenstein), che esclude la dimensione *riduttiva*, *epocale* del linguaggio o del segno, il suo distanziamento dal reale e dalla vita, attraverso cui il linguaggio, nel suo valore simbolico, nasce. Il linguaggio di Wittgenstein non saprebbe mediare tra *Logos* e *Bios*³⁶. O quella fatta valere da Habermas, in un saggio breve dal titolo «Gioco linguistico, intenzione e significato», per il quale il gioco linguistico di Wittgenstein sarebbe improntato come modello ai giochi strategici (scacchi, poker), per i quali le regole di costituzione del gioco sono *esterne* e non incidono sulla vita dei giocatori. Esse poi non sono oggetto di revisione possibile, cioè mancano di un aspetto *metacomunicativo*. Ed infine sono indipendenti da *vincoli esterni*, a differenza dei giochi, che fondano la nostra grammatica dell'esperienza, anticipandola: se nel pesare un oggetto, questo cambiasse volume continuamente, allora la nostra grammatica del pesare, del paragonare pesi, sarebbe differente. Vi sono cioè vincoli di natura. Mancherebbe poi ancora una riflessione sull'*aspetto cognitivo* del linguaggio, sul suo rapporto con il mondo, mentre prevale l'aspetto interattivo.

(a) I giochi strategici sono esterni ai soggetti giocanti, mentre un linguaggio penetra la struttura della personalità del parlante stesso. Siccome i giochi sono fissati in modo meramente convenzionale, le regole del gioco restano sottratte alla discussione per la durata del gioco; durante il gioco non possono essere al contempo tema del gioco.[...]. La loro struttura della personalità rientra sì nelle condizioni-quadro del gioco, ma non nelle variabili che cambiano di valore nel corso del gioco. Altro è ciò che avviene con la grammatica dei giochi linguistici e con la competenza comunicativa dei parlanti. Entrambi sono presi in un processo formativo durante la comunicazione linguistica.[...] (b) Egli non considera nemmeno l'altra circostanza: che la grammatica del linguaggio non può costituire significati in modo altrettanto indipendente da vincoli esterni, come avviene per l'introduzione convenzionale di regole dei giochi. Cioè anche la grammatica di un gioco linguistico non può venire confutata da enunciati empirici. Essa non dipende

³⁵ M. MCGINN, *Wittgenstein on colour: from logic to grammar*, in A. COLLIVA, E. PICARDI, *Wittgenstein today*, Padova, Il Poligrafo, 2004, pp. 118-119.

³⁶ Scrive infatti Ricoeur: «Il pensiero può trasformare tutte le attività umane, tutte le nostre forme di vita, in attività significative proprio perché esso non appartiene alla vita ed è piuttosto – secondo quanto dicevano gli stoici – un ente “incorporeo”, un *lecton*. Se la prima tendenza del linguaggio, però, è un movimento centrifugo rispetto alla vita e alle sue attività, lo stesso concetto di uso del linguaggio diviene problematico: non è più sufficiente osservare, diventa necessario pensare. Noi siamo sempre già separati dalla vita a opera della specifica funzione del segno, non la viviamo più ma possiamo semplicemente designarla; significando la vita ne siamo indefinitamente allontanati nei molteplici processi dell'interpretazione», (P. RICOEUR, *Husserl e Wittgenstein sul linguaggio*, cit., p. 93).

GIORGIO RIZZO

da leggi di natura ma, potremmo dire, anticipa l'esperienza³⁷.

Non si può tuttavia non riconoscere che la nozione di gioco linguistico superi in qualche modo il *carattere monologico* del linguaggio, dovuto ad una eccessiva insistenza sul potere dell'intenzionalità. L'accordo intersoggettivo del «seguire una regola», per esempio, ci mostra i limiti di un approccio fondato esclusivamente sull'intenzionalità. Resta, però, il fatto incontrovertibile che privilegiare soltanto ed esclusivamente l'aspetto pubblico ed oggettivo del linguaggio conduce alla fine a una messa fuori campo del soggetto e della sua funzione di *Sinnggebung*.

³⁷ JÜRGEN. HABERMAS, *Gioco linguistico, intenzione e significato*, in S. Cremaschi (a cura di), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, p. 95.

Pierpaolo Ciccarelli

MARTIN HEIDEGGER: LA DISTRUZIONE DELLA DIFFERENZA ONTOLOGICA*

Il 20 dicembre 1935 Heidegger scrive a Elisabeth Blochmann: «si moltiplicano i fogli in una cartella che ha l'intestazione: Critica a "Essere e tempo"»¹. Dobbiamo ora aprire quella cartella. Dobbiamo – fuor di metafora – studiare le glosse vergate da Heidegger nel 1936² a margine dell'*Essenza del fondamento*, vale a dire, della prima pubblicazione nella quale compaiono le espressioni «distinzione di essere ed ente» e «differenza ontologica». Accade qui un nuovo mutamento di livello comunicativo: Heidegger torna a parlare direttamente della «differenza ontologica», nella forma, però, di una «critica immanente»³. Egli rilegge cioè quanto aveva scritto sette anni prima e mette esplicitamente in questione il modo in cui aveva affrontato e risolto concettualmente la questione della differenza, rivelatasi nel frattempo sempre più spinosa. Le glosse autocritiche all'*Essenza del fondamento* presentano notevoli analogie con alcuni passi dei *Contributi alla filosofia*, risalenti agli anni 1936-38. Analizzeremo primariamente le glosse, limitandoci

* Una prima versione del presente saggio è stata pubblicata in *Sentieri della differenza. Per una introduzione a Heidegger*, a cura di A. Ardovino, Roma, Nuova Editrice Universitaria, 2008. Si ringrazia l'editore per il permesso concesso relativamente alla riproduzione del testo.

¹ M. HEIDEGGER – E. BLOCHMANN, *Briefwechsel mit Elisabeth Blochmann (1918-1969)*, hrsg. v. J. Storck, Marbach a.N., Deutsche Schilergesellschaft, 1989 (tr. it. a cura di R. Brusotti, *Carteggio 1918-1969*, Genova, Il Melangolo, 1991, p. 143). In realtà, degli scritti che presumibilmente Heidegger ha raccolto nella cartella di cui parla alla Blochmann si attende ancora la pubblicazione, prevista nel vol. 82 della *Gesamtausgabe*.

² Queste annotazioni sono state rese pubbliche nel 1976, quando cioè la silloge *Segnavia (Wegmarken)*, già pubblicata da Heidegger nel 1967 e nella quale era stato raccolto il trattato *Dell'essenza del fondamento*, venne riedita, a cura di F.-W. von Herrmann, come nono volume dell'opera completa. In *Segnavia* le note a cui ci riferiamo appaiono in calce contrassegnate da lettere, e sono quindi da tenere ben distinte da quelle, contrassegnate invece da numeri, apparse già nel 1929. Le glosse non sono datate. Il curatore si limita a segnalare la data di pubblicazione dell'esemplare su cui Heidegger le ha vergate (1929). Né quanto si legge nella «Postilla del curatore», che pure lo solleva, risolve il problema della datazione (cfr. M. HEIDEGGER, *Wegmarken (1919-1961)*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, GA 9, Frankfurt a. M. 1976, pp. 485 s. [parte non tradotta nell'edizione italiana]). La datazione che ne proponiamo (1936) è dunque ipotetica. Formuliamo questa ipotesi in base a due ragioni. Le note presentano una evidente consonanza stilistica e concettuale con i *Contributi alla filosofia*, il cui manoscritto è fatto risalire dal suo curatore, ancora F.-W. von Herrmann, tra il 1936 e il 1938 (M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, GA 65, Frankfurt a. M. 1989, p. 515; ed. it. a cura di F. Volpi, *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*, Milano, Adelphi, 2007, p. 494). Alcuni passi dei *Contributi*, come vedremo di seguito, ripetono in sostanza quello che Heidegger scrive in queste glosse. Diciamo 'ripetono' perché ci appare verosimile che la stesura delle glosse all'*Essenza del fondamento* preceda i *Contributi* o, quanto meno parte di essi. Ci appare verosimile per la seconda ragione – filologicamente più stringente – che ci induce a proporre il 1936 come anno di stesura delle glosse: il fatto, cioè, che un passo dei *Contributi* fa appunto riferimento ad esse indicandone la data. Nel § 187, infatti, leggiamo: «Cfr. *Dell'essenza del fondamento*; annotazioni al riguardo 1936» (*ivi*, p. 307; p. 306).

³ L'efficace espressione «critica immanente» è usata da Heidegger, in una conferenza del 1964 intitolata *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, per designare «il tentativo, sempre rinnovato a partire dal 1930, di dare una forma più originaria alla domanda posta con *Essere e tempo*. Questo significa sottoporre l'impostazione della domanda in *Essere e tempo* ad una critica immanente. Grazie a ciò dovrà divenire chiaro in che senso la domanda critica, quale sia la cosa del pensiero (*die Sache des Denkens*) appartenga – necessariamente e sempre – al pensiero» (M. HEIDEGGER, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in *Zur Sache des Denkens [1962-1964]*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, GA 14, Frankfurt a. M. 2007, p. 61; ed. it. a cura di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Napoli, Guida, 1991, p. 168).

PIERPAOLO CICCARELLI

a riportare in nota i luoghi dei *Contributi* di analogo tenore, senza cioè dedicare a questi un commento specifico. La scelta di privilegiare le glosse rispetto a un testo più importante sotto il profilo editoriale come i *Contributi* è motivata, oltre che dalla maggior nettezza del profilo assunto in quelle dalla autocritica heideggeriana, dalla nostra ipotesi di datazione, in base alla quale le prime sono antecedenti ai secondi.

1. Incominciamo con la glossa da cui trae spunto il titolo del presente capitolo. A margine del terzo paragrafo dell'*Essenza del fondamento*, Heidegger scrive:

Nel terzo [paragrafo], l'impostazione della distruzione del primo [paragrafo], cioè della differenza ontologica; verità ontico/ontologica. Nel terzo, il passo in un ambito che costringe alla demolizione di ciò che è sin qui stato e rende necessario un completo rovesciamento⁴.

«Distruzione della differenza ontologica»: un'espressione piuttosto sorprendente, insolita, *salvo errore*, un *hapax* nell'opera heideggeriana. Si sarebbe indotti, proprio per questa ragione, a trascurarla. Non tarderemo ad accorgerci, invece, che essa dà icastica espressione a un fatto decisivo: la «differenza ontologica» appare a Heidegger un «sentiero interrotto»⁵. Cerchiamo anzitutto di capire perché la «distruzione» di quanto esposto nel primo paragrafo dell'*Essenza del fondamento* equivale ad una «distruzione della differenza ontologica». Leggiamo un'altra glossa manoscritta, posta proprio a margine del titolo del primo paragrafo:

L'impostazione della verità dell'essere (*Wahrheit des Seyns*) è qui ancora interamente compiuta nel quadro della metafisica tradizionale e in semplice e ripetitiva corrispondenza alla verità dell'ente ed al non nascondimento (*Unverborgenheit*) dell'ente ed alla svelatezza (*Enthülltheit*) dell'entità. Entità come *idéa*, svelatezza essa stessa. È qui imboccata una *via* per l'oltrepassamento dell'«ontologia» come tale (cfr. il paragrafo III), ma l'oltrepassamento è compiuto e costruito non originariamente, nella prospettiva di ciò che è stato raggiunto⁶.

Il primo paragrafo del testo del '29 rimane «all'interno della metafisica tradizionale», in un ambito, cioè, i cui tratti essenziali sono definiti dalle espressioni «verità dell'ente», «non nascondimento dell'ente» e «svelatezza dell'entità». La parola *idéa* (scritta nel testo in caratteri greci) allude al fatto che questo «quadro metafisico», più precisamente, il concetto dell'essere come «entità dell'ente», è di origine platonica. Si tratta di un tema al quale Heidegger, di lì a poco, darà ampio sviluppo in alcuni paragrafi dei *Contributi* e in altri testi ancor più noti. Benché nota, però, l'aspra critica heideggeriana al «platonismo»

⁴ «In III. der Ansatz zur Destruktion von I., d.h. der ontologischen Differenz; ontisch-ontologische Wahrheit. In III. der Schritt in einen Bereich, der die Zerstörung des Bisherigen erzwingt und eine völlige Umkippung notwendig macht» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes* [1929], in *Wegmarken*, cit., p. 163; tr. it. a cura di F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, p. 119 [nota a]). Leggiamo il sintagma «der ontologischen Differenz» come un dativo retto da «Destruktion von» e non come un genitivo retto da «Ansatz».

⁵ Così Heidegger stesso, in un seminario del 1969, definisce la conclusione aporetica, nel 1936, del percorso iniziato nel 1927 con il concetto di «differenza ontologica»: «Anche il costante riferimento alla differenza ontologica dal 1927 al 1936 lo si dovrebbe vedere anticipatamente come un necessario sentiero interrotto (*Holzweg*)» (M. HEIDEGGER, *Seminari* [1951-1973], hrsg.v. C. Ochwad, GA 15, Frankfurt a. M. 1986, p. 366; ed. it. a cura di F. Volpi, tr. it. di M. Bonola, *Seminari*, Milano, Adelphi, 1992, p. 139).

⁶ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 126; tr. it. cit., p. 82 (nota a). La glossa va accostata al §132 dei *Contributi*, nel quale Heidegger distingue tra l'«intenzione» che lo aveva condotto ad introdurre il concetto di «differenziazione» di essere ed ente o «differenza ontologica», e il risultato, ben diverso, a cui questa intenzione era approdata. L'«intenzione» era quella di porre la domanda sulla verità dell'essere (*Seyns*) al riparo da ogni «commistione» (M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, cit. p. 250; tr. it. cit., p. 253). Senonché «questa differenziazione – osserva criticamente Heidegger – è subito sospinta nella traiettoria da cui essa proviene. Si fa infatti qui valere l'entità come *ousta*, *idéa*, e, sulla scia di questa, l'oggettualità come *condizione di possibilità* dell'oggetto» (*ibid.*).

MARTIN HEIDEGGER: LA DISTRUZIONE DELLA DIFFERENZA ONTOLOGICA

rivela qui un profilo alquanto sorprendente. La «metafisica tradizionale», che Heidegger – stando a quanto dirà in un testo di poco più tardo – vede inaugurata dalla «interpretazione platonica dell'essere come *idéa*»⁷, è qui denunciata come il «quadro» all'interno del quale si muove uno scritto, non di un pensatore metafisico, ma di Heidegger stesso! Si tratta, in altre parole, di una denuncia del *proprio* «platonismo». Si legga, al riguardo, quest'altra annotazione manoscritta, nella quale emerge, oltre all'autocritica, anche la connessione tra il «platonismo» e il concetto di «differenziazione»:

Verità ontologica è lo svelare dell'entità – mediante le categorie – ma l'entità come tale è già *una* determinata verità dell'essere (*Wahrheit des Seyns*), diradamento del suo atto d'essenza (*Lichtung seiner Wesung*). La differenziazione «verità ontico/ontologica» è solo un raddoppiamento del non nascondimento e rimane inizialmente impigliata nell'impostazione platonica. Con ciò è soltanto indicata, nella prospettiva di ciò che è sin qui stato, la direzione dell'oltrepassamento, ma non è compiuto e fondato un oltrepassamento a partire dal suo proprio fondamento⁸.

Richiamiamo brevemente il passaggio dell'Essenza del fondamento al quale queste osservazioni si riferiscono. Heidegger aveva distinto la «verità ontica» dalla «verità ontologica», compiendo, per così dire, due movimenti. Il primo movimento 'dal basso' cominciava da un 'condizionato', la «verità dell'asserzione», ne individuava la 'condizione' nella «verità ontica» («manifestatività antepredicativa dell'ente»⁹) e si concludeva nella condizione di questa stessa condizione, ossia nella «svelatezza dell'essere». Di qui, la conclusione 'dall'alto': «Solo la svelatezza dell'essere rende possibile la manifestatività dell'ente. Questa svelatezza, in quanto verità sull'essere, viene definita *verità ontologica*»¹⁰. Rileggendo a distanza di sette anni quanto aveva scritto, Heidegger esclama: «non chiaro!»¹¹ e prosegue con le osservazioni autocritiche sopra citate. Fissiamone schematicamente i punti salienti:

a) La verità ontologica quale viene pensata nell'Essenza del fondamento è «svelatezza dell'entità», vale a dire, è *soltanto una determinata* verità dell'essere e, di conseguenza, non rappresenta la verità dell'essere. Si noti, ancora una volta l'espedito linguistico, anzi grafico adottato da Heidegger per distinguere la verità dell'essere da *una* verità dell'essere: l'«essere», di cui la «svelatezza dell'entità» è soltanto un modo, è scritto

⁷ Cfr. il celebre passo del corso del '40 sul *Nichilismo europeo*: «Con l'interpretazione dell'essere come *idéa* incomincia pertanto la *meta-fisica*. [...] Perciò [...] si può dire anche: tutta la filosofia occidentale è platonismo. Metafisica, idealismo, platonismo significano nell'essenza lo stesso» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (II. Trimester 1940), hrsg. v. P. Jaeger, GA 48, Frankfurt a. M. 1986, pp. 296 ss.; tr. it. di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994, p. 714). Se si ha presente questo significato di «platonismo», la glossa menzionata sopra, scritta appena quattro anni prima di una diagnosi così critica della metafisica, non potrà non apparire sorprendente. Per intendere la genesi e lo sviluppo del concetto heideggeriano di «platonismo», tema cruciale degli anni '30, vanno tenuti presenti anzitutto i corsi di lezioni dedicati al mito della caverna e al *Teeteto* tra il 1931 e il 1934, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, hrsg. v. H. Mörchen, GA 34, Frankfurt a. M. 1988 (tr. it. di F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, Milano, Adelphi, 1997) e *Sein und Wahrheit – I. Die Grundfrage der Philosophie* (Sommersemester 1933), hrsg. v. H. Tietjen, GA 35/36, Frankfurt a. M. 2001, pp. 81-264; il § 110 dei *Contributi* (M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pp. 208 ss.; tr. it. cit., pp. 217 ss.); i §§ 27-31 del corso sul *Nichilismo europeo* (M. HEIDEGGER, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, cit., pp. 286-316; tr. it. cit., pp. 706-731), nonché, ovviamente, il celebre saggio del 1942 sulla *Dottrina platonica della verità* (M. HEIDEGGER, *Platons Lehre der Wahrheit*, in *Wegmarken*, cit., pp. 203-308; tr. it. cit., pp. 159-92).

⁸ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 131; tr. it. cit., p. 88 (nota a).

⁹ *Ivi*, p. 130; p. 86.

¹⁰ *Ivi*, p. 131; p. 87.

¹¹ *Ivi*, p. 131; p. 88 (nota a).

PIERPAOLO CICCARELLI

con la *y*: anziché il normale *Sein*, troviamo il più antico *Seyn*¹².

b) «La» verità dell'essere è da pensare come *Lichtung seiner Wesung*, «diradamento del suo atto d'essenza». Occorre ancora una volta indugiare sulle parole. Si osservi, anzitutto, la parola *Wesung*, di norma tradotta con «dispiegamento essenziale». Preferiamo la traduzione «atto d'essenza» per meglio sottolinearne il carattere di accadimento. Come lascia intendere la desinenza *-ung*, che – come abbiamo già detto – caratterizza normalmente sostantivi designanti una azione, quindi l'atto in cui accade qualcosa, Heidegger fa giocare insieme i significati di due parole: il sostantivo di uso comune nella lingua tedesca *Wesen*, «essenza», e il verbo *wesen*, il cui significato nel medio alto tedesco (derivante a sua volta dall'alto tedesco *wesan*) è *sein*, *geschehen*, «essere» e «accadere». Quanto al sostantivo *Lichtung*, è anch'esso caratterizzato dalla desinenza *-ung* e va quindi inteso, al pari dell'altro, pensando anzitutto al suo senso verbale, ossia come l'atto in cui accade il «diradersi» o «diradamento» (in *Lichtung* gioca, come noto, l'aggettivo *licht*, «rado», e il sostantivo *das Licht*, «la luce»).

c) L'affermazione autocritica contenuta nella nota sopra citata, secondo cui la «differenziazione» tra verità ontica e verità ontologica è soltanto un «raddoppiamento del non nascondimento», adombra un tema che abbiamo incontrato sin dalle prime battute della nostra ricostruzione. Allude cioè a quella strana e paradossale equivalenza che, già nel corso aristotelico del '31, Heidegger individua tra «distinguere» e «parificare» (o «uguagliare») [...]. Parlando di «raddoppiamento del non nascondimento», cioè, Heidegger denuncia il carattere solo apparente della «differenziazione “verità ontico/ontologica”»: la «differenziazione», paradossalmente, non distingue, ma ‘raddoppia’, ossia ‘ripete’ soltanto, e quindi «rimane impigliata»¹³ nel terreno da cui cerca senza successo di allontanarsi.

2. Vediamo ora che cosa Heidegger scrive a margine del passo nel quale, sette anni prima, egli stesso aveva parlato di «distinzione (*Unterschied*) di essere ed ente»:

L'elemento di ambiguità di questa differenziazione (*Unterscheidung*): muovendo da ciò che è sin qui stato, un

¹² Nel § 259 dei *Contributi*, Heidegger segnala esplicitamente che la sua decisione di usare, per designare l'essere, *Seyn* anziché *Sein* è direttamente connessa alla necessità di «oltrepassare» la «differenza ontologica»: «La filosofia nell'altro inizio domanda nel modo dell'atteggiamento domandante della verità dell'essere (*in der Weise des Erfragens der Wahrheit des Seyns*). Visto dalla prospettiva della differenziazione di ente ed essere divenuta esplicita, e equivocato in modo storiografico-comparativo in base alla metafisica e al suo partire dall'ente, il domandare nell'altro inizio (il pensiero secondo la storia dell'essere), potrebbe apparire come un semplice, ossia qui grossolano capovolgimento. Ma proprio il pensiero secondo la storia dell'essere sa, riguardo all'essenza del mero capovolgimento, che in esso si impone il più duro e insidioso asservimento; che esso non oltrepassa nulla, bensì nel capovolgimento non fa altro che conferire potere al capovolto e procurare a questo quella solidità e compiutezza di cui era finora privo. [/] L'atteggiamento domandante dell'essere non è capovolgimento della metafisica, ma de-cisione come progetto del fondamento di quella differenziazione in cui deve tenersi anche il capovolgimento. Con tale progetto questo domandare perviene in generale al di là di ogni differenziazione di essere ed ente; e perciò ora essa [sic] scrive l'essere come “*Seyn*”. Questo deve indicare che l'essere non è più pensato metafisicamente [c.n.] » (M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 436; tr. it. cit., pp. 424 s.).

¹³ L'immagine del «rimanere impigliato» (*stecken bleiben*) ricorre anche nei *Contributi*, ad esempio nel § 151, dove Heidegger afferma che «la differenziazione [sc.: proviene] anzitutto dalla domanda-guida (*Leitfrage*) sull'entità e vi [sc.: è] rimasta impigliata» (M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 273; tr. it. cit., p. 274). Cfr. anche, sempre nei *Contributi*, l'autocritica riguardo al concetto di «trascendenza» nel § 199: «Anche se la “trascendenza” viene pensata, diversamente da quanto accaduto sino ad ora, ossia come trascendimento (*Überstieg*) e non come il sovra-sensibile, inteso come ente, anche allora con la sua determinazione viene troppo facilmente contraffatta l'essenza dell'esser-ci (*Da-sein*). Anche così, infatti, la trascendenza presuppone un *sotto e al di là* e corre il pericolo di venir equivocata come atto di un “io” e di un soggetto. In definitiva, anche questo concetto di trascendenza *rimane impigliato* [c.n.] nel platonismo (cfr. *Dell'essenza del fondamento*)» (*ivi*, p. 322; p. 320). Cfr. anche il § 110 dei *Contributi*, che denuncia il carattere intrinsecamente platonico della nozione «fondamentale-ontologica» di «trascendenza» (*ivi*, p. 217; p. 224).

MARTIN HEIDEGGER: LA DISTRUZIONE DELLA DIFFERENZA ONTOLOGICA

passo verso il suo oltrepassamento e, tuttavia, anche un fatale laccio da dietro (*Rückbindung*) che sbarra ogni via verso l'«unità» originaria e quindi anche verso la verità della differenziazione¹⁴.

Heidegger sembra qui voler dar espressione ad un senso di frustrazione: la rilettura di quanto aveva scritto gli appare un tentativo di slegarsi da qualcosa che si rivela invece una *Rückbindung*, un «laccio» che, «da dietro», tiene avvinto il discorso. Un'immagine, questa, che fa il paio con quella del «rimanere impigliato», adoperata nell'altra glossa. Heidegger aggiunge però qualcosa che, in chi abbia letto il testo a cui la glossa si riferisce, può sulle prime destare qualche perplessità. Egli afferma che la «differenziazione» – *Unterscheidung*, termine che è qui considerato evidentemente sinonimo di «distinzione», *Unterschied* – è «ambigua» perché «sbarra ogni via verso l'«unità» originaria e quindi anche verso la verità della differenziazione». Si tratta, ovviamente, dell'unità di essere ed ente. Senonché, nel testo del 1929, a proposito del quale Heidegger fa questa osservazione nel 1936, il tema dell'unità costituiva indubbiamente già il tema centrale. La «distinzione» era stata infatti lì intesa come l'unità dei distinti, ossia come ciò che rende «essere» ed «ente» momenti di un rapporto unitario. Nell'*Essenza del fondamento* (come del resto nelle lezioni del semestre estivo 1927 sui *Problemi fondamentali della fenomenologia*¹⁵), non si trattava in sostanza d'altro che dell'unità, ossia del «fondamento della differenza ontologica». Tale fondamento Heidegger lo aveva individuato, nella pagina successiva a quella in cui aveva introdotto l'espressione «differenza ontologica», nella «trascendenza dell'esserci»¹⁶.

La perplessità è dunque questa: se è così, se, cioè, l'«unità» dei termini della «differenza ontologica» è al centro dell'indagine già nell'*Essenza del fondamento*, che cosa vorrà mai dire Heidegger affermando che la «differenziazione» di essere ed ente contiene un «elemento di ambiguità» che «sbarra ogni via verso l'unità originaria»? Non è paradossale individuare uno «sbarramento» della «via verso l'«unità» in un discorso il cui tema è proprio l'unità? Certo, è paradossale. Ma – a nostro avviso – proprio su questa paradossalità occorre insistere, se si vuole afferrare la sottile e alquanto sfuggente questione che Heidegger

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 134; tr. it. cit., p. 90 (nota a). Il contenuto di questa glossa ritorna con parole simili ancora nel § 132 dei *Contributi*. Heidegger parla del «tentativo di oltrepassamento della prima impostazione del problema dell'essere in *Essere e tempo* e nelle sue irradiazioni (*Dell'essenza del fondamento* e il libro su Kant)», tentativo in cui si trattava di «venir a capo della differenza ontologica», ossia di «afferrare la sua origine stessa, cioè la sua genuina unità» (M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 250; tr. it. cit., p. 254). Nella «differenziazione» alberga perciò «un che di tormentoso e di discorde (*Zwiespältiges*)», giacché «essa, pensata muovendo dall'abituale, tanto è necessaria al fine di procurare in generale un primo orizzonte visivo per il problema dell'essere, altrettanto, per altro verso, rimane fatale» (*ibid.*). Compare anche qui l'immagine dello «sbarramento»: «questa differenziazione scaturisce proprio da un domandare circa l'ente come tale (circa l'entità). Su questa via, però, non è mai possibile giungere al problema dell'essere (*Seynsfrage*). In altre parole, questa differenziazione diventa un vero e proprio sbarramento che blocca una domanda sull'essere nel momento in cui si tenta, sul presupposto della distinzione (*Unterschieds*) e muovendo da questa, di porre l'ulteriore domanda circa la sua unità. Questa unità non potrà essere altro che il riflesso della distinzione e non potrà mai condurre in quell'origine, nella prospettiva della quale questa differenziazione può essere vista come non più originaria» (*ibid.*).

¹⁵ Ai *Problemi fondamentali della fenomenologia* quale «prima comunicazione» della differenza ontologica si riferisce Heidegger stesso nella medesima pagina (cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 134; tr. it. cit., p. 90 [nota b]). In quel corso – come sappiamo – Heidegger aveva chiaramente indicato l'uomo come l'ente il cui tratto distintivo rispetto all'«animale» consiste nella capacità di attuare la «differenziazione» tra essere ed ente (cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Sommersemester 1927], hrsg.v. F.-W. von Herrmann, GA 24, Frankfurt a. M. 1975, p. 454; tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Melangolo, 1988, p. 306).

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 135; tr. it. cit., p. 91. Nella pagina immediatamente precedente, Heidegger aveva detto: «La capacità di distinguere nel quale la differenza ontologica diviene fattizia, [bisogna che] abbia affondato la radice della sua propria possibilità nel fondamento dell'essenza dell'esserci» (*ivi*, pp. 134 s.; p. 91).

PIERPAOLO CICCARELLI

sta qui sollevando. In altre parole, il punto essenziale è qui questo: nell'Essenza del fondamento, il mancato accesso all'unità dei distinti avviene, non nonostante, ma a causa del tentativo di pensarlo. Il problema si annida cioè nel tentativo stesso, nella sua logica, o meglio, nella sua 'sintassi concettuale'.

Per chiarire il senso della nostra interpretazione, proponiamo di allontanarci un momento dalla lettera del testo, per compiere un esperimento teoretico, per così dire, 'in prima persona'. Proviamo cioè noi stessi a pensare il concetto di 'unità dei distinti', cominciando con l'osservarne la grammatica. Siamo qui dinanzi ad un genitivo che, come tale, può essere inteso sia come *genitivus obiectivus*, sia come *genitivus subiectivus*. Genitivo oggettivo è – come noto – quello che è inteso come oggetto di un azione o processo (ad esempio, 'la scoperta dell'America', dove il genitivo 'dell'America' indica qualcosa che è oggetto dell'azione dello 'scoprire': l'azione, per dir così, 'transita' sull'oggetto). Il genitivo soggettivo, al contrario, indica il soggetto di un'azione, ossia colui o colei o qualcosa che la compie (ad esempio, 'l'arrivo del treno', dove il genitivo indica la cosa che compie il processo dell'arrivare, 'l'arrivante'). Qualora, quindi, l'espressione 'unità dei distinti' (o 'unità di essere ed ente') è intesa come un *genitivus obiectivus*, i distinti sono di necessità presupposti come oggetti di un processo di unificazione: essere ed ente sono cioè *eo ipso* concepiti come ciò che viene condotto ad unità mediante un'attività di unificazione. Che nell'Essenza del fondamento e, ancor più chiaramente nei *Problemi fondamentali della fenomenologia*, Heidegger abbia di fatto compreso in questo modo l'«unità», non è difficile ad intendersi. In quei testi, infatti, il fondamento, l'unità di essere ed ente era stata individuata in un ente particolare, l'uomo, il cui essenziale «tratto distintivo» «rispetto all'animale» (aveva detto Heidegger nei *Problemi*) sta proprio nella capacità di attuare la «differenziazione» di essere ed ente.

Se ora ci soffermiamo a riflettere su questo modo di intendere il genitivo 'unità dei distinti' o 'unità di essere ed ente', non tardiamo ad accorgerci di una grave complicazione concettuale. Così intesi, i distinti (essere ed ente) sono altresì concepiti come qualcosa che è *altro* rispetto all'attività che li unifica: nel *genitivus obiectivus*, l'azione non appartiene all'oggetto, l'oggetto è *differente* dall'azione. Intendendo dunque 'unità dei distinti' (o 'unità di essere ed ente') come un genitivo oggettivo, la differenza si presenta necessariamente sdoppiata: da un lato, come differenza tra i distinti (differenza tra essere ed ente); dall'altro lato, come differenza tra i distinti e la loro unità. La difficoltà è palese: se, infatti, l'unità dei distinti è differente dai distinti stessi, essa non è affatto ciò che, pure, si dice che sia, ossia 'unità dei distinti'. Essa è, proprio al contrario, un termine distinto *accanto* ad altri distinti: un distinto tra i distinti, e nulla di più. Il tentativo di pensare l'«unità dei distinti» con l'aiuto di un concetto di unità così concepito è destinato a naufragare. Ed è a questo 'naufragio' che, a nostro avviso, Heidegger allude quando, nell'annotazione manoscritta che stiamo commentando, afferma che «la differenziazione» di essere ed ente «sbarra ogni via all'«unità» originaria e perciò anche alla verità della differenziazione stessa».

Ma se l'unità così concepita non è autentica unità, che cos'è, allora, l'autentica unità? A che cosa allude cioè Heidegger quando, denunciando lo «sbarramento», l'aporia in cui è incappato il suo precedente tentativo di pensare l'unità, parla di ««unità» originaria» e di «verità della differenziazione»? Possiamo capirlo se invertiamo il genitivo da oggettivo in soggettivo: i distinti, l'essere e l'ente, appaiono, non già come oggetti esterni all'atto che li unifica, bensì come diverse espressioni di questa stessa attività unificante, ossia come i soggetti dell'unificare. Essi sono ciò che unifica, gli 'unificanti' stessi. Parlando di ««unità» originaria», Heidegger annette alla parola «unità» il senso di un «originarsi», dunque di un accadere, più precisamente, dello svolgersi dell'unificazione. Lo stesso si dica per l'espressione «verità della differenziazione»: la «differenziazione» va colta nel suo svolgimento e non come quello che nella prossima glossa viene definito un «contrassegno fermo». La «verità della differenziazione» è il manifestarsi, il presentarsi della «differenza ontologica».

MARTIN HEIDEGGER: LA DISTRUZIONE DELLA DIFFERENZA ONTOLOGICA

L'attribuzione di questo carattere, per così dire, 'storico-evenemenziale' alla «differenziazione» rappresenta, nell'evoluzione del pensiero di Heidegger, l'esito forse più significativo e carico di conseguenze a cui conduce la «distruzione della differenza ontologica»¹⁷. Accantoniamo però, per il momento, il tema della «storia» e dell'«evento» che immediatamente si annuncia non appena Heidegger riflette criticamente sulla nozione di «differenza ontologica». Concentriamo piuttosto la nostra attenzione su un aspetto problematico che emerge dall'esperimento teoretico-grammaticale da noi svolto.

Si tratta di una difficoltà che può essere osservata, per così dire, 'a due livelli'. Il primo livello è quello più vistoso: invertendo il genitivo 'unità dei distinti' da oggettivo in soggettivo, intendendo dunque i distinti come attività unificanti e non come oggetti di unificazione, i distinti continuano ad essere nominati in modo diverso. In altre parole, in questo quadro, essere ed ente appaiono essere *gli* unificanti, al plurale; sono dunque da considerare come *diverse* modalità di svolgersi o di accadere dell'unità. *Donde, allora, se non dalla «differenziazione ontico/ontologico», questa loro diversità?* Si potrebbe rispondere avvalendosi nuovamente di distinzioni grammaticali, dicendo cioè che «l'ente» è l'accadere dell'unificazione in senso 'participiale', «l'essere» il medesimo accadere inteso però in senso 'verbale'. Senonché, questa distinzione grammaticale non è sufficiente a risolvere alla radice il problema che Heidegger solleva mettendo in discussione il concetto di «differenza ontologica». La distinzione grammaticale verbo/participio, infatti, ha il medesimo significato della «differenziazione» di essere ed ente: distingue cioè l'azione, espressa dal verbo, dalla cosa (o dalla persona) espressa dal participio declinato. Dicendo che l'essere è l'accadere (senso verbale della parola) e l'ente ciò che accade (senso participiale), non facciamo altro, in realtà, che ripetere la «differenziazione ontico/ontologico».

Siamo a questo punto in grado di cogliere il secondo e più radicale livello della difficoltà su cui stiamo richiamando l'attenzione. Diciamo 'più radicale', perché si tratta di una aporia che insidia alla radice il nostro stesso esperimento 'teoretico-grammaticale' di inversione del genitivo da oggettivo in soggettivo. Tale inversione, nell'atto stesso in cui ci consente di capire che cosa Heidegger intenda per «"unità" originaria» e per «verità della differenziazione», ci costringe ovviamente ad assumere che i due sensi del genitivo sono differenti. E, al proposito, non può non riproporsi la medesima domanda: *donde, se non dalla «differenziazione ontico/ontologico», questa differenza tra genitivo oggettivo e genitivo soggettivo?*

La «critica immanente» della «differenza ontologica» pone in sostanza il problema, spinosissimo, di una differenza *altrimenti, diversamente, differentemente* differenziante rispetto, appunto, alla «differenza ontologica». L'unica risposta che a noi sembra qui delinearci, tenendo conto anche dell'insistenza, in *Introduzione alla metafisica*, sull'ambiguità della parola «essere», è questa: *i due sensi del genitivo non sono altro che i due lati di una ambiguità costitutiva del linguaggio, una ambiguità, cioè, che non può essere una volta per tutte revocata*¹⁸. L'ambiguità non può essere revocata perché l'atto linguistico con cui di volta in volta la si revoca

¹⁷ Lo segnala Heidegger stesso nel § 266 dei *Contributi*.

¹⁸ Tra i diversi luoghi nei quali Heidegger riflette esplicitamente sulla ambiguità nella quale il «pensiero dell'essere» è, per così dire, 'costretto ad abitare', si veda il § 267 dei *Contributi*. Riflettendo sulla «dizione "l'essere è"», Heidegger afferma: «Certo, noi possiamo ad ogni momento prendere la dizione come una frase e asserzione. Allora, pensando metafisicamente, occorre concludere: l'essere (*Sein*) diventa un ente e conseguentemente il più essente. Senonché, il dire non asserisce *a proposito dell'essere* qualcosa che generalmente si ad-dice ad esso, e che è in esso semplicemente presente sottomano; dice bensì l'essere stesso a partire da questo stesso; che l'essere unicamente [sc.: è] in dominio della propria essenza e che quindi lo "è" non può mai diventare solo qualcosa che si addice. In questa dizione l'essere viene detto a partire dallo "è" e, per così dire, riparato (*zurückgesprochen*) nello "è". Con ciò è però caratterizzata la forma fondamentale (*Grundform*) in cui si deve tenere ogni dire *dall'essere* (*vom Sein*), meglio: ogni dire *dell'essere* (*des Seyns*). Infatti tale dire *dell'essere* non ha questo ad oggetto, ma deriva da esso come dalla sua origine e perciò, qualora lo debba nominare, riparla sempre in questa (*spricht in diesen zurück*). [...] *Al contempo, però, il dire viene trascinato dentro l'equivocità dell'asserzione, e il pensiero "dell'essere diventa essenzialmente più difficile* [c.n.]» (M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pp. 473 s.; tr. it. cit., pp. 457 s.).

PIERPAOLO CICCARELLI

obbedisce, per così dire, alla medesima 'sintassi concettuale' della «differenziazione ontico/ontologico». Assistiamo dunque qui a quello che potremmo chiamare l'«irrompere» del «potere del linguaggio» di cui Heidegger parlava in *Introduzione alla metafisica*.

3. Il problema si ripresenta in un'altra annotazione, posta a margine del luogo dello scritto del '29 in cui si legge che «l'essenza della verità si biforca necessariamente in ontica ed ontologica»¹⁹:

Qui l'essenza della verità è concepita come «biforcata» dalla prospettiva della «distinzione» come contrassegno fermo (*fester Marke*), anziché, al contrario, *oltrepassare* la «distinzione» muovendo dall'essenza della verità dell'essere (*Seyns*), o pensare la «distinzione» solo come l'essere (*Seyn*) stesso e in essa l'ente dell'essere (*das Seyende des Seyns*) – non più come essere dell'ente (*das Sein von Seiendem*)²⁰.

Fissiamo i due punti critici rilevati qui da Heidegger.

a) Determinare l'essenza della verità come «ontico/ontologicamente biforcata» significa presupporre la «distinzione» come un «contrassegno fermo». Heidegger paragona dunque la funzione distinguente della «distinzione» con quella di una *Marke*²¹, di un «contrassegno», «segnale», «indicazione». Una *Marke* è, ad esempio, il segno sui piloni di un ponte che demarca il livello del fiume durante l'ultima piena. Un «contrassegno» è necessariamente qualcosa di «fermo»: il segno sui piloni demarca il livello raggiunto dalle acque, proprio perché, di contro al mobile e incostante fluttuare di queste, rimane immobile e costante. Con il fenomeno della 'marca' e della 'demarcazione' Heidegger richiama dunque l'attenzione sul fatto che, nell'*Essenza del fondamento*, la «biforcazione» ontico/ontologico è adoperata come una struttura immobile, qualcosa come una 'costruzione rappresentativa'. L'«oltrepassamento» di questa struttura rappresentativa ne richiede pertanto la 'fluidificazione' o 'storicizzazione'.

Non si fraintenda però il termine 'storicizzazione': Heidegger non intende dire che occorre relativizzare la nozione di «differenza ontologica» in modo storico-filosofico, vedervi, cioè, un'escogitazione di un certo filosofo (ad esempio di Platone) o un'espressione caratteristica di una data cultura (ad esempio, quella greca classica). Fluidificare la rigidità della distinzione come «contrassegno fermo», vale a dire, «oltrepassar[la]» significa niente di più (ma anche niente di meno!) di quello che Heidegger *letteralmente* afferma qui, ossia pensare «la distinzione solo come l'essere stesso». Diciamo 'letteralmente' perché si tratta appunto di intendere l'espressione 'essere' nel senso letterale del verbo 'essere', ossia come il puro e semplice accadere, presentarsi, esserci. Ma ciò richiede, a ben guardare, che la «distinzione» sia pensata senza preventivamente

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 134; tr. it. cit., p. 90.

²⁰ *Ibid.*, nota c.

²¹ L'espressione *feste Marke* in riferimento alla differenza ontologica è adoperata anche nel § 107 dei *Contributi*, nel quale Heidegger denuncia il carattere sostanzialmente platonico di ogni tentativo di rispondere alla «domanda-guida» della metafisica. Platoniche sono, più precisamente, la determinazione dell'essere come «ciò che è più generale» e la conseguente tendenza a includere «tutto il pensiero dell'ente in quanto tale nel quadro del genere supremo, della più elevata generalità e *specificazione*» (M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 206; tr. it. cit., p. 215). È insomma la grammatica concettuale insita nella coppia 'genere-specie' o 'universale-particolare' a ingenerare una «confusione», la quale diventa «completa» «allorché – nota in modo drasticamente autocritico Heidegger – si fa il tentativo di risolvere il problema ricorrendo alla differenza «ontologica» cresciuta in modo fondamentale-ontologico. Infatti, questa «differenza» è soltanto un abbozzo, non in direzione della domanda-guida (*Leitfrage*), ma per il salto nella domanda fondamentale (*Grundfrage*), non per giocare in modo non chiaro con contrassegni divenuti ormai fermi (ente ed essere), ma per ritornare alla domanda sull'atto d'essenza dell'essere (*Seyns*) e, in tal modo, afferrare diversamente il rapporto di essere (*Seyn*) ed ente, tanto più che anche l'ente come tale fa esperienza di una mutata interpretazione (custodia della verità dell'evento appropriante) e non sussiste più alcuna possibilità di interpolare inavvertitamente «l'ente» come «oggetto rappresentato» o «in sé semplicemente presente sottomano» o simili» (*ivi*, p. 207; p. 215).

MARTIN HEIDEGGER: LA DISTRUZIONE DELLA DIFFERENZA ONTOLOGICA

riferirsi a qualcosa di già determinato, ossia già essente prima di, e indipendentemente da, tale accadere (tutt'altro dunque che un prodotto di una certa cultura). Pensare la «distinzione» di essere ed ente «solo come l'essere stesso» significa, in altri termini, disancorare il distinguere da qualsiasi rappresentazione di qualcosa o qualcuno che compia il distinguere stesso: esattamente il contrario, dunque, di quanto Heidegger stesso – come sappiamo – aveva fatto nei *Problemi fondamentali della fenomenologia e nell'Essenza del fondamento*.

Per quale ragione Heidegger si trovi costretto a rovesciare la precedente impostazione della «differenza ontologica» è, a questo punto, chiaro: la rappresentazione di qualcosa o qualcuno, ossia di un soggetto, di un *auctor* che compie la «differenziazione», presuppone necessariamente che tale agente sia già costituito al momento in cui la «differenziazione» accade. La critica della «differenziazione» 'costringe', per così dire, Heidegger a pensare l'essere senza muovere dall'ente²², ossia come quell'accadere che non prevede, alla propria radice, niente che non sia esso stesso accadere. Potremmo dunque dire che pensare la «distinzione» di essere ed ente «solo come l'essere» significa pensarla come un puro e semplice accadere. Un'azione, cioè, del genere di quelle che esprimiamo con costruzioni impersonali²³, come ad esempio: 'piove'.

b) Nella glossa sopra menzionata emerge di nuovo la questione dell'ambiguità del «dire dell'essere». Emerge, più precisamente, là dove Heidegger afferma che pensare la «distinzione solo come l'essere stesso» equivale a pensare, nella distinzione, «l'ente dell'essere (*das Seyende des Seyns*)»²⁴, ossia a non pensarla più «come essere dell'ente (*als Sein vom Seienden*)». È qui delineata l'alternativa tra i due sensi del genitivo contenuto nell'espressione 'essere dell'ente'. La ragione per cui Heidegger li contrapponga dovrebbe ormai essere chiara. Se si intende l'espressione 'essere dell'ente' come un genitivo oggettivo, l'ente è *eo ipso* presupposto come un oggetto *altro* dall'essere, ossia come qualcosa che è già costituito prima e indipendentemente dall'azione (o processo) indicato dal verbo «essere». La difficoltà che viene così a prodursi è evidente: l'ente è in questo modo presupposto come essente prima e indipendentemente

²² Non a caso, in diversi luoghi dei *Contributi* Heidegger individua quale movenza caratteristica di ogni metafisica la «partenza dall'ente». Cfr., ad esempio, il § 83, intitolato «L'opinione di ogni metafisica circa l'essere»: «La metafisica ritiene che l'essere si lasci trovare nell'ente e questo in modo che il pensiero vada oltre l'ente (*das Denken über das Seiende hinaus geht*)» (*ivi*, p. 170; p. 182). È inoltre da menzionare ancora una volta la critica delle diversi varianti della nozione di «trascendenza», compresa quella «fondamentale-ontologica», compiuta nel § 110 dei *Contributi* (cfr. *ivi*, p. 217; pp. 223 ss.).

²³ Ad una 'azione impersonale' di questo genere ci sembra alludere Heidegger in un passaggio cruciale del celebre saggio sull'*Origine dell'opera d'arte* (1935/36). Come noto, Heidegger afferma qui che «l'arte è il porre-in-opera della verità (*Ins-Werk-setzen der Wahrheit*)» (M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, hrsg.v. F.-W. von Herrmann, GA 5, Frankfurt a. M. 1977, p. 65; tr. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 61). Senonché subito dopo egli aggiunge: «in questa frase si nasconde una essenziale ambiguità, per la quale la verità è al contempo soggetto ed oggetto del porre. Soggetto ed oggetto, però, sono qui nomi inadeguati. Essi impediscono di pensare questa essenza ambigua, un compito che non fa parte di queste considerazioni» (*ibid.*, ma cfr. anche p. 59; p. 55). Non si creda che questo sia un mero dettaglio, trascurabile rispetto alla ben più corposa analisi fenomenologica dell'immagine delle scarpe di Van Gogh che, in questo saggio, sembra fornirci una costruttiva idea di che cosa l'arte sia. Nel *Poscritto all'Origine dell'opera d'arte*, infatti, Heidegger afferma, sorprendentemente: «che cosa l'arte sia è una di quelle domande che nel trattato non ricevono alcuna risposta. Ciò che sembra tale sono soltanto indicazioni per il domandare» (*ivi*, p. 73; p. 68). Appunto «a tali indicazione per il domandare», aggiunge subito dopo Heidegger, appartiene la precisazione che in «porre-in-opera della verità», nonché in altre significative espressioni usate nel saggio, c'è una «ambiguità essenziale» (*ivi*, p. 74; p. 69).

²⁴ Il significato dell'espressione *Seyendes des Seyns* ci sembra equivalente a quello che assume il termine *Da-sein* (con il trattino) dopo *Essere e tempo* (dove esso compariva senza trattino ed indicava l'ente specificamente umano). A tale proposito, nei *Contributi* Heidegger osserva in modo autocritico che «il parlare di "esserci umano" (in *Essere e tempo*) è fuorviante perché lascia intendere che ci sia anche un "esserci" animale, vegetale» (M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 300; tr. it. cit., p. 300). Cfr. anche il § 173: «L'esser-ci (*Da-sein*) non è il modo d'esser reale di ogni ente, è bensì l'essere stesso del ci (*Sein des Da*). Il ci (*Da*) è però lo stato di apertura dell'ente come tale in totalità, il fondamento dell'*alétheia* pensata in modo originario. L'esser-ci è un modo di essere, il quale, "essendo" (per così dire in modo transitivo-attivo) il ci, è, conformemente a questo essere peculiare e in quanto tale essere stesso, un ente unico (ciò che è essenzialmente dell'atto d'essenza dell'essere [*das Wesende der Wesung des Seyns*])» (*ivi*, p. 296; p. 296).

PIERPAOLO CICCARELLI

dall'essere, ossia da ciò che lo rende essente. L'essere viene dunque abbassato al ruolo di un «supplemento»²⁵ dell'ente, di cui questo, per essere quel che è, non ha alcun bisogno. Senonché, la nozione di «essere», dopo essere stata ridotta a «supplemento» inessenziale rispetto a quella di «ente», si ripresenta immancabilmente nella sua pungente problematicità. Anche ammesso, infatti, che l'ente sia, rispetto all'essere, già essente, che cos'è quell'essere che è proprio dell'ente prima e indipendentemente dall'essere?

Riteniamo che sia proprio questa inaggrabile problematicità dell'essere a trovare espressione nell'inversione, proposta qui da Heidegger, delle parole «essere dell'ente» in «ente dell'essere». Concepire la distinzione come l'«ente dell'essere» non significa altro che intendere in senso soggettivo il genitivo 'essere dell'ente'. L'ente non è ciò che, essendo presupposto come altro dall'essere, ne subisce l'azione, è bensì l'essere stesso nel suo atto o svolgimento: la *Wesung*, l'«atto d'essenza», il *Seinsgeschehnis*, l'«accadimento d'essere» in cui ciò che accade – l'ente – è esso stesso puro accadere – essere –. Ciò che accade non è cioè qualcosa che, rimanendo esente dall'accadere, possa aspirarne a costituirne il principio, il fondamento o la causa. Attenzione, però. Non si scambi per soluzione della difficoltà ciò che, in realtà, ne è soltanto un sintomo, dunque qualcosa come una diversa prospettiva offerta dalla condizione aporetica del «pensiero dell'essere». Il genitivo 'essere dell'ente' rimane costitutivamente ambiguo²⁶. Infatti, l'atto linguistico con cui ne sciogliamo l'ambiguità distinguendone il senso soggettivo da quello oggettivo, è esso stesso ambiguo: lascia vedere l'essere come puro accadimento, dunque come non distinguibile dall'ente e, al contempo, lo distingue dall'ente.

4. Tra i testi 'esoterici' che documentano la revisione critica della precedente impostazione della nozione di «differenza ontologica», rimane da menzionarne uno appartenente ad un «trattato sulla negatività» risalente agli anni 1938-39. Nel terzo capitolo di questa collezione di brevi riflessioni, Heidegger osserva che la «“differenziazione”, cioè la caratterizzazione di quello che è così nominato con l'aiuto della distinzione, è primo piano (*Vordergrund*), è ancora metafisica – l'estremo chiarimento del fondamento della metafisica all'interno di questa, e perciò, per l'opinione consueta, sempre un'indicazione e un appiglio e, tuttavia, un *traviamento*»²⁷. Un traviamento «fatale», dovuto al carattere rappresentativo del distinguere:

²⁵ Nel § 137 dei *Contributi* Heidegger rimprovera esplicitamente la tradizione metafisica di aver ridotto l'essere a *Nachtrag* «aggiunta» o «supplemento» rispetto all'ente: «Nell'altro inizio deve venir raggiunto, in quanto l'iniziale, l'atto d'essenza dell'essere (*Seyns*) nella sua totale estraniamento rispetto all'ente. [...] L'essere qui non è genere supplementare (*nachträgliche Gattung*), non è una causa che si aggiunge, non è un retrostante e sovrastante orizzonte comprendente per l'ente. In questo modo l'essere (*Seyn*) viene svilito ad un supplemento (*Nachtrag*), il cui carattere supplementare (*Nachträglichkeit*) non è revocabile da alcun innalzamento alla “trascendenza”» (ivi, p. 258; p. 261). Nel § 262, Heidegger individua questo 'svilimento' dell'essere a mero *Nachtrag* rispetto all'ente come una movenza caratteristica, non soltanto della tradizione metafisica, ma anche del suo precedente tentativo di porre la *Seinsfrage*.

²⁶ Non a caso, nel saggio sul *Detto di Anassimandro* (1946) Heidegger parlerà, a proposito dell'espressione «essere dell'ente», di un «genitivo misteriosamente equivoco» (M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, cit., p. 364; tr. it. cit., p. 339).

²⁷ M. HEIDEGGER, *Hegel – 1. Die Negativität (1938/39) – 2. Erläuterung der “Einleitung” zu Hegels “Phänomenologie des Geistes” (1942)*, hrsg. v. I. Schüßler, GA 68, Frankfurt a. M. 1993, p. 43. L'immagine della differenza ontologica come un semplice *Vordergrund*, un «primo piano» ancora metafisico dal quale occorre affrancarsi per pensare l'essere stesso in quanto «decisione», la incontriamo anche nel § 267 dei *Contributi*: «Che ne è ora della differenziazione di ente ed essere? Ora noi la concepiamo come il primo piano (*Vordergrund*), pensato soltanto in modo metafisico e per ciò già frainteso, di una de-cisione che l'essere (*Seyn*) stesso è [...]. Questa differenziazione non può più essere letta muovendo dall'ente e nel processo di generalizzazione separante del suo essere. Essa non può perciò nemmeno essere giustificata mediante il rinvio al fatto che “noi” (chi?) dobbiamo comprendere l'essere per poter fare esperienza dell'ente come tale. Questo è sicuramente vero e il rinvio a ciò può in ogni momento servire come una prima indicazione della distinguibilità (*Unterscheidbarkeit*) di ente ed essere, ma: quello che qui risulta, quello che qui è già presupposto, il pensiero metafisico dell'entità, non può rimanere lo schema fondamentale nel quale l'essenza dell'essere (*Seyns*) e della sua verità nell'atto d'essenza di questa si lascia pensare secondo la storia dell'essere, in conformità all'esserci» (M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 474; tr. it. cit., p. 458).

MARTIN HEIDEGGER: LA DISTRUZIONE DELLA DIFFERENZA ONTOLOGICA

«l'essere (*Seyn*) stesso è *decisione* – non un distinto (*Unterschiedenes*) rispetto all'ente, per un distinguere che è sopraggiunto successivamente, rappresentativo, oggettivante e livellante (*einebnende*)»²⁸. Heidegger osserva ancora:

La distinzione [...] parifica i distinti, rende l'essere «qualcosa» di essente. E se non [sc.: non vuol dire questo,] – che cosa significa allora di-stinzione (*Unter-schied*)?²⁹.

Il testo, collocato nel quadro interpretativo che abbiamo qui tracciato, risulta di straordinaria lucidità. In nessun passo a noi noto Heidegger giunge con altrettanta sobrietà a stringere il nodo problematico del «distinguere». Da notare anzitutto il ricorso al verbo *gleichsetzen*, «parificare», già usato nel § 3 delle lezioni su Aristotele del '31. L'equivalenza tra «distinguere» e «parificare» è ora nitidamente individuata come il tratto caratteristico di ogni «differenziazione di essere ed ente», e non soltanto come un'ambiguità di Parmenide: distinguere è parificare. Il distinguere è cioè costitutivamente «equivoco»³⁰. Altrettanto nitidamente emerge la conseguenza «fatale» per un pensiero che voglia essere «pensiero dell'essere»: «la distinzione rende l'essere "qualcosa" di essente». La «differenziazione ontico/ontologico» – potremmo parafrasare – è «*differenziazione ontificante*»³¹. Sin qui, però, si tratta in fondo soltanto della ripetizione e quasi cristallizzazione in una formula di quello che circa un decennio prima era stato adombrato come una singolare ambiguità del pensiero parmenideo. Quello che, invece, in questa pagina della fine degli anni '30, appare decisamente nuovo rispetto a quelle del '31, e che testimonia altresì l'approfondimento autocritico che nel frattempo ha avuto luogo, è la lucida percezione del problema di fondo, espressa nella domanda: «se *non*» significa differenziazione e dunque parificazione, uguagliamento «cosa significa, *allora*, di-stinzione?»

La risposta a questa domanda, come ci siamo sin qui sforzati di chiarire, è da rintracciarsi nell'ambiguità del «dire dell'essere» e, quindi, nella «svolta dell'evento appropriante». Una ambiguità che Heidegger sembra qui condurre all'estremo fino a incorporarla nella stesso segno grafico. Non sarà infatti sfuggita la stranezza della parola *Unter-schied* «di-stinzione»: perché – ci si potrebbe chiedere – Heidegger la scrive proprio così? Crediamo che in questa grafia vi sia un'intenzione, per così dire, «espressionistica». L'espressione grafica, che spezza in due la parola con il trattino, ha la funzione di mostrare nel «corpo stesso»

²⁸ M. HEIDEGGER, *Hegel – 1. Die Negativität* (1938/39), cit., p. 43. Cfr. la seguente osservazione in *Oltrepassamento della metafisica* (risalente agli anni 1938/39): «Nel tentativo di pensare la differenziazione, ossia anzitutto di rappresentare i distinti, l'essere e l'ente, risulta un imbarazzo e una fatalità. L'imbarazzo consiste nel fatto che l'essere rimane irrepresentabile, là dove rappresentazione significa farsene un'immagine ed averlo in sostanza dinanzi a sé come un ente, incontrare dunque l'essere direttamente come una cosa semplicemente presente sottomano in qualche luogo [...] La fatalità consiste però in questo, che sin dall'inizio, già per l'intenzione del rappresentare e quindi prima e mediante il compimento, si è già rinunziato alla differenziazione [...] la differenziazione non è in generale possibile se a dominarla è un rappresentare i distinti; dipende questo dal distinguere di tipo rappresentativo o da quanto deve qui venir afferrato in una distinzione? Dipende da entrambi perché le due cose fanno tutt'uno» (M. HEIDEGGER, *Metaphysik und Nihilismus – 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39), hrsg.v. H.-J. Friedrich, GA 67, Frankfurt a. M. 1999, p. 74). Nel § 64 dello stesso testo troviamo, benché solo accennata, la medesima critica alla «distinzione» concepita come «contrassegno fermo» (ivi, p. 68).

²⁹ M. HEIDEGGER, *Hegel – 1. Die Negativität* (1938/39), cit., p. 44. L'etimo latino di *distinguere* è *dis-* e *stingere* («pungere», «puntuallizzare», «fare punti o segni con uno strumento», da cui *stigma*).

³⁰ Di «equivocità» della «differenziazione» parla il seguente passo tratto ancora dal § 267 dei *Contributi*: «L'equivocità (*Zweideutigkeit*) della differenziazione dell'ente e dell'essere assegna questo all'ente e simula però una separatezza (*Geschiedenheit*) che non è fondata a partire dall'essere stesso (*aus dem Seyn selbst*)» (M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 476; tr. it. cit., p. 469).

³¹ Cfr. al proposito il § 67 di *Oltrepassamento della metafisica*: «Già parlare di differenziazione e di distinzione è limitante e trascina l'essere nell'ambito dell'ente» (M. HEIDEGGER, *Metaphysik und Nihilismus – 1. Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39), cit., p. 76).

PIERPAOLO CICCARELLI

del linguaggio, ciò che il linguaggio non riesce a significare per i motivi che abbiamo visto. Mediante il trattino, la parola «di-stinzione» appare già distinta ancor prima di significare la distinzione. Si tratta quindi di una sorta di messa in scena 'performativa' della distinzione che anticipa la significazione della distinzione stessa. Una *performance* grafica volta a 'sorprendere' l'accadere della «differenziazione» prima che la parola, significandola, la converta inevitabilmente in un'ennesima «parificazione» dei distinti.

Ulderico Iannicelli

L'INTERPRETAZIONE-DISTRUZIONE FENOMENOLOGICA DEL LOGOS APOFANTICO ARISTOTELICO NELL'HEIDEGGER MARBURGHENSE

Come noto, Heidegger tornava ai greci, e ad Aristotele in particolare, con una rinnovata comprensione fornitagli dalla chiarificazione del senso della fenomenologia raggiunto nei primi anni friburghesi con il lavoro al fianco di Husserl. La fenomenologia, con le sue principali scoperte, da Heidegger diffusamente discusse nel corso del '25 sui *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, riportava per questi a nuovo splendore la modalità dell'interrogare conforme ai fenomeni e la concezione della verità, entrambe tipicamente greche.

Fin nella composizione dei suoi termini, fenomeno e *logos*, la fenomenologia mostra infatti il suo carattere eminentemente delotico, cioè il suo attenersi, mostrandoli, ai fenomeni come ciò che si dà a vedere da se stesso¹. Ma ciò che da se stesso si mostra può anche manifestarsi nella forma dell'apparenza, la quale pure è fenomeno nel suo senso primario – il mostrarsi –, e tuttavia mostra qualcosa *in quanto* ciò che esso non è, qualcosa *in quanto* qualcos'altro. Per questo motivo Heidegger insiste sul carattere eminentemente metodologico della fenomenologia, che pure fu fraintesa dai contemporanei come una forma di intuizionismo, nel senso di una mera tecnica descrittiva, la quale 'registra' solo ciò che si offre immediatamente all'intuizione quale sua fonte conoscitiva primaria.

Evidentemente Heidegger non intendeva in questo modo il metodo fenomenologico, come risulta chiaro dalla costitutiva possibilità del fenomeno di assumere il carattere manifestativo dell'apparenza, la cui chiarificazione decostruttiva costituisce, anzi, il compito primo della fenomenologia. Sempre nei *Prolegomeni* egli chiarisce:

ciò che in se stesso è dimostrabile e deve essere esibito, può essere nascosto. [...] Ciò che è fenomeno secondo la possibilità, non è direttamente dato come fenomeno, ma solamente *da darsi*. *La fenomenologia è proprio come ricerca il lavoro del far-vedere disvelante* nel senso della decostruzione, condotta metodologicamente, dei velamenti. *L'essere-velato è il concetto opposto al fenomeno*, e i velamenti sono proprio il tema più prossimo della considerazione fenomenologica. [...] Il velamento può essere diverso: una volta un fenomeno può essere velato nel senso che in generale è *non ancora svelato*, che non fornisce alcuna conoscenza e alcun orientamento riguardo alla propria consistenza. Ma un fenomeno può anche *essere seppellito*. Ciò significa: è stato in precedenza scoperto, ma è precipitato nuovamente nel velamento. Non si tratta di un nascondimento totale, poiché ciò che è stato svelato in precedenza è ancora visibile, sebbene solo come apparenza².

¹ Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer 1927, trad. it. di P. Chioldi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976², § 7.

² M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, hrsg. P. Jaeger, 1979, trad. it di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova, Il Melangolo, 1991, pp. 108-109.

ULDERICO IANNICELLI

È sulla scorta di tali riflessioni che Heidegger può affermare la corrispondenza del metodo fenomenologico con il senso greco della verità, concepita infatti a partire dal suo carattere privativo, come *a-letheia*, dis-velatezza (*Un-verborgenheit* nella traduzione heideggeriana), cioè a partire da un coesenziale rapporto della verità col nascondimento.

Chiarita tale connessione fondamentale, intendiamo ora analizzare più in dettaglio la rilettura heideggeriana – e parlo di rilettura poiché sono noti i continui tentativi da parte di Heidegger di venire a capo del problema dei significati dell'essere in Aristotele attraverso la lettura di Brentano, Külpe e i neoscolastici, Husserl, Lask e poi ancora Husserl – della concezione aristotelica della verità, e dunque del *logos* apofantico. La rilettura è condotta, come Heidegger dirà in *Essere e tempo*, con un triplice intento decostruttivo:

1. mostrare la non originarietà del giudizio – ma poi, vedremo, della stessa intuizione – quale luogo elettivo del darsi della verità;
2. denunciare l'infondatezza della concezione dell'essenza della verità come *adaequatio* tradizionalmente intesa;
3. smentire l'attribuzione della paternità delle precedenti tesi ad Aristotele³.

È possibile fare questo, analizzando la prima parte del corso heideggeriano del '26 sulla logica⁴, dedicata a *Il problema della verità nella fase decisiva dell'inizio della logica filosofante e le radici della logica tradizionale*, nella quale è possibile osservare, esposte molto più diffusamente, le tesi del celebre paragrafo 44 di *Essere e tempo* e rispetto alla quale, anzi, quello di *Essere e tempo* «appare come un compendio redazionale poco riuscito»⁵. Prima, però, riteniamo necessaria ancora una considerazione: non ignoriamo certo il fatto che Heidegger si serva a sua volta di Aristotele 'contro' Husserl stesso in senso anti-soggettivistico e anti-teoretico, sfruttando in questa direzione – come emerge fin dal *Natorp Bericht*, autentico programma filosofico-ermeneutico dell'Heidegger che ha ormai maturato una sua prospettiva tutt'affatto personale – l'orientamento aristotelico alla prassi, focalizzando cioè l'analisi sui concetti fondamentali di *phrónesis*, *téchne*, *póiesis*, *sophia*; e tuttavia, ci limiteremo qui alle questioni logico-veritative.

Nella proposizione, dunque, e segnatamente in quella forma del tutto peculiare di proposizione in cui consiste il giudizio – per cui risulta da subito la necessità di una distinzione tra quest'ultimo e l'enunciazione in generale – viene comunemente identificato il luogo della verità. Secondo Heidegger, in realtà, tale tesi, che viene ricavata da un celebre passo aristotelico (*De interpretatione*, 4, 17 a 1-3) va esattamente invertita:

posto che stabilisca una connessione tra *λόγος* (proposizione) e verità, [Aristotele] definisce la proposizione servendosi della verità, più esattamente del poter-essere-vero⁶.

³ Cfr., M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 265.

⁴ Cfr., M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, hrsg. von W. Biemel, 1976, trad. it. di U. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Milano, Mursia, 1986.

⁵ C. F. GETHMANN, *Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen*, in *Forum für Philosophie Bad Homburg, Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt a. M. 1989, pp 101-130, trad. it. di P. Tomasello, *La concezione della verità nello Heidegger di Marburgo*, in *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, a cura di S. Poggi e P. Tomasello, Milano, Led, 1995, p. 333.

⁶ M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 86.

L'INTERPRETAZIONE-DISTRUZIONE DEL LOGOS APOFANTICO ARISTOTELICO
NELL'HEIDEGGER MARBURGHENSE

Nel breve passo riportato Aristotele attribuisce infatti solo alla proposizione enunciativa – dunque ad un particolare tipo di proposizione – la possibilità di poter essere vera o falsa. Così recita il passo aristotelico:

ἔστι δε λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, [...] ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχειν.

Heidegger traduce nel modo seguente:

Ogni discorso infatti informa di qualcosa (significa comunque qualcosa)[...], enunciativo, invece, non è ogni discorso, ma solo quello in cui compare l'esser-vero o l'esser-falso (come modo del discorso)⁷.

Al discorso in quanto tale spetta dunque la facoltà del significare, che Heidegger intende primariamente in senso delotico (mostrare, nel parlare, ciò di cui si parla), ma è solo il discorso enunciativo che può trovarsi nell'alternativa tra il vero e il falso. Aristotele distingue infatti il discorso enunciativo da altre modalità discorsive, quali la preghiera, il desiderare, l'ordinare, l'interrogare, di cui si occupano la retorica e la poetica e a cui non pertiene l'alternativa tra vero e falso. Ma anche il riferimento aristotelico alla proposizione enunciativa va «compreso correttamente, ossia riferendosi al poter-esser-vero o falso».

La verità da una parte e l'esser-vero e l'esser-falso dall'altra sono fenomeni interamente diversi. Secondo Aristotele, quest'alternativa tra vero e falso appartiene alla proposizione. La proposizione quindi, proprio secondo Aristotele, non è affatto quel che è richiesto perché la verità possa essere quel che è. E quando una proposizione è vera, lo è come qualcosa che può anche essere falso⁸.

Vengono così chiariti i due primi punti fondamentali: da un lato non è il discorso in quanto tale (proposizione) il luogo esclusivo della verità, anzi, semmai dipende da essa; dall'altro, e a sostegno della precedente, si vede come non è solo l'esser-vero a poter caratterizzare la proposizione, poiché ad essa appartiene parimenti la possibilità di essere falsa. Va allora, innanzitutto, precisato che se in senso greco ἀληθεύειν significa «dis-velare», corrispettivamente ψεύδεσθαι significa «ingannare, per esempio, ingannare un altro; mettere al posto di quello che egli si aspetta di vedere qualcosa di diverso le cui sembianze sono simili a...»⁹, cioè coprire il fenomeno con un'apparenza.

Anche lo ὑπάρχειν dell'affermazione aristotelica va inteso allora in senso filosofico pregnante come «quel che è presente fin da principio»¹⁰ e che infatti Boezio traduce «con ragione», con *in-esse*¹¹, per cui la traduzione ultima del passo aristotelico dovrebbe essere, nell'interpretazione heideggeriana, la seguente:

«Dichiarando fa vedere (enunciazione) solo il discorso in cui il scoprire o il coprire regge e determina l'autentica (*eigentliche*) intenzione del discorso»¹².

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ivi*, pp. 86-87.

⁹ *Ivi*, p. 88.

¹⁰ *Ivi*, p. 89.

¹¹ *Cfr. ibid.*

¹² *Ibid.*

ULDERICO IANNICELLI

E dunque, il tipo di enunciazione che mostra nel modo del vero o del falso è ciò che Aristotele designa come λόγος ἀποφαντικός, il cui senso fenomenologico primario, è per Heidegger quello delotico: mostrare qualcosa da se stesso in quanto qualcosa.

L'enunciazione viene infatti anche e per lo più compresa a partire dal carattere della *predicazione* nel senso della *determinazione* di un soggetto attraverso un predicato, oppure ancora come *comunicazione* o *espressione*, in cui ciò che è inteso, per esempio in un enunciato del tipo «la lavagna è nera», «non è né la semplice lavagna nel suo esser nera, quel che viene indicato, messo in evidenza, né l'esser nero, quel che viene predicato, ma l'esser nero della lavagna come qualcosa che viene detto, l'esser detto di quel che viene indicato e indicato nel modo della predicazione. Nel discorso parlato un'ἀπόφανσις è enunciazione contemporaneamente in tutt'e tre i significati¹³, laddove però è il primo senso, quello delotico, quello che fonda e rende possibili gli altri.

Tornando ad Aristotele, Heidegger pertanto conclude:

Il movimento fondamentale non è quello che va dalla lingua al discorso, ma quello che va dal discorso alla lingua. [...] Il discorso dev'essere riportato allo scoprimento per essere afferrabile come ἀπόφανσις.[...] La proposizione non è il luogo della verità, ma la verità è il luogo della proposizione¹⁴.

¹³ *Ivi*, p. 90; a rimarcare la continuità platonico-aristotelica nell'interpretazione di Heidegger, è interessante dare uno sguardo alla sua analisi della polisemia del *logos* in Platone, secondo la quale il *logos* denoterebbe alternativamente: «1. λέγειν. 2. λεγόμενον, e precisamente questo significato di λεγόμενον, ciò che è detto, ha senso duplice: esso può indicare l'oggetto del discorso, quindi il contenuto, ma anche 3. l'esser-detto, l'essere espresso di questo contenuto [...] 4. λόγος equivale ad εἶδος. Questo significato dipende dal fatto che λόγος può significare λεγόμενον, ciò che è detto e precisamente – nella misura in cui λέγειν significa ἀποφαίνεσθαι, lasciar vedere – ciò che nel dire si lascia vedere dell'ente, l'aspetto che l'ente offre, come esso si mostra nel λόγος in quanto ἀποφαίνεσθαι. Pertanto il λόγος può spesso essere identificato con l'εἶδος, con l'idea. In un ulteriore significato abbiamo 5. una identificazione del λόγος con νοῦς, νοεῖν. Già sappiamo che il λόγος è il fenomeno che viene inteso come determinazione fondamentale dell'uomo: l'uomo in quanto vivente che parla. Ma nella misura in cui tale parlare è la modalità d'attuazione del vedere, del percepire, della αἴσθησις come del νοεῖν, il λόγος in quanto carattere fondamentale dell'essere dell'uomo diventa parimenti sostituito per l'altra determinazione della ζοή dell'uomo, cioè per il νοῦς. Per via di quest'intrico fenomenale accade che il λόγος venga tradotto con ragione. Ma λόγος non significa ragione e non possiede in se stesso il senso νοεῖν, bensì può essere solo la modalità d'attuazione del percepire stesso. [...] 6. λόγος significa relazione (*Beziehung*). Questo significato risulta comprensibile sulla base del senso fondamentale del λέγειν. Λέγειν significa λέγειν τι κατὰ τινος: chiamare in causa qualcosa in quanto qualcosa, cioè in riferimento a qualcosa. Nel λέγειν risiede un riferirsi a, un riferirsi dell'uno all'altro; per questo λόγος significa anche qualcosa come relazione. Dal significato di chiamare in causa qualcosa in quanto qualcosa il termine λόγος riceve questo significato derivato: relazione. Da qui poi si chiarisce in che senso λόγος 7. significa ἀνάλογον, 'corrispondente' (*ent-sprechend*), ciò che corrisponde, il corrispondere come un modo specifico dell'essere-riferito» (M. HEIDEGGER, *Platon: Sophistes*, GA 19, hrsg. von Ingeborg Schüßler, 1992, pp. 201-202; trad. it. di Le Moli). A tal proposito Le Moli, che inspiegabilmente non riporta il fondamentale quinto punto del testo heideggeriano, in cui, come ora sappiamo, si insiste sulla essenziale connessione-distinzione tra il *logos* e gli atti intuitivi categoriali dell'ideazione, osserva tuttavia: «Il significato 1) (λέγειν) qualifica il "parlare" come "atto" (l'"azione" espressa da un verbo); i significati 2) e 3) esprimono l'aspetto per cui il λόγος possiede un contenuto determinato (λεγόμενον); il significato 4) indica il fatto che ciò che viene detto nel λόγος esprime l'"aspetto" dell'ente di cui si parla, porta cioè quest'ultimo ad "evidenza", mentre i significati 6) e 7) ne introducono il senso *relazionale*, per cui nel λόγος c'è un *rapporto*: a) tra l'atto del "parlare" e il "contenuto" del discorso e b) *intrinseco* all'"oggetto del discorso" stesso nella misura in cui esso è determinato nel discorso, ovvero è "chiamato in causa" (*angesprochen*) in quanto qualcosa, cioè "disvelato" in quanto tale. "Funzione disvelante" ("delotica"), "intenzionalità" e "relazionalità" sono in questo senso, per Heidegger, i caratteri fondamentali della concezione platonica del λόγος» (A. LE MOLI, *Heidegger e Platone. Essere, relazione, differenza*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, p. 33); si vede chiaramente come a tali raggruppamenti fondamentali dei diversi sensi del *logos*, corrispondano i tre sensi dell'asserzione poc'anzi delucidati: la «funzione disvelante» primaria (apofantico-delotica) del discorso, l'«intenzionalità» e «relazionalità» del discorso come *predicazione determinante* qualcosa in quanto qualcosa, e quella *comunicativo-espressiva* – che Le Moli vede e tuttavia non enumera – espressa nei significati 1) e 3). Sull'interpretazione heideggeriana del *logos* nel *Sofista* cfr. anche JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *L'interpretazione del λόγος e la teoria della proposizione nel Sofista*, in EUGENIO MAZZARELLA (a cura di), *Heidegger a Marburgo* (1923-1928), Genova, Il Melangolo, 2006, pp. 189-210.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 90.

L'INTERPRETAZIONE-DISTRUZIONE DEL LOGOS APOFANTICO ARISTOTELICO
NELL'HEIDEGGER MARBURGHENSE

Bisogna dunque chiarire quale sia la struttura del *logos* apofantico, perché ad esso spetti *costitutivamente* la possibilità dell'essere vero o falso. Ebbene, «l'enunciazione – prosegue Heidegger prendendo ora il problema a partire dalla possibilità del falso – può essere vera, scoprire, solo perché essa può anche coprire, ossia perché come tale si muove *a priori* nell'“in quanto”»¹⁵.

È dunque nella struttura “in quanto” (*als-Struktur*) del *logos* che bisogna guardare per comprendere, a partire dalla possibilità del falso, anche quella dell'essere vero, e poiché, come abbiamo visto, il *logos* apofantico – a differenza dell'atto, pure linguistico, dell'ὄνομαζεν, del nominare, atto monoradiale per la fenomenologia¹⁶ – è sempre un «chiamare qualcosa in quanto qualcosa», che mette quindi qualcosa insieme a qualcos'altro, Heidegger si rivolge ora al concetto aristotelico di *synthesis*, al quale tradizionalmente ci si riferisce per denotare la verità come atto sintetico, appunto:

Aristotele dice: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί (*De anima*, 6, 430 b 1). Il coprimento infatti è (in quanto tale) sempre un «mettere insieme». Dice inoltre: ὁ δὲ ψεῦδης λόγος οὐθενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος (*Met.* Δ 29, 1024 b 31); il discorso coprente, quando è, non è mai discorso che non metta insieme qualcosa intorno a qualcosa. Dunque, quando c'è coprimento, c'è necessariamente nella struttura dell'enunciazione anche un «mettere insieme»¹⁷.

Ma, evidentemente, anche la verità, per poter essere tale, deve mettere insieme qualcosa a qualcos'altro. Si vede subito, pertanto, come il carattere sintetico non sia prerogativa esclusiva della verità, bensì possa appartenere altrettanto originariamente alla falsità, per cui «la sintesi è quindi il fondamento della falsità e della verità, ossia di quella verità al cui posto può esserci la falsità, vale a dire, la verità dell'enunciazione»¹⁸. Si tratta dunque di comprendere meglio di quanto sia stato fatto tradizionalmente il senso aristotelico della sintesi. Poco oltre nel *De anima* Aristotele afferma infatti: «Ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσις φάναι πάντα (430 b 3)». Heidegger commenta:

Adesso però si può anche definire tutto un separare, ogni sintesi è cioè una διαίρεσις e viceversa, ogni collegare un separare e ogni separare un collegare. Cosicché Aristotele in un passo decisivo, dove il λόγος come *enunciazione* costituisce il tema vero e proprio, può raccogliere le determinazioni incontrate fino a quel punto e dire: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές (*De interpretazione*, 1, 16 a 12): il coprimento altrettanto quanto lo scoprimento avviene (sempre) nell'ambito del mettere insieme e del separare¹⁹.

¹⁵ *Ivi*, p. 91.

¹⁶ Né, d'altra parte, per Husserl la possibilità del riempimento intuitivo, e dunque della verità, è prerogativa esclusiva degli atti espressivi predicativi (i giudizi appunto) o correlativi, poiché anche gli atti monoradianti (*einstrahlig*) o monotetici – gli atti della denominazione ad esempio, cui pure spetta il carattere dell'espressività – possono raggiungere evidenza intuitiva, anzi, addirittura un grado maggiore o più immediato di evidenza. Come nota espressamente Husserl infatti, «il nome proprio *Colonia* intende “direttamente” nel suo significato proprio la stessa città, essa stessa così come è. In questo caso, la semplice percezione, senza l'ausilio di altri atti su di essa fondati, porta a manifestazione l'oggetto che l'intenzione significante intende, e proprio così come lo intende. L'intenzione significante trova perciò nella mera percezione l'atto in cui si riempie in modo completamente adeguato» (EDMUND HUSSERL, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Zweiter Teil, *Husserliana*, Bd. XIX/2, herausgegeben von U. Panzer, Nijhoff, Den Haag, 1984, trad. it. di G. Piana, *Ricerche Logiche*, II, Milano, Il Saggiatore, 2001, p. 433).

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 91.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

ULDERICO IANNICELLI

Heidegger smentisce così, almeno nel suo richiamo ad Aristotele, la tradizionale concezione della verità come fondata sulla sintesi, e quindi anche la concezione del giudizio come di un atto *collegante* rappresentazioni, come era inteso per esempio da Rickert e Windelband e come il giovane Heidegger stesso lo aveva assunto almeno fino alla tesi di dottorato su *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, proprio sotto l'influenza del neokantismo del Baden. Poiché, infatti, all'enunciato appartiene costitutivamente la tensione tra il vero ed il falso, altrettanto costitutivamente deve appartenergli l'unità del carattere sintetico-diairetico, secondo il doppio movimento che, sulla scorta delle *Ricerche Logiche*, Heidegger ravvisa negli atti della sintesi.

Se nell'atto della percezione semplice si presentifica infatti l'ente stesso nella sua identità senz'altro, tuttavia ciò non significa che esso non consti di parti e che queste parti non possano essere a loro volta rese esplicitamente presenti in atti enunciativi i quali, a loro volta, implicano atti categoriali, che Heidegger definisce nei *Prolegomeni* anche «atti dell'esplicazione».

Ciò può però avvenire in una duplice direzione che presuppone la sintesi piuttosto che realizzarla a posteriori. Vale a dire che, nel determinare una relazione tra un predicato q ed un soggetto S , «non solo si può dire che q si trova in S , ma anche viceversa che S ha in sé q »²⁰, laddove però «l'aspetto primario è il rapporto stesso, per mezzo del quale gli elementi del rapporto diventano espliciti in quanto tali.

[...] Questa doppia direzione coappartiene al senso di una struttura dello stato di cose come tale. Gli atti di rilevamento e di donazione del rapporto non sono un porre-accanto e un porre-dopo, ma sono unitariamente, nell'unità dell'intenzionare, il rapporto dello stato di cose come tale. Essi sono una unità di atti originaria, che estendendosi porta alla datità – intenzionata primariamente e presentificata come tale – la nuova oggettualità o, più precisamente: l'ente in questa nuova oggettualità. La nuova oggettualità, lo stato di cose, si contraddistingue in quanto preciso rapporto, i cui elementi forniscono ciò che in essi è scomposto nel carattere del soggetto e del predicato²¹.

La nuova oggettualità che viene così portata in luce come tale è, ad esempio, l'aspetto categoriale dell'«essere-giallo» della sedia, intuito sì nella sedia reale gialla – intuizione che sola fonda, rendendola possibile, qualsiasi esplicazione –, ma non esplicitamente colto come tale, poiché l'«essere-giallo» non è una proprietà reale della sedia, eppure può essere in certo modo categorialmente 'visto':

Diventa così chiaro che è possibile rilevare e presentare lo stato di cose nella sua totalità, solo sulla base della cosa già data, e per la precisione in modo tale che nello stato di cose si mostri esplicitamente questa e solo questa cosa. L'atto fondato del rapportare offre qualcosa che non potrà mai essere colto per mezzo del semplice percepire come tale²².

Diversamente, si identifica solitamente la verità con il giudizio positivo (preteso sintetico), per esempio «la lavagna è nera», e la falsità con quello negativo (preteso diairetico) «la lavagna non è nera». La negazione cioè, separerebbe la lavagna dall'esser nero e produrrebbe pertanto un'enunciazione falsa. Nel primo caso Aristotele parla di *kataphasis*, che viene infatti tradotto con 'affermazione', mentre nel secondo dice *apophasis*, tradotto con 'negazione'. Le connessioni sarebbero dunque 'sintetico-scoprente-affermativo'

²⁰ M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 80.

²¹ *Ibid.*

²² *Ivi*, p. 81.

L'INTERPRETAZIONE-DISTRUZIONE DEL LOGOS APOFANTICO ARISTOTELICO
NELL'HEIDEGGER MARBURGHENSE

(*synthesis-alethes-kataphasis*) e 'diaretico-coprente-negativo' (*diairesis-pseudos-apophasis*).

Ma, afferma giustamente Heidegger:

Una cosa di questo genere non è seriamente sostenibile; basterebbe allora eliminare tutte le enunciazioni negative per dire sempre la verità. In altri termini, ci sono anche enunciazioni negative che sono vere (scoprenti) e enunciazioni affermative che coprono²³.

È chiaro, quindi, che un'enunciazione può essere vera o falsa, affermativa o negativa che sia. Non solo, ma dal precedente passo aristotelico (*De anima*, 430 b 3) si evince che la medesima proposizione, sia essa positiva o negativa, può essere considerata tanto sintetica quanto diaretica, tanto collegamento quanto separazione:

In altri termini, sintetico-diaretico è una struttura dell'enunciazione come tale, posta cioè in ogni enunciazione, quindi sempre precedente l'affermazione e la negazione, *precedente* l'attribuzione e la sottrazione, precedente in maniera immediata. [...] Ma questo significa che collegamento e separazione precedono attribuzione e sottrazione come condizioni della loro possibilità e come condizioni della possibilità di coprimto e scoprimto²⁴.

Secondo Heidegger, che in effetti era stato fin dalla prima ora, con Husserl e Lask, sostenitore della separazione tra logica e grammatica²⁵, tale groviglio di equivoci nasce dal tradizionale orientamento della logica alla proposizione espressa, «ma uno sguardo più attento vede già qui che lo schema σύνθεσις-διάρεσις non è applicabile neanche alla forma linguistica»²⁶.

Che cosa distingue realmente, infatti, una proposizione affermativa da una negativa? Il 'non' della negazione separa davvero gli elementi di una proposizione rispetto ad una proposizione affermativa? Evidentemente una tesi del genere è insostenibile, per cui va disconnessa anche l'identità tra attribuzione e negazione da un lato, e collegamento e separazione dall'altro, identificazione che a parere di Heidegger ha determinato uno stallo nell'interrogazione sulle condizioni di possibilità della verità e falsità del *logos*, a partire da Aristotele – che pure rappresenta per Heidegger il picco di tale riflessione – fino a Kant, nei cui

²³ M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 93.

²⁴ *Ivi*, pp. 93-94.

²⁵ Sulla scia di Lask e Husserl, che nella prima ricerca dal titolo *Espressione e Significato*, aveva distinto i concetti di 'segno', 'espressione' e 'significato', il giovane Heidegger distingueva infatti la teoria logica del giudizio, oltre che dalla psicologista, anche da quella linguistico-grammaticale, la cui insufficienza si mostra con tutta chiarezza nell'affrontare i giudizi ipotetici, negativi, impersonali ed esistenziali, ritenuti i più spinosi da tutte le moderne teorie del giudizio: «Non ci si deve dunque lasciar indurre ad orientare la logica sulla guida della grammatica, tanto più che molte forme proposizionali non esprimono in assoluto giudizi.[...] La totale estraneità d'ambito fra la logica e la grammatica è stata acutamente dimostrata da Lask nel suo lavoro sul giudizio. [...] Là Lask definisce il 'senso' l'aggancio tra forma categoriale e materiale categoriale. Conoscere significa dunque inclusione del materiale nella forma. Nel giudizio perciò la forma categoriale (predicato) viene predicata del materiale alogico come soggetto.[...] Il giudizio "a è la causa di b" viene interpretato dalla teoria grammaticale in modo che "a" rappresenta il soggetto e "causa di b" il predicato. Lask risolve nel materiale (a e b) e nella categoria di "causalità".[...] La relazione fra gli elementi del giudizio (materiale e forma), la copula, ha nella teoria di Lask il carattere indifferente d'una "relatività in genere" (*Bezogenheit überhaupt*). Tentativi anteriori determinavano l'"è" ora come identità (Lotze), ora come "inserimento di un oggetto nel contenuto di un altro" (Erdmann) oppure direttamente perfino come esistere (Brentano)» [M. HEIDEGGER, *Neuere Forschungen über Logik*, in *Frühe Schriften (1912-1916)*, GA I, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., 1978, trad. it. di A. Babolin, *Recenti ricerche sulla logica*, in *Scritti filosofici (1912-1917)*, Padova, La Garangola, 1972, pp. 167-168].

²⁶ M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 94.

ULDERICO IANNICELLI

giudizi analitici e sintetici sarebbe confluita questa intera tradizione, generando un'esiziale confusione²⁷.

Ci troviamo qui, sostiene Heidegger, ancora dinanzi al problema del *Sofista* platonico circa ciò che renda possibile la *koinonia* di una molteplicità di parole, ciò che Platone indica nell'essenza del *logos* in quanto *logos tinos*, discorso su qualcosa in quanto qualcosa. Bisogna dunque analizzare tale struttura 'compositivo-disgiuntiva' del *logos*, con la consapevolezza, tuttavia, che nemmeno le analisi aristoteliche giungono a vedere il fenomeno della verità nella sua essenza ontologica ultima, cioè il suo radicamento nella significatività del mondo nella quale l'esserci innanzitutto 'vive', cui anche qui, come nei *Prolegomeni*, Heidegger dedica le prime pagine davvero significative, quanto a sviluppo dell'elaborazione concettuale²⁸.

E dunque, la sintesi non è necessariamente per Aristotele la forma esclusiva dell'asserzione vera. Heidegger riporta infatti un passo da *Metafisica* Γ 7, 1011 b 26:

τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές.

Heidegger traduce:

«Giacché il discorrente far-vedere l'essente come non essere e il non-essente come essere è coprimento, ma il far-vedere l'essente come essere e il non-essente come non-essere è scoprimento»²⁹.

Di qui risulta la valenza ontologica della concezione aristotelica della verità, alla quale siamo ora preparati dalle analisi circa il senso ontologico che Heidegger attribuisce alla fenomenologia. L'asserzione non ha innanzitutto a che fare con rappresentazioni, né Aristotele ha mai pensato a qualcosa come una copia dell'ente come rappresentazione nella coscienza, poiché, invece, «la dichiarazione è già contenuta, in base al suo senso, nell'ente stesso, e anche quando l'intorno-a-che del discorso dichiarativo non è presente in carne ed ossa, quando cioè è solo inteso, è, sempre secondo il senso dell'enunciare, inteso l'ente stesso e non una rappresentazione o un'immagine che concorderebbe con l'ente non semplicemente-presente»³⁰.

Intanto il *logos* può essere sintetico-diairetico, in quanto è l'ente stesso ad avere in sé struttura 'composita', ma per chiarire meglio questo punto prendiamo ancora in considerazione gli altri passi aristotelici riportati da Heidegger con la loro traduzione, come sempre fortemente interpretante.

Sempre in *Metafisica* E 4, 1027 b 20-22 si legge: «Τὸ μὲν γὰρ ἀληθές τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκεϊμένῳ ἔχει τὴν δ'ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν. "Giacché lo scoprimento ha (in sé) l'attribuzione (di qualcosa a qualcosa) in riferimento a cose-già-semplimente-presenti-insieme ed ha la separazione in riferimento a cose-prese-nella-loro-contrapposizione, a cose-semplimente-presenti-nella-loro-contrapposizione, mentre il coprimento consiste nel fatto che esso in rapporto a tale partizione, quella cioè del già-semplimente-presente-insieme

²⁷ *Ivi*, p. 95.

²⁸ La verità, afferma infatti Heidegger, «è, posto che sia possibile dire così, la relazione dell'esserci come esserci con il suo stesso mondo, l'apertura al mondo propria dell'esserci, il cui essere per il mondo, che si apre in e con questo essere per esso, è scoperto. Aristotele non ha certamente scorto questo fenomeno, per lo meno non nella costituzione ontologica che gli è propria; altrettanto poco, però, egli ha inventato una teoria della verità come copia [...]» (*ivi*, p. 110).

²⁹ *Ivi*, pp. 109-110.

³⁰ *Ivi*, p. 110.

L'INTERPRETAZIONE-DISTRUZIONE DEL LOGOS APOFANTICO ARISTOTELICO
NELL'HEIDEGGER MARBURGHENSE

e del semplicemente-presente-nella-contrapposizione, è rispettivamente l'opposto»³¹. Di qui si evince che, d'altra parte, il falso in senso greco, in quanto «simulazione», consiste nel predicare qualcosa di qualcosa che in realtà è contrapposto, e nel separare ciò che in realtà si presenta come presente insieme.

In questo passaggio viene chiaramente in luce la valenza apofantica del *logos* e, contemporaneamente, il suo significato eminentemente ontologico, in senso greco, per cui essere vuol dire innanzitutto presenza, e il 'con-essere' del *leghein ti katá tinos* significa 'com-(semplice)presenza', se ci è consentita la formulazione. Infatti, commenta Heidegger, «la cosa semplicemente-presente viene indicata in quanto qualcosa, in modo che l'*in-quanto-che-cosa* con cui viene indicata la cosa semplicemente-presente "giaccia" (κείμενον-κεῖται) in questa stessa cosa semplicemente-presente; con ciò, esso, l'*intorno-a-che* dell'enunciazione, viene raccolto in quanto giacente-insieme»³².

Pertanto, una logica – o peggio una gnoseologia – considerata separatamente o come qualcosa d'altro dall'ontologia, è qualcosa che esorbita dall'orizzonte concettuale greco, il quale, nel suo orientamento al *logos*, ed in particolare al *logos* in quanto enunciato (in senso partecipiale), ha reso tuttavia possibile il coprimento del fenomeno originario della verità pure scoperto, poiché infatti, «nella misura in cui la sintesi è struttura del λόγος inteso come comportamento dell'indicare, l'ὄν e la sua struttura sono interpretati a partire dal λόγος e dalla sua struttura; la struttura dell'essere è caratterizzata come "logica" nel senso stretto del termine, quindi non nel senso di un'ontologia dell'ente, ma in quello di una logica dell'ente. [...] Σύνθεσις non è solo la struttura del λόγος, ma anche dell'intorno-a-che in quanto tale, nella misura in cui esso è e dev'essere ente in generale nel senso del vero»³³.

Come si verrà chiarendo, per Heidegger era possibile raggiungere un tale risultato sulla base della concezione della verità tratta dalle *Ricerche Logiche*. Egli – come già Husserl prima di lui – reinterpretava il tradizionale concetto di verità come *adaequatio*, nel senso d'«identificazione mostrante» (*ausweisende Identifizierung*)³⁴ tra l'intenzionato e l'intuito, laddove l'intuito non è la *res* in senso cosale – nel qual caso non si capirebbe in fondo la differenza di questa concezione rispetto ad un realismo più o meno critico, dal quale pure Heidegger prendeva le mosse –, ma sempre questa stessa cosa in un determinato modo di datità, riempita intuitivamente in tutti i suoi aspetti intenzionati.

Ed è chiaro, ancora, come sulla base di un tale concetto ontologico di verità, Heidegger trovasse a sé poco congeniale la strada intrapresa da Husserl a partire dalle *Ideen*, come noto da lui ritenuta un ritorno al coscientialismo teoreticista di stampo cartesiano, per di più ingiustificato quanto ai suoi presupposti ontologici.

Ma è ancora un altro il passo al quale ci si richiama tradizionalmente per attribuire ad Aristotele un concetto ingenuo – cioè appunto non o pre-critico – di verità, ed è un celebre passo del *De interpretazione* (I, 16 a 3-8):

³¹ *Ivi*, pp. 110-111.

³² *Ivi*, p. 111.

³³ *Ibid.*

³⁴ Sul concetto fenomenologico di verità cfr. M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 63-69; anche in questo caso è Husserl stesso a intendere la sua concezione della verità nel suo triplice articolarsi, nel senso di una rilettura dell'*adaequatio*: «Contenuto rappresentante e contenuto rappresentato formano qui un'unità identica. E ogni qual volta un'intenzione rappresentazionale ottiene il proprio riempimento ultimo per mezzo di questa percezione idealmente compiuta, si produce allora l'autentica *adaequatio rei et intellectus*: l'oggettualità è effettivamente "presente" o "data" proprio così come è stata intenzionata; non è più implicita nessuna intenzione parziale che sia priva del proprio riempimento» (E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, cit., II, pp. 418-419).

ULDERICO IANNICELLI

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ· καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἦδη ταῦτά.

Così traduce Heidegger:

«Ora però ci sono le emissioni di voce, le parole, tali che in esse è reso noto quel che avviene nel comportamento dell'anima (percepire – considerare). E le lettere scritte, tali che in esse sono rese note le parole. E ora, come i segni scritti non sono gli stessi per tutti gli uomini (quelli degli Egizi sono diversi da quelli dei Greci), così anche i suoni (le forme dell'emissione di voce) non sono gli stessi. Ciò di cui tuttavia queste emissioni di voce, questi vocaboli in prima linea (propriamente) sono segni, ossia ciò cui essi in quanto vocaboli danno voce, ciò per cui essi in quanto vocaboli sono parole, questo in quanto identico è ciò che tutti incontrano, in quanto inteso, in quanto appreso, è anzi ciò di cui quel che è inteso e compreso, i significati, è assimilazione, l'ente stesso con cui abbiamo a che fare, *πράγματα*, con cui s'intende comunque già qualcosa che sin dall'inizio è identico a se stesso»³⁵.

Heidegger mostra come i fraintendimenti si annidino già nella traduzione corrente dei termini principali di tale cruciale passaggio. Se infatti si intende *ὁμοίωμα* come immagine o copia, e *παθήματα* come stati di coscienza o rappresentazioni, si può intendere la parte finale del brano nel senso che «nell'anima vi sono stati dell'anima stessa, l'elemento psichico, come immagini di cose che non sono nell'anima»³⁶.

Ma i *παθήματα* non sono i *πάθη*, «stati», bensì indicano l'«affezione in senso ampio»³⁷ – così come in senso ampio Heidegger aveva inteso, con Husserl, la percezione come insieme di momenti sensibili e categoriali di un'intenzione presentante un oggetto in se stesso o in carne ed ossa, mentre «*ὁμοιώματα* vuol dire quel che è stato assimilato, che *ὁμοίως ἔχει*, che in quanto si fa incontro è eguale all'ente stesso»³⁸.

Bisogna però precisare che vero e falso comportano sempre due aspetti: da un lato essi costituiscono un «carattere dell'ente stesso (in particolare del mondo)», nel quale si fondano, cioè l'«essere-scoperto» dell'ente in quanto qualcosa; dall'altro verità e falsità designano il comportamento – scoprente o coprente – dell'esserci, laddove «questo comportamento stesso e l'esserci come tale sono [a loro volta] di per sé scoperti. Il fenomeno dello scoprimento ha molteplici “aspetti” essenziali»³⁹.

Al fine di penetrare più a fondo il fenomeno ontologico della verità, nonché il fondamento del suo carattere 'intuitivo', alla base di tutta la tradizione filosofica, Heidegger passa quindi ad analizzare brani di *Met. θ 10*.

In polemica con le interpretazioni di interpreti quali Jaeger, Schwegler e Ross, i quali consideravano il libro *IX* della *Metafisica* spurio o incoerente con il complesso dell'opera, Heidegger, in accordo con Bonitz, Tommaso e Suárez, ritiene invece che proprio in tale libro sia da trovare l'essenziale connessione tra il problema dell'essere e quello della verità, che il libro sia dunque da considerare assolutamente autentico e

³⁵ M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 112.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ivi*, p. 114.

L'INTERPRETAZIONE-DISTRUZIONE DEL LOGOS APOFANTICO ARISTOTELICO
NELL'HEIDEGGER MARBURGHENSE

che anzi da esso dipendano la comprensione del fenomeno della verità e dell'ontologia greca⁴⁰.

Tema del libro è precisamente la connessione dei significati dell'essere – *ousia*, *dynamis* e *energeia*, *aletheia* – ed è proprio a causa dell'incomprensione di tale connessione che si sono determinate le erronee interpretazioni poc'anzi richiamate, basate sulla convinzione che la tematica della verità sia incongruente col tema dominante del libro X, cioè quello della potenza e dell'atto, mentre la lettura heideggeriana mira precisamente a «mostrare come solo attraverso la caratterizzazione dell'essere a partire dall'*ἀληθές* l'essere pervenga alla sua piena e propria determinazione e come in questo modo sia raggiunto il più alto

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 117; riportiamo qui di seguito la traduzione heideggeriana dei brani in questione, divisi in due sezioni, per consentire di seguirne più agevolmente l'interpretazione: «1051 a 34 - b 6: "Poiché l'ente e il non-ente sono compresi (s'intende, nel loro essere) sia in riferimento alle forme delle categorie, sia in riferimento alla possibilità (non-presenza nel senso di qualcosa che non è ancora presente) e alla realtà (pura e semplice presenza) dell'ente inteso nelle categorie o del non-ente (vale a dire il suo contrario), quando però sia compreso l'ente nel senso più proprio, scoprimiento e coprimento [...] b 5: sorge così la domanda quando sia o non sia quel che noi chiamiamo 'scoperto' e 'coperto'. Bisogna infatti ricercare quel che intendiamo dire con questi termini". Proposizione intermedia b 2-5: "L'essere più proprio dell'ente poggia infatti per quanto riguarda l'ente stesso sullo stare-(già)-insieme e sullo stare-diviso, cosicché scopre chi prende (ha - "ha" presente) ciò che sta diviso nel suo star diviso, ciò che sta insieme nel suo star insieme. Mentre copre chi nell'in-quanto-qualcosa in cui prende l'ente si riferisce all'ente nella maniera opposta". b 6-9: "Infatti, tu non sei bianco per il fatto che noi scoprendo ti vediamo in quanto bianco nel tuo essere presente, ma per il fatto che il tuo esser presente è in quanto bianco, ci comportiamo cioè in maniera scoprente quando facciamo vedere nel discorso questo esser presente". b 9-13: "Se ora, quindi, qualcosa dell'ente sta sempre insieme e (nel suo essere) non c'è la possibilità che la si prenda separatamente, mentre allo stesso modo qualche altro ente sta sempre diviso e non c'è nessuna possibilità che lo si unisca, ci sono però enti che ammettono i due casi contrari, che possono stare e non stare insieme – (in quest'ultimo caso, bisogna allora rilevare che) l'essere indica lo stare-insieme (compresenza) e l'unità, mentre il non-essere il non-stare-insieme (non-compresenza) e molteplicità". b 13-17: "Nell'ambito e sulla base dell'ente che può stare insieme e stare diviso, la medesima opinione relativa a qualcosa in quanto qualcosa e la medesima indicazione enunciativa di qualcosa in quanto qualcosa diventano ora coprenti e scoprenti, e l'enunciazione stessa ora può scoprire, ora coprire; nell'ambito, però, di quel che non ha la possibilità di essere diverso da com'è, l'enunciazione non diventa ora scoprente, ora coprente, ma l'identico è sempre scoprente o sempre coprente". Il. b 17-22: "Ma relativamente alle cose cui manca ogni composizione (*ἀσύνθετα*) (e quindi anche l'unità della composizione) che cosa indica qui l'essere o il non-essere e l'essere scoperto e coperto? Non essendoci (qui) nulla che possa essere messo insieme, non si può parlare di essere quando qualcosa sta insieme e di non-essere quando qualcosa non sta insieme, come invece accade, lo stare-insieme, per esempio, per il bianco in rapporto al legno e per l'incommensurabile in rapporto alla diagonale. Così, inoltre, anche qui scoprimiento e coprimento non avverranno nello stesso senso in cui avvengono in quel caso". b 22-33: "Piuttosto, l'esser-scoperto relativamente alle cose in cui non c'è composizione (*ἀσύνθετα*) è altrettanto poco lo stesso quanto lo è l'essere, mentre l'esser-scoperto o coperto indica piuttosto il toccare e il considerare la cosa non-nascosta (giacché l'attribuire qualcosa a qualcosa e il semplice interpellare qualcosa non indicano la stessa cosa), ma il non-percepire dice altrettanto quanto non-toccare. Non è possibile, infatti, sbagliarsi nell'ambito dello scoprimiento del puro che-cosa in se stesso, se non quando lo guardo cada su qualcosa che è presente insieme ad esso pur non appartenendogli. La stessa situazione si ha anche relativamente a ciò che è in se stesso presente, a ciò cui manca ogni composizione; qui non c'è nessuna possibilità di sbagliarsi. Anche tutte queste cose presenti nel modo di cose semplicemente e costantemente già presenti non sono qualcosa nel modo di un 'non ancora' e di un 'subito prima di'; se fossero così, allora dovrebbero esse stesse nascere e perire, ora però l'essere né nasce né muore, perché altrimenti dovrebbe nascere da qualcosa (da un ente, l'essere nascerebbe da un ente). Tutto quel che palesemente è essere in se stesso ed è semplicemente già sempre presente, su questo non c'è confusione, ma solo o un percepire o un non-percepire. In questo campo, si cerca piuttosto *che cosa* una cosa sempre sia, ma non se essa sia fatta così oppure no (se sia o non sia una certa cosa)". b 33-35: "Dunque, l'essere nel senso dello scoprimiento e il non-essere nel senso del coprimento sono una sola cosa, unità dell'*insieme*. Scoprimiento: quando le cose stanno *insieme*; coprimento: quando non stanno *insieme*. Ma quest'unità è possibile solo quando l'essere dell'ente stesso è così (determinato cioè dalla *σύνθεσις*)". 1052 a 1-4: "Quando però non è così (l'essere dell'ente determinato dall'*insieme*), allora allo scoprimiento non appartiene neanche l'unità dell'*insieme* (non il *διανοεῖν*, 'in quanto' proprio del determinare), allora lo scoprimiento è semplicemente il percepire l'ente e il coprimento non esiste affatto, come non esiste confusione, ma solo non-percezione, quest'ultima però da intendersi non come cecità. La cecità è qualcosa cui nel campo della percezione (il cogliere e il determinare pensanti) corrisponderebbe la mancanza della possibilità del percepire. (Qui si è invece nell'ambito dell'*ἄγνοια* si resta nel *νοεῖν* in quanto *διανοεῖν*)". a 4-11: "Ma è anche palese che nel campo di quel che non muta, non ci si può sbagliare relativamente al 'quando' (al tempo), se sin dall'inizio lo si è inteso e compreso nella sua immutabilità. Per esempio, se qualcuno ritiene che il triangolo non muti quanto alla sua essenza, allora non penserà che in un dato tempo la somma dei suoi angoli interni sia uguale a due retti e in un altro tempo no, giacché in questo caso il triangolo dovrebbe mutare. Il senso di questa enunciazione può invece essere solo il seguente: qualcosa è il possibile in-quanto-che-cosa per qualcosa, mentre non lo è per qualcos'altro, per esempio, nessun numero pari è numero primo; alcuni numeri lo sono, altri no. Ma per quanto riguarda quel che in base al numero è solo un'unica cosa (sempre identica a quel che essa è), non esiste neppure questa possibilità della suddetta enunciazione. Non è infatti possibile ritenere che alcuni numeri consentano un certo in-quanto-che-cosa, alcuni invece no (non esiste infatti un 'alcuni'), ma semplicemente o si scoprirà o si coprirà, in quanto l'ente non muta, ma si comporta sempre così come esso è" (*ivi*, pp. 117-119).

ULDERICO IANNICELLI

grado nell'osservazione dell'essere, e come quindi questo capitolo costituisca una necessaria conclusione tematica»⁴¹.

Heidegger trova infatti il passaggio conclusivo il più rivelativo della questione ontologica, poiché esso appropria il problema della verità a partire da ciò che rende ogni ente quell'ente che è, il suo essere, secondo un'oscillazione semantica caratteristica. Sorge però a questo punto la difficoltà di comprendere l'orientamento alla verità ed al *logos* della questione dell'essere in quanto essenza, considerando che in senso greco «l'essere indica il “comporre” e l'unità (di tale comporre). Il non-essere indica il non-comporre e la molteplicità»⁴², e che l'essenza è precisamente ciò che non può essere diversamente da come è (*ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν*), ciò che è sempre come è (*ἀεί ὄν*) e che per di più determina l'*ἐνδεχόμενον ἄλλως*, cioè ciò che può essere di volta in volta molteplicità e composizione, oppure unità e non composizione. Dice infatti Heidegger: «Questa concezione rivolta agli *ἀεί ὄντα* è sufficiente nella misura in cui l'essenza stessa è un *ἀεί ὄν*. Al tempo stesso, però, questa caratterizzazione ontologica è insufficiente dal punto di vista dell'*ἀληθές*, perché l'essenza è qualcosa cui manca ogni composizione; il suo essere, quindi, fondamentalmente non può essere compreso per mezzo del comporre e dell'unità del comporre»⁴³. Qual è dunque il modo specifico di avere l'essenza e che cosa può dirci questo rispetto al problema della verità e della falsità del *logos* sintetico-diairetico?

Se l'essenza è qualcosa di semplice, essa non potrà essere colta dalla struttura del *logos tinos*, dello scoprire che indica qualcosa in quanto qualcosa, ma sarà un puro *noein*, ciò che Aristotele designa nei brani riportati anche con le metafore del *thighein o phanai*, il “semplice toccare e interpellare”, cioè l'avere o non avere scoperto l'ente in questione senza poterlo mai determinare a partire da qualcos'altro, poiché, traduce Heidegger, «queste cose semplici, questi ultimi enti, da cui ogni ente trae la sua determinazione, sono semplicemente-presenti e non e mai non ancora presenti, non accade mai, quindi, che siano assenti»⁴⁴.

Aristotele, infatti, identifica a volte tale modalità dello scoprimento con l'*αἴσθησις*⁴⁵ senz'altro, il semplice percepire, il cui contrario è non il falso, ma la *agnoia*, il non percepire affatto, l'“ignoranza”. Risulta ormai chiaro come Heidegger attribuisca ad Aristotele lo stesso concetto fenomenologico di percezione in senso ampio, fondato sull'analogia tra l'intuire sensibile e quello categoriale, del quale ultimo fanno parte

⁴¹ *Ivi*, p. 120.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ivi*, pp. 120-121.

⁴⁴ *Ivi*, p. 123.

⁴⁵ Riconfermando il rapporto analogico tra l'intuizione sensibile e quella categoriale – e ciò conferma l'applicazione meticolosa del metodo fenomenologico all'interpretazione di Aristotele – Heidegger distingue qui anche terminologicamente tra il senso stretto, sensibile, di percezione, e quello ampio: «Pensare a *priori* questa cosa semplice [l'essenza] come se stessa e poi tentare ancora di determinarla a partire da qualcos'altro è già un fraintendimento di quel che si pensa. Se si tenta di determinare una cosa semplice a partire da quel che essa non è, in questo modo, al massimo, si copre quel che essa è. Se traiamo degli esempi dall'ambito della percezione sensibile [*Wahrnehmung*], dove Aristotele riconosce l'analogo nella semplice percezione [*Vernehmen*], ossia nel semplice vedere le qualità, per esempio i colori, allora bisogna dire che se per esempio mettessi in luce, nella dialettica più esagerata che si possa immaginare, i rapporti che i colori puri hanno tra di loro non arriverei mai a cogliere i colori. [...] Il contrario, quindi, del percepire una cosa semplice resta solo il non percepirlo, il che non può mai essere coprente ritenere-per di una supposizione, in cui ci sarebbe già sempre un “ritenerlo-per”. Ma questa non-percezione non significa che non si abbiano possibilità di percezione» (*ivi*, pp. 123-124).

L'INTERPRETAZIONE-DISTRUZIONE DEL LOGOS APOFANTICO ARISTOTELICO
NELL'HEIDEGGER MARBURGHENSE

anche gli atti dell'ideazione, i quali donano appunto l'essenza⁴⁶, e ciò implica sempre più manifestamente che «la risposta al problema della verità (scoprimento) si addossa il compito di rispondere al problema dell'essere, e questo in un chiarimento in cui ci si interroga sul vero e proprio essere. Detto rozzamente: si determina l'essere “per mezzo” del pensiero, posti entrambi come identici»⁴⁷.

Con ciò si chiarisce di rimando anche il fenomeno della possibilità del falso circa gli enti composti, riconoscibile ora come possibile solo sul fondamento del *noein*, poiché, «in qualche modo, devo già necessariamente avere l'intorno-a-che [dell'asserzione] per fallire in rapporto ad esso»⁴⁸. La possibilità della falsità, e dunque della verità dell'asserzione, si fonda pertanto, anche in Aristotele, sul previo aver già scoperto l'ente nel percepire. Ma, ancora, c'è una doppia «possibilità di simulazione» per gli enti che possono essere mostrati in quanto e a partire da qualcos'altro: ci sono enti la cui caratteristica è infatti quella di poter andare sempre insieme ad altre cose e sempre separati da certe altre, e altri enti che possono o non possono stare insieme ad altri, a seconda dei casi. Per il primo tipo di ente «il mettere-insieme che fa vedere quel che è sempre separato [e viceversa] deve allora necessariamente coprire»⁴⁹, nel caso dei secondi si danno ancora due possibilità del falso, e cioè una ontica, fondata sull'ente stesso, e una delotica, fondata sulla «relazione coprente» stessa.

La falsità ontica si ha, per esempio, quando l'ente di cui l'enunciazione predica l'essere insieme a

⁴⁶ La mancanza di chiarezza circa la reale struttura della percezione – cioè la sua identificazione con la percezione sensibile *tout-court* e il disconoscimento della struttura 'graduata' e perciò non immediata degli atti intuitivi categoriali che sulla percezione si fondano – così come Heidegger la mutua dalla fenomenologia, ci sembra fonte di equivoci ed errori nell'intendimento del senso della lettura heideggeriana di Aristotele; Franco Chiereghin, ad esempio, sostiene che «Heidegger suggerisce di intendere l'atto dell'intelligenza, che non può mai coprire e che è sempre vero, come affine all'αἴσθησις per l'aspetto per cui questa discrimina i sensibili che le sono propri e non può rendere accessibili altro che quelli: il vedere scopre sempre colori, l'udito sempre suoni. Ma si è con quest'indicazione liberato da ogni equivoco l'accostamento dell'atto dell'intelligenza al toccare? Che significato può avere un toccare cui non inerisce alcuna passività? Se, come talora vien fatto, si dà per scontato un uso metaforico in Aristotele di θιγῆν e lo si traduce con “intuizione”, che significato ha il ricorso all'intuizione per connotare l'attingimento dell'essere nel senso d'incondizionatamente vero? Se all'intuizione è costitutiva la nota dell'immediatezza [corsivo nostro] non si apre forse per la razionalità una pericolosa falla [...]» (F. CHIEREGHIN, *Essere e Verità. Note a «Logik. Die Frage nach der Wahrheit»* di Martin Heidegger, Trento, Verifiche, 1984, pp. 100-101).

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 122; solo alla luce di una tale interpretazione dello Stagirita riteniamo sia pienamente comprensibile quanto Heidegger afferma in *Essere e tempo*, e cioè che «da Husserl abbiamo [...] imparato di nuovo il senso della “empiria” filosofica genuina» M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 524 (nota 11) e che, inoltre, «i φαινόμενα i “fenomeni”, costituiscono dunque l'insieme di ciò che è alla luce del giorno o può essere portato in luce, ciò che i greci a volte identificavano senz'altro con τὸ ὄντα (l'ente)» [M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 48]. Con ciò, tra l'altro, Heidegger chiarisce nuovamente, innanzitutto a se stesso, il problema del significato molteplice dell'essere in Aristotele, restando fedele all'assunto brentiano per cui l'essere è fondamentalmente *ousia*; e questo assunto è riletto da Heidegger, come è noto, nel senso della presenza, sul fondamento della quale anche l'essere come vero assume il suo senso autentico, secondo la connessione che stiamo delucidando. Heidegger rileva infatti nel concetto aristotelico di verità una fondamentale ambiguità: dopo aver definito l'*ousia* «essere autentico» (ὄν κυρίως), Aristotele definisce l'essere in quanto vero come κυριώτατον, l'essere «più autentico» (Met. θ 10, 1051 b 1). Ciò diviene comprensibile se si pone mente al fatto che «nella misura in cui l'essere è presenza, il semplice scoprire l'ente significa per così dire un'intensificazione del suo essere e della sua presenza; ora esso è presente in un senso autentico: prima lo era soltanto in modo inautentico, mentre adesso lo è in quanto è qualcosa di lì presente portato nell'immediato presente di colui che coglie» [M. HEIDEGGER, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., p. 408 (trascrizione Mörchen)]. Per un'analisi dettagliata di tale corso ci permettiamo di rimandare al nostro *I concetti fondamentali della filosofia antica di Martin Heidegger*, in «Archivio di storia della cultura», XVI (2003), pp. 95-127; nel corso sulla logica qui in analisi, Heidegger conferma poi quanto appena detto: «Aristotele dice: l'essere 'è' l'essere-scoperto. Egli sostituisce l'essere-scoperto primariamente posto nel θιγῆν con l'essere. In b 24 egli determina l'ἀληθές della cosa semplice per mezzo del θιγῆν e in 1052 a 1, dove pone il problema dell'essere della cosa semplice, ricorre nuovamente allo schietto νοεῖν-θιγῆν. L'essere-scoperto si incarica quindi di rispondere al problema dell'essere. Un carattere d'essere dell'ente, il carattere cioè di quel che è in maniera vera e propria, della cosa semplice, è determinato per mezzo dell'essere-scoperto» (M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 127).

⁴⁸ *Ivi*, p. 122.

⁴⁹ *Ivi*, p. 124.

ULDERICO IANNICELLI

qualcosa, subisce un mutamento che modifica la medesima enunciazione da scoprente in coprente. La falsità delotica si ha invece quando l'enunciazione predica qualcosa di qualcosa cui essa può senz'altro inerire, ma non nel momento in cui detta enunciazione è espressa. Riassumendo, Heidegger individua tre condizioni strutturali della falsità, e dunque della verità:

1. La tendenza allo scoprimento di qualcosa, il preliminare pensare e possedere l'intorno-a-che.
2. Un far-vedere l'intorno-a-che partendo da un'altra cosa in questa relazione scoprente fondamentale in quanto retta e guidata da tale far-vedere, giacché solo in base a tale struttura esiste la possibilità del dare qualcosa in quanto qualcosa.
3. Questo far-vedere partendo da un'altra cosa è contemporaneamente fondato nella possibilità del comporsi di qualcosa con qualcos'altro⁵⁰.

Ora, è chiaro che in tale connessione strutturale le tre condizioni non sono sullo stesso piano, ma si danno invece dei rapporti di fondazione. La seconda condizione, infatti, si fonda sulla terza, vale a dire che solo in quanto si riferisce agli enti che hanno la possibilità del comporsi con qualcos'altro, il far-vedere in cui consiste il *logos* può esplicarsi secondo la sua struttura, che è quella di essere *leghein ti katà tinós*. Ma la seconda condizione – e dunque, a sua volta, la terza – si fondano sulla prima, cioè sul preliminare avere presente l'intorno-a-che dell'enunciazione, il ché significa, ancora una volta, che la verità dell'asserzione – per Husserl come per Aristotele – è fondata, e fondata sul preliminare avere l'ente reso possibile dall'intuizione. È per questo motivo che Aristotele denomina il carattere d'essere degli enti caratterizzati da compresenza come *ἔν*, cioè come ciò che «indica una preliminare presenza, in cui la compresenza è possibile solo come modo. La terza condizione della falsità è quindi parimenti fondata su un fenomeno originario, su una presenza primaria»⁵¹.

E tuttavia, precisa in conclusione Heidegger a proposito della presenza in senso primario e del modo di averla, «il reggente aver-presente l'intorno-a-che, da parte sua, non è ancora una determinazione, ma un semplice possesso, dunque in qualche modo un *θιγῆϊν*; giacché, dapprima, ogni cosa semplice è accessibile come tale nel *θιγῆϊν*, il quale però non è solo via d'accesso alle cose semplici, ma anche a quel che può essere posseduto nel modo delle cose semplici, ossia a quel che è irriducibile. Proprio nel modo dell'irriducibilità delle determinazioni è tematizzato sin dall'inizio l'intorno-a-che, e in questo modo sorretto come il terreno su cui il determinante possesso trova espressione»⁵².

Ma nemmeno quella di Aristotele – il ché significa nemmeno quella di Husserl, giusto quanto si è detto finora – poteva rappresentare per Heidegger l'ultima parola circa la verità. Se infatti la grande scoperta dell'intenzionalità permetteva di risolvere l'enigma della trascendenza nel quale si arenava il neokantismo, in particolare quello di Rickert, cui Heidegger riserva in questi anni ormai uno spietato sarcasmo, e di uscire dalle secche del rappresentazionalismo moderno a favore del primato husserliano dell'intuizione

⁵⁰ *Ivi*, p. 125.

⁵¹ *Ivi*, p. 127.

⁵² *Ibid.*

L'INTERPRETAZIONE-DISTRUZIONE DEL LOGOS APOFANTICO ARISTOTELICO NELL'HEIDEGGER MARBURGHESI

rispetto all'espressione e dunque al giudizio, d'altra parte la trascendenza non può per Heidegger coincidere *tout-court* con l'intenzionalità.

O meglio, come Heidegger chiarirà limpidamente nel corso del '28 sui *Principi metafisici della logica*, si tratta di comprendere che l'intuizione, alla quale si deve la datità oggettuale e coincidente, questa sì, con la "trascendenza ontica", lungi dal rappresentare la condizione ultima dell'esperibilità di un qualsivoglia senso oggettuale, è a sua volta fondato nella "trascendenza ontologica" o "originaria" (*Urtranszendenz*)⁵³ coincidente con l'esistenza stessa dell'esserci in quanto essere nel mondo, cioè a dire, ancora, con l'apertura comprendente il senso dell'essere in cui consiste il "ci" dell'esserci, e che sola permette che un qualunque ente possa essere incontrato e svelato nel suo 'esser che cosa e come' (*Was e Wie-Daß*).

⁵³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, hrsg. von K. Held, Frankfurt a. M. 1978; trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Genova, Il Melangolo, 1990, pp. 160-161.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitudo
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Laura Massacra

CONTENUTO NON CONCETTUALE, QUALIA, ESPERIENZA PERCETTIVA

Il presente scritto si propone di indagare quali siano le condizioni essenziali al possesso dei qualia mediante una analisi della nozione di contenuto non concettuale di tipo visivo-spaziale così come viene formulata da Christopher Peacocke¹.

In effetti i qualia, generalmente intesi come proprietà irriducibili dell'esperienza cosciente, nell'accezione che ne dà Thomas Nagel² si prestano altresì a essere definibili come ciò che connota "l'avere un punto di vista particolare", caratterizzando così la soggettività sotto la dimensione posizionale e spaziale che la nozione di punto di vista necessariamente sottende.

In tale prospettiva, il ricorso alla nozione di contenuto non concettuale di tipo visivo-spaziale offre strumenti per avvalorare il carattere di irriducibilità dei qualia, secondo quanto sostenuto nell'ormai celebre articolo di Nagel del 1974.

La pubblicazione dell'articolo ricopre tutt'oggi una rilevanza non esclusivamente di carattere storico. Essa segna infatti convenzionalmente la ripresa, nell'ambito del panorama analitico, del dibattito contemporaneo sui qualia, dibattito che emerge proprio in virtù dell'esigenza di dare sostanza ontologica alle proprietà della coscienza, contrastando così le posizioni riduzionistiche.

È paradigmatico, a tale riguardo, il riduzionismo eliminativista di Patricia Churchland³, secondo cui una descrizione dei qualia sta ad una spiegazione neuro-cerebrale della coscienza, così come la nozione di flogisto sta, storicamente, a quella di combustione: quando finalmente la ricerca scientifica sarà riuscita a trovare dei correlati neurali per i fenomeni coscienti potremmo sbarazzarci di una nozione così desueta e inutile come quella dei qualia. Tuttavia Churchland non è il solo esponente di una forma di riduzionismo dei qualia. Altrettanto noto è il riduzionismo operato dal funzionalismo classico, secondo cui i qualia non sono proprietà del contenuto o degli stati mentali, ma sono riducibili a stati funzionali, espressione del ruolo causale delle relazioni tra stati computazionali, esibite da un sistema, cognitivo così come artificiale.

Una posizione decisamente eliminativistica riguardo ai qualia è formulata nell'ambito dell'originale post-funzionalismo di Dennett⁴, ma ci sono, in realtà, forme di riduzionismo programmatiche più radicali,

¹ Il riferimento alle teorie di Peacocke è relativo ai seguenti testi: C. PEACOCKE, *Sense and Content*, Oxford, Clarendon Press, 1983; Id. *Scenarios, Concepts and Perception*, in T. Crane (a cura di), *The contents of experience: Essays on Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Id. *Sensation and the content of experience: a distinction*, in N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere (a cura di), *The nature of consciousness, philosophical debates*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997.

² T. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat*, in *Philosophical Review*, 1974, 83, pp. 435-450, rep. in Block et alii, *The nature of consciousness*, cit.

³ P. M. CHURCHLAND, *Reduction, qualia and the direct introspection of brain states*, «Journal of Philosophy», January 82, 2, 1985, pp. 8-28; Id., *The engine of reason, the seat of soul*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1995; Id., «Può una macchina pensare?», «Le scienze, i quaderni», 91, 1996, pp. 37-42.

⁴ D. C. DENNETT, *Consciousness Explained*, New York, Viking, 1992; Id., *Content and consciousness*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969; Id., *Brainstorms*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1978; Id., *Quining Qualia*, in A.J. Marcel, E. Bisiach (a cura di), *Consciousness in contemporary science*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

LAURA MASSACRA

come quella presente nel modello funzionale di riduzione proposto da Jaegwon Kim⁵.

In risposta a tali prospettive riduzionistiche negli ultimi trent'anni sono fiorite, parallelamente, molteplici tentativi teorici di spiegare i qualia sottraendoli all'eliminativismo ontologico.

Se volessimo inquadrare tali teorie potremmo asserire che la maggior parte di esse converge nel rappresentazionalismo, uno dei grandi paradigmi che, insieme al funzionalismo e all'intenzionalismo, attualmente sostanziano le riflessioni nell'ambito delle scienze cognitive e della filosofia della mente di matrice analitica.

Le ragioni della difesa delle proprietà dell'esperienza cosciente, o di "ciò che si prova ad avere un punto di vista particolare", ovvero le ragioni di fondo per sostenere l'esistenza dei qualia sono almeno tre.

La prima consiste nel fatto che la ricerca neurologica ha messo in evidenza l'esistenza di fenomeni di coscienza distinti da funzioni puramente cognitive. Le funzioni cognitive possono essere individuate sia nei termini di abilità, intese come l'insieme di comportamenti e attività motorie orientati a un fine, sia nei termini di competenze come il linguaggio, la memoria, l'attenzione. Dall'area di ricerca neuro-psichiatrica è emersa infatti l'esistenza di abilità o competenze in cui sono assenti forme di coscienza o, al contrario, nelle patologie psichiatriche di tipo dissociativo, è emersa la presenza di differenti forme di coscienza che possono a volte essere persino in conflitto tra loro. L'individuazione di forme di coscienza plurime e di forme di esperienza cosciente distinte da funzioni cognitive ha sollevato perciò il ragionevole dubbio che la coscienza non possa essere ridotta a funzioni di tipo cognitivo e, di conseguenza, che probabilmente non possa essere ridotta a funzioni, *tout court*.

Una seconda ragione, più interna alle questioni filosofiche relative all'indagine sulla coscienza, concerne proprio il tentativo di controbattere ad una riduzione di tipo squisitamente funzionalistico dei qualia mediante una *reductio ad absurdum*: se le proprietà dell'esperienza cosciente fossero riducibili a funzioni, si potrebbe plausibilmente immaginare un sistema che esibisce funzioni cognitive e comportamentali identiche a quelle degli esseri umani, ma che non possiede affatto forme di coscienza. L'esperimento mentale degli *zombies* esprime proprio il paradosso di ritenere logicamente possibili esseri che si mostrano in tutto e per tutto identici agli umani, per quanto concerne le loro funzioni cognitive ed il loro comportamento esteriore, ma che non possiedono stati consci. L'esempio degli *zombies* ratifica, così, idealmente, la possibilità di spiegare un sistema cognitivo esclusivamente in termini funzionali, ma si espone ad una critica rilevante: l'impossibilità di distinguere esseri dotati di coscienza da esseri che ne sono sprovvisti e, di conseguenza, l'impossibilità di spiegare teoricamente l'assenza o presenza di stati consci. Se, infatti, i qualia possono essere epistemologicamente ridotti ad una descrizione funzionale, sotto tale descrizione tutti gli esseri umani risulterebbero essere, paradossalmente, identici a *zombies*. Tale descrizione impedisce, per ciò stesso, la distinzione tra individui provvisti di stati consci e individui che versano, invece, in stati di incoscienza o che esperiscono stati dominati dall'inconscio. Tuttavia, nella vita quotidiana di ciascun individuo si presentano sovente stati di coscienza differenti come gli stati onirici

⁵ J. KIM, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge (Mass.), MIT Press-Bradford Books, 1998.

CONTENUTO NON CONCETTUALE, QUALIA, ESPERIENZA PERCETTIVA

o stati mentali mediante i quali possiamo effettuare operazioni complesse in modo automatico. E queste differenze meritano una spiegazione.

La terza ragione rappresenta un'ulteriore risposta alla prospettiva funzionalistica ed esprime il tentativo di riaggianciare i qualia alle proprietà fisiche del mondo. Dal momento che, per il funzionalismo, i qualia sono ridotti a stati funzionali o, anche, a stati mentali, in quanto tali essi rimangono scollati dal mondo fisico esterno.

La riduzione dei qualia a stati funzionali, ed il conseguente sganciamento dalle proprietà fisiche del mondo, è all'origine dell'insuccesso del funzionalismo nello spiegare i fenomeni di coscienza.

Tale insuccesso o fallimento viene intuito a partire dalla formulazione del famoso argomento di Putnam⁶, conosciuto come «l'argomento della terra gemella». Esso prende le mosse dalla constatazione che, per il funzionalismo, tutto ciò che conta al fine di determinare il significato di un termine sono gli stati funzionali di un sistema computazionalmente inteso. In altri termini, il riferimento di un termine alle proprietà fisiche degli oggetti del mondo esterno non determina, non causa un determinato stato funzionale. Nell'argomento della terra gemella, infatti, a due composti fisici differenti su terra e terra gemella – rispettivamente H₂O (acqua sulla terra) e XYZ (acqua su terra gemella) – corrispondono i medesimi stati funzionali di due individui differenti, Hilary su Terra e Hilary su Terra Gemella. Entrambi gli individui, infatti, desiderano i due composti per dissetarsi, entrambi esibiscono lo stesso comportamento in presenza dei differenti composti chimici.

Tuttavia, se non sono le proprietà fisiche del mondo a causare un determinato stato funzionale, la conseguenza è che due individui potrebbero avere gli stessi qualia, in presenza di proprietà fisiche differenti. Ad esempio, in linea di principio Mario e Lucia potrebbero avere entrambi un'identica esperienza di rosso, nonostante Lucia si trovi al cospetto di una ciliegia matura e Mario si trovi in presenza di un oggetto rosso, simile a una ciliegia, ma dotato di una composizione bio-chimica completamente differente. Viceversa, se non sono le proprietà fisiche a definire lo stato funzionale degli individui, potrebbe succedere persino che due persone vedano il colore di un prato rispettivamente come rosso o verde, nonostante l'onda di riflettanza dello stimolo luminoso appartenga alla medesima porzione di spettro del colore per entrambi gli individui.

La riduzione teorica dei qualia a stati mentali/funzionali determina dunque il loro sganciamento dalle proprietà fisiche del mondo esterno e viene mostrato, nella letteratura contemporanea, dalla molteplicità di esperimenti teorici che illustrano la possibilità di un'inversione qualitativa degli stati mentali e dei qualia assenti⁷. In altri termini, tali esperimenti esemplificano il fatto che il funzionalismo non riesce ad attribuire un nesso di dipendenza causale tra stati mentali e dati fisici nel mondo esterno. La conseguenza è che il mancato ancoraggio alle proprietà fisiche determina il libero fluire degli stati mentali senza attrito sul mondo fisico, in una dimensione di distacco da quella realtà esterna che, in linea di principio, per loro intima costituzione gli stati mentali dovrebbero prendere ad oggetto.

⁶ H. PUTNAM, *The meaning of 'meaning'*, in K. Gunderson (a cura di) *Language, Mind and Knowledge*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975 (trad. it.: *Il significato di significato* in H. PUTNAM, *Mente, linguaggio e realtà*, Milano, Adelphi, 1987).

⁷ Un'antologia completa degli esperimenti mentali utilizzati nella letteratura filosofica può essere reperita in R. CHALMERS, *The conscious mind*, Oxford, Oxford University Press, 1996 (trad. it.: *La mente cosciente*, Milano, Mc Graw – Hill, 1999).

LAURA MASSACRA

Il rappresentazionalismo si propone come rimedio del mancato ancoraggio al mondo da cui è affetto il proto-funzionalismo.

Al contrario delle funzioni, intese come relazioni tra stati funzionali interni ad un sistema simbolico-computazionale, le rappresentazioni sono stati mentali retti da un principio di dipendenza causale con oggetti e proprietà fisiche del mondo esterno. Secondo il rappresentazionalismo⁸, le proprietà dell'esperienza cosciente sono proprietà delle cose fisiche così come vengono presentate mediante i canali percettivi e le strutture cognitive. Tuttavia, uno dei maggiori problemi del rappresentazionalismo è che, nello spiegare il *quid*, l'essenza dei qualia, li riduce a proprietà delle cose fisiche esterne alla rappresentazione. Perché mai, ad esempio, il mio gusto per una determinata annata di Amarone dovrebbe divergere dal tuo, se le proprietà specifiche di quella annata e di quella medesima bottiglia stappata, a cui abbiamo accesso rappresentazionale, sono le medesime, e se io e te condividiamo il medesimo stato interno? Perché, in sostanza si dovrebbe parlare di proprietà soggettive, oppure di soggettività del gusto, se tutto ciò che determina l'esistenza dell'esperienza soggettiva è la composizione fisico-chimica delle molecole del vino? E cosa vieta, allora, di ridurre i qualia ad una mera descrizione fisica delle proprietà dell'Amarone?

A ben vedere, anche quella forma di rappresentazionalismo che si avvale di una spiegazione intenzionalistica, se applicato ai qualia, incorre in una forma di riduzionismo. Per l'intenzionalismo di tipo materialistico, ad esempio, i qualia sono proprietà fisiche intenzionate dagli stati mentali o dal contenuto di tali stati. Sotto questa prospettiva il mio provare dolore a una gamba che ha subito un danno sarà, per esempio, causato da un oggetto intenzionale. Ma a cosa corrisponde un tale oggetto intenzionale? Se è identico a un danno fisico la descrizione intenzionale diventa problematica: non possiamo infatti asserire che la causa del mio dolore sia la gamba allo stesso modo in cui possiamo identificare la causa di un buco con il chiodo che l'ha prodotto. Se identifichiamo un oggetto intenzionale con una causa fisica avremo, infatti, difficoltà a distinguere oggetti intenzionali determinati da cause fisiche e cause fisiche che non sono, di fatto, oggetti intenzionali.

Se, invece, asseriamo che l'oggetto intenzionale sia qualcosa di mentale, di nuovo, come accade per le teorie funzionalistiche, lo stato mentale di dolore non avrà più rapporti di dipendenza con le cause fisiche esterne, ovvero con il mondo. Tye¹⁰ asserisce, ad esempio, che l'oggetto intenzionale della rappresentazione

⁸ Per comprendere la posizione dei rappresentazionalisti o informazionalisti si prendano in considerazione gli scritti di F. DRETSKE, *Conscious experience*, in N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere (a cura di), *The nature of consciousness, philosophical debates*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997; Id., *Misrepresentation*, in R. Bogdan (a cura di), *Beliefs*, Oxford, Oxford University Press, 1986; S. SHOEMAKER, 1994, *Phenomenal Character*, «*Nous*», 28, 1994, pp. 21-38; Id., *The Inverted Spectrum*, «*Journal of Philosophy*» 74, 1981, pp. 357-381 (rist. in N. Block et al., *The nature of consciousness, philosophical debates*, cit.); M. TYE, *Visual Qualia and Visual Content*, in T. Crane (ed.), *The contents of experience*, Cambridge UP, Cambridge UP, 1992, pp. 158-177; Id., *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1995; Id., *Perceptual Experience is a Many-Layered Thing*, «*Philosophical Issues*», 7, 1996, pp. 117-126; Id., *Consciousness, Colour and Content*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2000.

⁹ Per quanti volessero informarsi sulla critica all'impostazione rappresentazionalista dei qualia si consiglia vivamente una lettura dell'articolo di P. BOGHOSSIAN, D. VELLEMAN, *Colour as secondary properties*, *Mind*, 98, n. 389, 1989, pp. 81-103. Tale articolo costituisce un'ottima critica alla visione dei qualia come proprietà fisiche esterne veicolate dalla rappresentazione e al rappresentazionalismo classico stesso.

¹⁰ Per la posizione intenzionalistica assunta da alcuni rappresentazionalisti si veda: M. TYE, *A representational theory of pain and their phenomenal character* in N. Block et al. (a cura di), *The nature of consciousness. Philosophical debates*, op. cit., pp. 329-340; Id., *Visual qualia and visual content*, in T. Crane (a cura di), *The contents of experience*, op. cit., pp. 158-176; S. SHOEMAKER, *The first person perspective*, «*Proceedings and addresses of the american philosophical association*», vol. 68, n. 2, 1994, pp. 7-22. Si veda anche l'antologia a cura di Q. Smith e A. Jokic, *Consciousness. New philosophical perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

CONTENUTO NON CONCETTUALE, QUALIA, ESPERIENZA PERCETTIVA

del dolore all'arto fantasma è determinato dal mio stato mentale. Ma se tutto ciò che determina un dolore fosse uno stato mentale a esso correlato, non si comprenderebbe più la differenza tra, poniamo, dolori immaginari e dolori reali. Non si capirebbe, per esempio, la differenza tra quegli individui che asseriscono di provare dolore ad un arto leso e coloro che, invece, asseriscono di provare dolore all'arto fantasma, una volta che gli sia stato amputato.

Il continuo esporre i qualia al rischio di riduzione e, dunque, di eliminazione, sia da parte del funzionalismo che da parte di certe forme di rappresentazionalismo deriva, grosso modo, da un oscillazione teorica tra mente e mondo. Se definite come proprietà della mente, i qualia sono sganciati dal mondo esterno. Vengono infatti recisi i rapporti di dipendenza causale con i dati fisici che si suppone debbano determinare la ragion d'essere degli stati mentali. Qualora, invece, si identifichino i qualia con le proprietà del mondo *in quanto* veicolate dalla rappresentazione, essi vengono ridotti a proprietà fisiche, schiacciati ineluttabilmente su una dimensione di datità naturale che diventa facile bersaglio per tutti coloro che criticano, nel dato, il ritorno a forme di empirismo ingenuo¹¹.

Per sottrarre i qualia a questo doppio rischio di riduzione occorre dunque formulare una domanda che non verta più su quale sia la giusta collocazione delle proprietà dell'esperienza (nella mente o nel mondo), ma che concerna, piuttosto, quali siano le condizioni che ne determinano il possesso.

Al fine di comprendere quali siano le condizioni tali a garantire una difesa ontologica dei qualia prenderemo in esame una speciale sottoclasse delle teorie rappresentazionali della conoscenza, ovvero la teoria del contenuto non concettuale e, in special modo, la nozione di contenuto percettivo, così come si presenta nell'elaborazione teorica che il filosofo anglosassone Christopher Peacocke è andato compiendo dagli anni '80 in poi.

Preliminarmente, si concedano però alcune definizioni generali. Il contenuto non concettuale è generalmente definito una struttura cognitiva di tipo rappresentazionale¹² che non sottostà ai requisiti standard che definiscono il possesso e l'uso di concetti e linguaggio. Potremmo asserire che il contenuto non concettuale sia uno schema dell'intuizione, perché mette in contatto diretto l'individuo con oggetti e proprietà del mondo esterno. Ai fini della comprensione dei qualia, il contenuto non concettuale è una nozione particolarmente fruttuosa, perché nasce, storicamente, per spiegare:

1. la grana fine dell'esperienza percettiva – ovvero le proprietà fenomeniche dell'esperienza – contro la descrizione concettuale a grana grossa;
2. l'esistenza di una forma embrionale di rappresentazione non mediata dal linguaggio, che ha quindi come suo retroterra più prossimo il rapporto tra canali percettivi, o strutture della percezione, e oggetti o proprietà fisiche del mondo.

¹¹ Storicamente tale critica si riflette fortemente, ad esempio, nella critica al mito del dato formulata da Wilfrid Sellars, nella critica alla distinzione forma contenuto formulata, come terzo dogma dell'empirismo, da Donald Davidson contro l'empirismo di Quine, oppure, ancora, per andare alle origini, nella critica alla distinzione forma contenuto che Morris Schlick rivolge all'empirismo logico prima maniera.

¹² Cfr. G. EVANS, *The varieties of references*, New York-Oxford, Oxford UP, 1982; J.L. BERMUDEZ, F. MACPHERSON, *Nonconceptual Content and the Nature of Perceptual Experience*, «The Electronic Journal of Analytic Philosophy», 6, 1998; J.L. BERMUDEZ, *Nonconceptual Content: From Perceptual Experience to Subpersonal Computational States*, «Mind and Language», 10, 4, 1995, pp. 333- 369; P. JACOB, M. JEANNEROD, *Ways of Seeing: The Scope and Limits of Visual Cognition*, Oxford, Oxford University Press, 2004; T. CRANE, *Elements of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2001 (trad. it.: *Fenomeni mentali*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003).

LAURA MASSACRA

Il contenuto non concettuale rappresenta dunque quella struttura intermedia in grado di rispecchiare, più efficacemente di altre, la natura dell'esperienza, come reale espressione della co-appartenenza di strutture cognitive alte, o categorie, e dati grezzi del mondo esterno.

Esistono moltissimi argomenti che sembrano avvalorare l'esistenza del contenuto non concettuale, ma converrà citarne solo due principali:

1. L'autonomia del contenuto percettivo. Un esempio è rintracciato da Peacocke nel fenomeno del bilanciamento prospettico¹³. Esso esprime il fatto che io, percependo un viale alberato che corre lungo una strada verso un ideale punto di fuga visivo, veda gli alberi di dimensioni identiche, quando invece quelli più lontani da me occupano una porzione minore nel mio campo visivo. Tale constatazione esemplifica l'idea che esistano vincoli e regole percettive di tipo pre-concettuale che determinano una differenza tra le proprietà fisiche, oggetto della scena rappresentata, e il contenuto stesso della rappresentazione. Ma tale differenza può, altresì, essere anche specificata come una discrepanza tra le proprietà fenomeniche e sensoriali della rappresentazione (vedere due alberi come identici, in prospettiva, è sensorialmente diverso da vedere due alberi come identici, se posizionati uno accanto all'altro alla stessa distanza dall'osservatore) ed il contenuto della rappresentazione (il bilanciamento prospettico).

2. La grana fine dell'esperienza¹⁴ esprime invece l'idea che la prensione diretta di fatti o oggetti possieda una ricchezza percettiva ed esperienziale che manca alla descrizione di tali fatti o oggetti. Mediante tale assunzione si mette in evidenza l'idea che la descrizione sia in maniera irrimediabile informazionalmente più povera della percezione e che non possa essere sostituita ad essa per la ragione che il contenuto percettivo dell'esperienza è qualitativamente più ricco di ogni descrizione o giudizio possibile.

Il contenuto non concettuale viene inoltre definito una struttura di tipo rappresentazionale¹⁵, perché in esso sono presenti proprietà intenzionali (una direzionalità mente a mondo propria delle strutture cognitive) e inferenziali (inferenzialismo inteso come meccanismo che sovrintende la relazione tra stati cognitivi e contenuto degli stati medesimi, o tra due o più stati cognitivi)

Anche per il contenuto non concettuale, così come per le teorie rappresentazionali della mente, tuttavia, i qualia costituiscono un problema. Bermudez¹⁶ asserisce che il contenuto percettivo non è connotato di proprietà fenomeniche, proprie dell'esperienza cosciente. La stessa posizione vale per Evans¹⁷ che fu tra i primi a invocare tale nozione a partire dall'osservazione del comportamento dei *blind sight*, individui che, per colpa di un danno cerebrale che causa una cecità nella regione visiva contralaterale rispetto alla lesione, svolgono compiti cognitivi di tipo visivo e dimostrano di possedere abilità di individuazione degli stimoli, riuscendo così a orientarsi nel mondo esterno, senza però mostrare forme di coscienza ad esse congiunte.

In questa cornice di riferimento teorica il contenuto non concettuale, così come viene proposto da Peacocke, sembra costituire invece un'eccezione perché «[il contenuto percettivo] cattura distinzioni

¹³ C. PEACOCKE, *Sense and content*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

¹⁴ Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind...*, *op. cit.*

¹⁵ Cfr. P. JACOB, M. JEANNEROD, *Ways of Seeing...*, *op. cit.*

¹⁶ J. L. BERMUDEZ, F. MACPHERSON, *Nonconceptual Content...*, *op. cit.*

¹⁷ G. EVANS, *The varieties of references*, *op. cit.*

CONTENUTO NON CONCETTUALE, QUALIA, ESPERIENZA PERCETTIVA

fenomenologiche nell'esperienza in se stessa»¹⁸ e tali distinzioni sono intrinseche al contenuto non concettuale che si possiede.

Nella formulazione teorica di Peacocke l'esistenza del contenuto percettivo non concettuale è intrinsecamente congiunta a quella dello scenario. Uno scenario posizionato, ovvero una terna di assi orientata su un'origine, è un tipo spaziale, e determina o, anche, individua la correttezza di un determinato contenuto percettivo, identificandosi con esso: «[Lo scenario] non è una rappresentazione mentale del contenuto né un modo di pensare qualche cosa (...). Io enfatizzerei piuttosto il fatto che uno scenario posizionato è il contenuto in sé stesso»¹⁹.

Lo scenario è, preliminarmente, un tipo spaziale, ovvero un modo per localizzare superfici e dettagli nello spazio circostante. E' «ciò sotto cui ricadono tutti i modi di riempire lo spazio intorno al soggetto che siano coerenti con la correttezza del contenuto. Sulla base di questo modello la correttezza del contenuto è una questione di istanziazione: istanziare il mondo reale intorno a colui che percepisce il tipo spaziale fornisce il contenuto rappresentazionale in questione»²⁰. In quanto tale, il tipo spaziale serve a determinare oggettivamente la formazione di un determinato contenuto percettivo, in questo caso di tipo visivo. Inoltre, la sua identità con un dato contenuto percettivo garantisce, al contempo, l'ancoraggio degli stati mentali di tipo rappresentazionale alle proprietà fisiche, spaziali, del mondo esterno.

Tuttavia, nonostante Peacocke assuma una sostanziale identità tra contenuto non concettuale e scenario, egli asserisce anche che lo scenario «causa una differenziazione fenomenologica tra le esperienze visive di vari soggetti, catturando distinzioni nella fenomenologia dell'esperienza in se stessa» (Peacocke, 1992: 106).

L'assunzione testé formulata risulta quanto mai problematica. La ragione è che, accanto alla tesi di identità, il filosofo anglosassone asserisce anche che lo scenario *causa* il possesso di un determinato contenuto percettivo, attraverso una determinazione delle caratteristiche fenomeniche ad esso congiunte. E ciò lascia supporre, dunque, che tali caratteristiche siano differenti dal contenuto dello scenario che le ha causate.

Espresso in termini pratici, il fatto che, ad esempio, io veda due alberi – di cui uno più vicino dell'altro – come identici, nonostante essi occupino una porzione differente del mio campo visivo, testimonia una differenza tra il contenuto della rappresentazione, dettato dalle proprietà fisiche dello scenario, e le proprietà fenomeniche della mia esperienza visiva.

In tal senso Peacocke lascia così intendere che tali caratteristiche non possono essere identificate con lo scenario, ovvero con le condizioni esterne che presiedono alla individuazione-formazione del contenuto percettivo e che, quindi, il contenuto percettivo stesso è diverso dallo scenario che ne è causa.

Questa contraddizione interna può essere ben colta attraverso la risposta al seguente interrogativo. Si supponga che un uomo ed un pipistrello individuino la presenza di un topo a partire dallo stesso scenario

¹⁸ C. PEACOCKE, *Scenarios, Concepts and Perception*, in *The contents of experience: Essays on Perception*, ed. T. Crane, Cambridge University Cambridge Press, 1992, p. 106.

¹⁹ C. PEACOCKE, *Scenarios, Concepts and Perception*, *op. cit.* p. 109.

²⁰ C. PEACOCKE, *Scenarios, Concepts and Perception*, *op. cit.* p. 105.

LAURA MASSACRA

posizionato (dalla medesima prospettiva spaziale), poiché sono collocati nella medesima regione spazio-temporale.

La domanda è: condividono anche il medesimo contenuto fenomenico? In altri termini, l'esperienza fenomenica che uomo e pipistrello fanno del topo è identica?

A partire dalle premesse delineate da Peacocke, secondo cui ad un medesimo scenario posizionato corrisponde il possesso di un medesimo contenuto percettivo di tipo visivo, possiamo asserire che uomo e pipistrello condividano il medesimo contenuto percettivo, poiché interamente determinato da una dipendenza causale dai medesimi stimoli del mondo esterno e dalle medesime coordinate spaziali. Di primo acchito, però, nessuno di noi è disposto ad accettare che da questa identità di contenuto percettivo discenda un'identità di esperienza o sentire fenomenico, perché il topo individuato dal pipistrello tramite il sonar sembra dare origine ad un tipo di esperienza fenomenica del tutto diversa da quella relativa al topo individuato dall'essere umano mediante il senso della vista.

Ma che risposta dà Peacocke a questa domanda? Ebbene, nella cornice teorica di Peacocke, una risposta univoca non può essere coerentemente data.

Peacocke fa infatti un'asserzione da cui discendono due conseguenze a prima vista in netta contraddizione tra loro. L'asserzione è la seguente: «Per una data esperienza percettiva identifico un (...) contenuto chiaramente determinabile con uno scenario posizionato [(Peacocke, 1992: 108)] (...). Lo scenario posizionato deve essere letteralmente inteso come il contenuto stesso (...) Rappresentazioni mentali di tipo differente devono ugualmente avere per il loro contenuto il medesimo componente di uno scenario».

La prima conseguenza è che se si suppone identità tra scenario e contenuto, si deve assumere anche un'identità di tipo qualitativo tra i due contenuti percettivi che hanno per oggetto il topo.

Se, invece, si ipotizza che pipistrello e uomo godano di contenuti che hanno proprietà fenomeniche differenti (perché pipistrello e uomo individuano il topo secondo differenti modalità sensoriali), bisogna assumere che la relazione tra scenario e contenuto non sia una genuina relazione di identità.

Ed, in effetti, anche questa seconda conseguenza, opposta alla prima, può essere estrapolata dalla definizione di Peacocke, dal momento che, individuando nello scenario la condizione per il possesso di un determinato contenuto percettivo o rappresentazionale, il rapporto tra scenario e contenuto medesimo si configura altresì come una relazione di causa effetto: lo scenario causa il contenuto mediante la determinazione delle condizioni che ne realizzano il possesso.

Non è un caso, di fatti, che alcuni lettori delle teorie del filosofo anglosassone abbiano riformulato il rapporto tra scenario e contenuto sotto forma di una descrizione in termini di relazione causale. Per spiegarne la natura, infatti, oltre che sulla base di una relazione d'identità, si può anche legittimamente asserire che «tale scenario posizionato è il contenuto medesimo dello stato mentale che causa»²¹, individuando così il contenuto mediante una relazione causale con lo scenario.

Con questa parafrasi viene così evidenziato il punto problematico della teoria di Peacocke. Sotto

²¹ Mi riferisco alla lettura di S. Gozzano, *Il contenuto non concettuale degli stati mentali*, in P. Parrini (a cura di), *Conoscenza e cognizione*, Guerini e Associati, Milano, 2002: pp. 127-146 (in part. p.135).

CONTENUTO NON CONCETTUALE, QUALIA, ESPERIENZA PERCETTIVA

questa seconda descrizione, infatti, viene ipotizzata una sostanziale differenza tra scenario e contenuto medesimo, questa volta, mediante una relazione di causa-effetto.

Si conceda, a questo punto, una breve ma necessaria digressione, che rappresenta una risposta ad una possibile obiezione: si potrebbe imputare la differenza fenomenica tra i due contenuti percettivi al fatto che, benché i contenuti siano identici dal punto di vista dello scenario che istanziano, divergono invece le strutture percettive con le quali pipistrello e essere umano individuano un oggetto nel mondo. Si potrebbe, dunque, ipotizzare che sia semplicemente una differenza di modalità percettive a determinare una differenziazione fenomenica tra i due tipi di contenuto. Tuttavia, in questo caso, le proprietà del contenuto percettivo non sarebbero più determinate interamente, così come vuole Peacocke, dallo scenario, e cadrebbe la condizione d'individuazione del contenuto mediante le condizioni spaziali, estrinseche, che lo causano. Questo movimento esplicativo avrebbe inoltre delle ricadute profonde sulla nozione di contenuto che perderebbe la sua valenza esternalistica, oggettiva, per ricadere interamente in condizioni di determinazione internalistiche imperscrutabili. Le conseguenze di tale imperscrutabilità sono presto esplicitate: le proprietà fenomeniche del contenuto non sarebbero più spiegabili, esternalisticamente, da condizioni oggettive di tipo spaziale ma, unicamente connesse alle strutture sensoriali specifiche, determinerebbero l'esperienza come un fatto soggettivo, intrinseco, sganciato completamente dagli eventi del mondo esterno.

Sotto tale prospettiva, perciò, il contenuto non specificherebbe più la natura dell'esperienza, ma verrebbe a costituire un mero rispecchiamento di dati bruti, ovvero delle informazioni spaziali che richiederebbero, in un regresso all'infinito, di essere suscettibili di elaborazione e decodifica da parte di ulteriori strutture del pensiero. E, in quanto bruto rispecchiamento di dati, il contenuto non concettuale non potrebbe più assurgere a struttura dell'esperienza. Perderebbe così, completamente, la propria ragion d'essere, ridotto a mero limbo cognitivo che riflette la datità naturale del mondo²².

Abbandoniamo la nostra, pur necessaria, digressione, per riprendere la linea argomentativa principale del nostro discorso. Dicevamo, appunto, che se si assume che pipistrello e essere umano abbiano proprietà fenomeniche differenti, allora bisogna supporre che la relazione tra contenuto e scenario non sia una relazione d'identità. Ed in effetti, come abbiamo già accennato, nell'articolare la relazione tra contenuto e scenario in rapporto ai qualia, Peacocke mantiene una posizione oscillante e, a prima vista, paradossale. Dalle sue spiegazioni emerge infatti che lo scenario è legato al contenuto da due tipi di relazioni opposte e tra loro incompatibili: una relazione di identità e una relazione causale.

Tale condizione designa dunque una relazione assolutamente anomala tra i due termini in gioco: scenario e contenuto. Secondo un primo registro esplicativo, infatti, si delinea un rapporto di causazione tra scenario e contenuto *via* stato mentale: lo scenario determina il contenuto causandone lo stato mentale corrispondente.

²² A questo punto risulterebbe più appropriato abbandonare la nozione di contenuto rappresentazionale per abbracciare l'idea che siano le strutture inferenziali del pensiero a determinare una attività rappresentazionale. Ma tali strutture, da sole, non riescono a spiegare la catena di dipendenza causale che porta i dati empirici ad essere elaborati dalle strutture inferenziali di tipo formale, lasciando così disattesa la relazione del soggetto con il mondo esterno.

LAURA MASSACRA

Un secondo tipo di spiegazione possibile, invece, detta un rapporto d'identità tra scenario e contenuto, rapporto che abbiamo già avuto modo di esaminare in precedenza.

Se volessimo tenere fermo ai due tipi di spiegazione, salvaguardando la posizione di Peacocke come autenticamente oscillante, degna quindi di un ulteriore passaggio esplicativo, potremmo dire che da tale posizione emerge una relazione assolutamente anomala tra i due termini, relazione che potremmo definire di «determinazione identificativa». Tale relazione si avvale infatti di una autentica identità tra causa (scenario) ed effetto (contenuto non concettuale), ossia un'identità tra due termini, di cui una relazione causale dovrebbe in linea di principio presupporre la differenza, affinché possa dirsi, appunto: «causale».

L'unico modo per spiegare quella che, altrimenti, suonerebbe come un'aporia o una pura contraddizione in termini, è quello di sceverare quali siano le condizioni ulteriori specifiche sottese alla costituzione e all'esistenza del contenuto non concettuale, tali da giustificare il carattere anomalo della relazione che ne è a fondamento.

Perché ciò sia possibile, al fine cioè di capire in che senso sia giustificabile una relazione genuinamente anomala tra scenario e contenuto, si deve supporre che la determinazione causale del contenuto da parte dello scenario diventi, in un secondo momento, essa stessa oggetto di riflessione da parte del contenuto percettivo, mediante il movimento seguente: lo scenario determina, causa la formazione del contenuto percettivo, il quale, a sua volta, diventa una rappresentazione dello scenario; ne riflette le proprietà prendendole ad oggetto.

La possibilità che lo scenario, che causa il contenuto, sia identico a ciò di cui è causa, deve a nostro avviso dipendere necessariamente dal carattere riflessivo del contenuto perché, nell'atto stesso di rappresentare, ossia di prendere a oggetto della rappresentazione ciò che lo costituisce, il contenuto assume una posizione anomala rispetto a se stesso. Vale a dire: una posizione riflessiva.

Il carattere riflessivo spiegherebbe quindi la sua natura rappresentazionale. E' infatti proprio nella *posizione* riflessiva del contenuto che possiamo rintracciare quel rapporto di identità e differenza che esso instaura rispetto allo scenario. Sebbene identico allo scenario, si differenzia da esso nella misura in cui ne diventa la rappresentazione.

Tuttavia, la prospettiva squisitamente spaziale in cui si articola l'analisi del contenuto non concettuale, oltre che un modo per cogliere l'origine di ogni possibile rappresentazione, è ai nostri fini un modo paradigmatico per comprendere l'emergere della rappresentazione nella sua coincidenza con l'emergere di un punto di vista soggettivo particolare, e come momento costitutivo di differenziazione dallo scenario in quanto tipo spaziale. Se lo scenario è un tipo spaziale, una prospettiva oggettiva, un determinato contenuto non concettuale (un token) riflette, rappresentazionalmente, uno scenario posizionato, ovvero «un modo del tipo spaziale» o, anche un'occorrenza del tipo spaziale generale. La differenza tra «modo» e «tipo» riflette la differenza di eredità peirceana tra *type* e *token*, ma ricorda anche la differenza fregeana tra sensi e rappresentazioni: modi soggettivi di presentazione del contenuto che rappresentano, dunque, la parte soggettiva e non concettuale di cui, generalmente, il significato, esperito individualmente, è ammantato.

Nel caso dello scenario posizionato, allora, in quanto «modo del tipo spaziale» esso può incarnare, essere identico a una particolare modalità di presentazione spaziale dei dati fisici, a partire da una prospettiva

CONTENUTO NON CONCETTUALE, QUALIA, ESPERIENZA PERCETTIVA

egocentrica, relativa cioè all'orientamento corporeo di uno specifico individuo e alla determinazione corporea specifica dei suoi canali percettivi.

Ma una particolare modalità di presentazione spaziale in una prospettiva egocentrica coincide, *ipso facto*, con l'«avere un punto di vista», o con l'«essere una prospettiva in prima persona». Coincide, in altri termini, con il possesso di proprietà fenomeniche che una versione preliminare del contenuto non concettuale non riusciva a spiegare.

In altri termini, sarebbe proprio la nozione di scenario posizionato, congiunta a quella di contenuto percettivo riflessivo, a garantire l'emergenza di una rappresentazione percettiva, ossia di una prospettiva soggettiva. Ed è proprio una nozione di rappresentazione, e come prodotto della relazione tra scenario e contenuto, e come prodotto del carattere riflessivo del contenuto medesimo, a determinare, *ipso facto*, le proprietà fenomeniche di una rappresentazione.

La posizione anomala del contenuto, la sua condizione riflessiva da cui emerge l'istanza rappresentazionale, è perciò determinata dall'essere uno scenario posizionato e, nel contempo, dallo stagiarsi dall'oggettivismo prospettico, specifico dello scenario come tipo, per costituirsi come prospettiva in prima persona, incarnando in un concetto di rappresentazione così intesa quelle proprietà che connotano intimamente la propria natura fenomenica, ovvero i qualia.

A ben vedere, infatti, nella nostra preliminare definizione, i qualia appaiono come sinonimo di «avere un punto di vista soggettivo».

Notiamo, così, che vi è una sostanziale identità tra il carattere posizionale o riflessivo del contenuto e l'avere un punto di vista. Tuttavia non vi è identità tra contenuto e scenario come tipo spaziale. Il contenuto percettivo infatti non è un mero rispecchiamento oggettivo della spazio circostante, ma una rappresentazione di una certa porzione di spazio a partire da una determinata angolazione prospettica e sulla base delle seguenti condizioni:

1. condizione riflessiva;
2. presenza di strutture percettive di prensione dello stimolo.

Queste due caratteristiche rappresentano condizioni imprescindibili per la costituzione del contenuto percettivo come fonte di esperienza cosciente.

Nella letteratura sulla coscienza, del resto, possiamo osservare costanti analogie con le proprietà che caratterizzano la natura del contenuto. Sia la riflessività che la valenza percettiva di una forma nucleare di coscienza sono presenti nella teoria della coscienza nucleare di Damasio²³, così come in quella di coscienza primaria di Edelman²⁴. Entrambe le teorie attestano l'esistenza di una proto-forma di coscienza corporea, non verbale, percettiva, che funge da sfondo alle operazioni cognitive di un dato individuo e che costituisce una rete preordinata di relazioni che rende, *ipso facto*, possibile l'incontro tra mente e mondo.

²³ A. R. DAMASIO, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Avon Books, 1994 (trad. it.: *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi, 1995); Id., *The Feeling of what Happens. Body and Emotion in the making of Consciousness*, New York, Harcourt, 1999 (trad. it.: *Emozione e coscienza*, Milano, Adelphi, 2000).

²⁴ G. EDELMAN, *The remembered present*, New York, Basic Books, 1989 (trad. it.: *Il presente ricordato*, Rizzoli, Milano, 1991); Id., *Bright air, brilliant fire. On the matter of the mind*, New York, Basic Books, 1992 (trad. it. *Sulla materia della mente*, Adelphi, Milano, 1993).

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitudo
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

NOTA SU BAYLE E IL BUDDISMO CINESE (DICTIONNAIRE, «SPINOZA», REM. B)

Fiormichele Benigni

NOTA SU BAYLE E IL BUDDISMO CINESE (DICTIONNAIRE, «SPINOZA», REM. B)

Si può a buon diritto parlare di «ossessione spinozista»¹ riguardo a quella *Proemialis Declaratio* posta all'inizio dell'opera collettiva del 1686 *Confucius Sinarum philosophus*.² Il suo redattore, il gesuita Philippe Couplet, nel descrivere i lineamenti principali dell'ateismo buddista, delineava un corpo di dottrine che parevano piuttosto evocare la figura di Spinoza, così come andava caratterizzandosi nell'immaginario intellettuale di fine secolo. In tal modo, pur senza farne mai esplicita menzione, era il profilo dell'ateo olandese che si intravedeva dietro la doppiezza libertina dei seguaci di Budda,³ nel loro relativismo etico,⁴ nella dottrina del principio unico di cui tutte le cose non sono che modificazioni,⁵ e financo nell'idea – più tarda, e attribuita ai «Nuovi Letterati» – di una derivazione dei due principi *Yn* e *Yam* da una «massa quaedam materialis complectens omnia». In questa direzione l'ateismo cinese poteva essere immediatamente identificato grazie a un riferimento al pensatore ateo per eccellenza, senz'altro più familiare per il lettore occidentale.

Senonché, quando, a distanza di quindici anni, quello stesso paragone Bayle l'avrebbe ripreso ed esplicitato all'interno di un articolo dedicato, per l'appunto, a Spinoza, l'effetto teorico prodotto non sarebbe più stato esattamente lo stesso. Tutt'altro.

Dopo aver riportato la teoria buddista del principio unico, che i cinesi indicavano con il termine di 'niente' o 'vuoto' (*cum hui*), Bayle ricalcava fedelmente l'esposizione del gesuita Couplet e passava a menzionare l'obiezione aristotelica a suo tempo avanzata, senza molto successo, da un «seguace di Confucio» in nome del principio per cui *ex nihilo nihil*: se «nulla nasce dal nulla», infatti, il 'niente' dei *sectatores* buddisti non poteva assurgere a principio di nessuna realtà, di nessun mondo.⁷ Fin qui il testo si dispiega prevalentemente sul piano della citazione, ma è a questo punto che si inserisce il colpo di mano bayliano: «si è preteso» che la setta in questione «insegnasse che il nulla è principio di tutti gli esseri», e si è creduto così di combatterla con il noto «assioma» aristotelico «che nulla nasce dal nulla», eppure «non riesco a persuadermi» della congruità di questa critica – si legge nella *Remarque* – poiché il *cum hui* cinese sembra corrispondere non tanto al 'niente', quanto piuttosto allo spazio incorporeo di quei moderni che si vogliono «tanto antiaristotelici quanto anticartesiani», a un'estensione cioè «indivisibile, impalpabile, penetrabile,

¹ PAUL VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1982, p. 348.

² *Confucius Sinarum philosophus sive scientia sinensis latine exposita* [studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet], Paris, Hortemels, 1686.

³ *Ivi*, pp. XXIX-XXXI.

⁴ *Ivi*, p. XXX.

⁵ Modificazioni peraltro distinte fra loro «solis figuris et qualitatibus» (*ivi*, p. XXXI).

⁶ *Ibidem*, dove paiono chiare le analogie con la famigerata estensione cartesiana-spinoziana.

⁷ PIERRE BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, IV, Amsterdam-Leyde-La Haye-Utrecht, Brunel et alii 1740⁵, p. 255; in traduzione, si è usato *Id.*, *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 373-379.

FIORMICHELE BENIGNI

immobile» e «infinita», eppure assolutamente «reale». ⁸ Stando così le cose, la critica aristotelica si rivelava fuorviante, giacché era da ravvisarsi altrove il vero limite di quella dottrina, ed esattamente nel fatto che una tale estensione «non può essere il primo principio, in quanto è destituita di attività». ⁹ E con questo risultavano delegittimati tanto il *cum hui* cinese quanto il suo corrispettivo occidentale, l'idea di un'estensione immateriale di un Malebranche (o di un Henry More?), definitivamente impossibilitata a spiegare il prodursi del mondo – ma nell'uno come nell'altro caso, sentenziava Bayle, non è più questione di Spinoza, giacché grazie al suo rigore egli «non è mai arrivato a simili assurdità». ¹⁰ Conclusione singolare, questa, in un articolo antispinoziano, e tanto più in quanto il discorso di Philippe Couplet ne risultava ora completamente stravolto: accantonate le sue originarie finalità apologetiche, esso assumeva semmai, attraverso il filtro bayliano, una connotazione squisitamente filosofica, dove in gioco era l'aporeticità di ogni concezione post-cartesiana che pretendesse di inserire in Dio l'estensione, limitandosi ad escludere da essa «solo ciò che vi è di grossolano e di sensibile». ¹¹

Né questa era l'unica forzatura della *Remarque*, poiché un'«attualizzazione» analoga era già affiorata qualche riga prima, a proposito della setta buddista dei contemplativi *Vu Guei Kiao*: sicché, laddove il gesuita si era limitato a descrivere criticamente l'«arcana quies» buddista e le sue pratiche di meditazione, Bayle, con la consueta brutalità, poté concludere che senz'altro «i seguaci di Foe predicano il quietismo», e per il resto rimandare all'esposizione delle loro «assurdità» contenuta nella *Remarque K* dell'articolo «Brachmanes». ¹² In tal modo Spinoza nuovamente fungeva da pretesto per parlare d'altro, e se si andava a leggere la *Remarque* in questione, si trovava che in essa alla ripresa *letterale* delle critiche mosse allo spinozismo (unità cosmica, metamorfizzazione di Dio nel mondo e deificazione delle creature, ecc.) si accompagnavano copiose citazioni tratte da quella Madame Guyon che tanto affascinava il 'quietista' Fénelon e che era giudicata «ben più temibile» di qualsiasi setta cinese. ¹³ E con questo anche le reiterate preoccupazioni antispinoziste dell'arcivescovo di Cambrai potevano dirsi pienamente giustificate. ¹⁴

⁸ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, cit., p. 255.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ «[...] les fondemens de sa doctrine ne lui peuvent point permettre cela», giacché la sua sostanza unica «agit toujours, pense toujours» e quindi dal suo movimento possono ben derivare «les variétés de la matière» (*ibidem*).

¹¹ Ivi; se si toglie dall'estensione l'aspetto «grossier» e «sensible» per inserirla nell'essenza di Dio, resta cioè il problema di spiegare da dove possa trarsi quel movimento senza il quale non potrebbe darsi nessuna realtà. Non è tanto una «solidarietà occidentale» (P. VERNIÈRE, *op. cit.*, p. 350) a far preferire dunque Spinoza a Bayle, giacché l'altro termine di paragone non era davvero l'Oriente cinese, ma semmai una ben precisa concezione dell'estensione e di Dio, di cui il buddismo non era che un portavoce allusivo. A distanza di più di dieci anni, non sarebbe andata meglio a Leibniz (GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Discours sur la théologie naturelle des chinois*, W. Li und H. Poser (hrsg.), Frankfurt, Klostermann, 2002), poiché questi, nel tentativo di recuperare al proprio dinamismo la «teologia naturale» cinese, avrebbe finito poi involontariamente per accreditare tesi anch'esse in odore di spinozismo: certamente, nella coincidenza di *vis activa* e materia, *Li* e *Qi*, il principio divino leibniziano aggirava l'impasse evidenziata da Bayle (cfr. *ivi*, pp. 34 sgg. e 43 sgg.), ma ciò al caro prezzo di un'ambigua attribuzione al primo principio sia dello spirito che della materia – la quale peraltro veniva in tal modo elevata al rango di realtà eterna, con buona pace di quella Rivelazione cristiana a cui soltanto noi europei siamo tenuti a prestar fede (*ivi*, pp. 51-53).

¹² *Confucius...* cit., p. XXXII; P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, cit., I, pp. 653-654.

¹³ «mélange de la créature avec son Créateur, état de déification, où tout est Dieu» (sono citazioni bayliane da testi di Madame Guyon); «absurdité de ce dogme par rapport à la Métaphysique [...] car [...] il est impossible [...] qu'il se fasse un changement réel, ni de Dieu en la créature, ni de la créature en Dieu. Ovide et les autres Poëtes Païens n'étoient pas assez insensé pour faire mention d'une semblable métamorphose» (*ivi*, p. 654).

¹⁴ Questa nota costituisce la prima parte di un lavoro più ampio intorno ad alcune direttrici teoriche dell'antispinozismo francese fra Sei e Settecento – in particolar modo in relazione allo spazio articolato e disperso disegnato dalle cosiddette «metafisiche cartesiane» (Fénelon, Malebranche e Arnauld, Régis, F. Lamy, Poiret, ecc.).

Chiara Catalano

Nascita e trasformazioni dell'ontologia. Secoli XVI-XX: Convegno Internazionale di Studi – Bari, 15-17 maggio 2008

Nei giorni 15-17 maggio 2008 si è tenuto presso il Salone degli Affreschi del Palazzo Ateneo di Bari un convegno internazionale sull'ontologia organizzato dalla cattedra di Storia della Filosofia (Costantino Esposito). All'iniziativa – parte integrante del programma del Dottorato di ricerca in Filosofia e Storia della Filosofia – ha aderito anche la Società Filosofica Italiana ed hanno prestato il loro patrocinio la Regione Puglia, la Provincia di Bari ed il Comune di Bari.

Il convegno si pone in linea di continuità – sia riguardo ai temi sia cronologicamente, rispetto ai periodi trattati – con quello precedente (*Metaphysica – sapientia – scientia divina. Il soggetto e lo statuto della filosofia prima nel Medioevo* – Bari, giugno 2004) organizzato dalla cattedra di Storia della Filosofia Medievale (Pasquale Porro), in collaborazione con la Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.). L'obiettivo ancora una volta è stato il seguente: analizzare la storia dell'ontologia come storia di una scienza dotata di un proprio statuto, di cui è possibile fissare una nascita e ricostruirne le trasformazioni, non solo analizzandone alcune questioni, ma anche procedendo attraverso un'indagine lessicale.

Sebbene in un passato più o meno remoto l'ontologia sia stata considerata come una possibile accezione o una parte della metafisica, da essa non del tutto svincolata¹, a partire dalla metà del secolo scorso, soprattutto grazie all'opera di Étienne Gilson *L'être et l'essence* (1948)², si è iniziato a considerare l'ontologia non più come un'appendice della metafisica, bensì come una scienza 'strutturata' e 'sistematizzata'. Gilson

¹ È in età moderna, a partire dal XVI secolo, che l'ontologia assume dignità di scienza e cerca di svincolarsi dalla metafisica, non limitandosi più ad essere uno dei termini dell'articolazione onto-teologica interna alla metafisica, bensì diventando un sinonimo di metafisica. A tal riguardo è utile la ricostruzione che Jean-François Courtine fa dello statuto della metafisica nella sua articolazione onto-teologica: JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990; trad. it. di C. Esposito e P. Porro: *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, Milano, Vita e Pensiero, 1999. Nell'opera appena citata Courtine fa risalire la prima occorrenza del termine *ontologia* a Goclenius (*Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, informatum opera et studio Rodolphi Goclenii*, Frankfurt a. M., typis viduae Matthiae Backeri, 1613; rist. anastatica Hildesheim 1964), ma in una nota (J.-F. COURTINE, *Il sistema di metafisica, op. cit.*, p. 346, nota 8) scrive che, solo dopo la pubblicazione del suo testo, è venuto a conoscenza, grazie al lavoro di J. S. Freedman (*Deutsche Schulphilosophie im Reformationszeitalter 1500-1650. Ein Handbuch für den Hochschulunterricht*, seconda edizione riveduta ed accresciuta, Münster, Moks, 1985), che «un certo Jacobus Lorhardus, rettore del Gymnasium di Saint-Galles» pubblicò nel 1613 a Basilea una seconda edizione (*Theatrum philosophicum*) di un'opera che presentava, sulla scia di Pietro Ramo e in riferimento a Timpler, delle tabelle con le divisioni della filosofia, tra le quali compare anche quella con le divisioni della metafisica o *ontologia* (LORHARDUS J., *Theatrum philosophicum*, Basel, typis Conradi Waldkirch, 1613², p. 157: «Metaphysicae seu Ontologiae Diagrapha»). Cfr. a riguardo MARCO LAMANNA, *Sulla prima occorrenza del termine «Ontologia». Una nota bibliografica*, «Quaestio», 6 (2006), pp. 557-570.

² ÉTIENNE GILSON, *L'être et l'essence*, («Problèmes et controverses»), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1948 (II ed. 1962 con appendice su Heidegger); trad. it. di Luigi Frattini e Massimo Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, con intr. di Antonio Livi, Milano, Editrice Massimo, 1988. L'opera, che è un'insieme di conferenze tenute da Gilson presso il Collège de France, è stata preceduta da altre due che ne rappresentano le premesse generali: 1) *Réalisme méthodique*, Paris, Tèqui, 1935; 2) *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1939 (ristampa 1947).

CHIARA CATALANO

nel capitolo quinto (*Alle origini dell'ontologia*) del testo citato sottolinea la consuetudine comune ad usare «liberamente» il termine 'Ontologia'³, sebbene esso abbia un significato storicamente determinato e sia apparso «per la prima volta nel XVII secolo»; nella prefazione alla stessa opera sostiene che l'errore di molti metafisici è stato quello di aver «sostituito all'essere, come primo principio della loro scienza, aspetti particolari dell'essere studiati dalle diverse scienze della natura». Di qui sarebbe conseguito un «paradosso»⁴.

Dunque, proprio sulla scia dell'impostazione gilsonianiana sembra muoversi, insieme ad altre iniziative precedenti e parallele⁵, il convegno di Bari, che ha confermato ancora una volta che l'ontologia è pronta ad affrontare un percorso di scienza autonoma, che vanta una storia, un orizzonte e una tradizione che durano da più di cinquecento anni. L'oggetto del convegno è stato proprio quello di guardare alla storia dell'ontologia, di analizzarne alcune sue declinazioni in un arco temporale compreso tra il XVI ed il XX secolo.

Il programma del convegno, molto ricco, si è sviluppato – appunto – secondo una scansione temporale: la prima giornata è stata dedicata all'ontologia moderna, a partire dall'orizzonte scolastico fino all'età cartesiana; la seconda è partita dall'ontologia razionalista per arrivare all'Idealismo tedesco; la terza è stata dedicata all'ontologia nel Novecento. Il tema centrale delle tre giornate di studi – la storia dell'ontologia ed il suo statuto – è stato sviluppato sia relativamente ad una tradizione (come quella aristotelico-scolastica) o ad una corrente di pensiero (Illuminismo, Idealismo tedesco), sia relativamente ad uno o più pensatori presi singolarmente o messi a confronto. Si possono quindi distinguere due tipologie – o gruppi – di interventi. Al primo gruppo appartengono alcune relazioni della prima giornata riguardanti l'orizzonte scolastico, quelle di Joseph S. Freedman (*All that is Intelligibile. Metaphysics, Ontology and Academic Disciplines during the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*), di Mário Santiago de Carvalho (*Un'ontologia scolastica tra Fonseca e Suárez. Commentare la Metaphysica a Coimbra*), di Jakob Schmutz (*Intrinseco-Estrinseco. Modelli alternativi al paradigma ontologico della sostanza nel pensiero scolastico*) e di Marco Lamanna (*Sulle prime occorrenze del termine 'ontologia'*), ma anche alcune relazioni della seconda giornata dedicata alla *Schulmetaphysik*, quelle di Robert Schnepf (*Kausale Begriffe und die Probleme kategorialer Begriffsbildung in der Schulmetaphysik*) e di Riccardo Pozzo (*L'ontologia nei manuali di metafisica dell'Aufklärung: Wolff, Baumgarten, Meier e Kant*).

All'interno di questo primo gruppo si possono riconoscere tratti comuni, talora punti di contatto e

³ *L'essere e l'essenza*, cit., p. 132: «Si fa uso oggi liberamente del termine *Ontologia*, e noi stessi lo abbiamo fatto fino a qui senza scrupolo – o quasi – per indicare la scienza dell'essere come tale e delle proprietà che gli appartengono. Non è tuttavia senza interesse notare che questo termine è relativamente moderno, poiché, come vedremo, appare per la prima volta nel XVII secolo. Queste modifiche di terminologia non sono in genere prive di senso filosofico. Ci si può domandare, segnatamente, se l'essenzializzazione dell'essere alla quale abbiamo appena assistito, non abbia avuto come effetto di provocare la rottura della filosofia prima e, dissociando la teologia naturale, scienza dell'Essere in quanto Essere, da una filosofia prima imperniata sulla nozione astratta dell'essere in quanto essere, di liberare una *Ontologia* pura da ogni compromissione con l'essere attualmente esistente».

⁴ *L'essere e l'essenza*, cit., p. 1.

⁵ In questi ultimi anni in Italia si sono contate diverse iniziative che hanno messo a tema l'ontologia e la sua storia: si pensi al Laboratorio di Ontologia di Torino, diretto da Maurizio Ferraris (direttore del Centro Interuniversitario di Ontologia Teorica e Applicata), o si pensi ad altri convegni, come quelli organizzati a partire dal 2002 dalla Mitteleuropa Foundation, sita a Bolzano e diretta da Liliana Albertazzi e Roberto Poli, quello organizzato dall'associazione degli studenti di Filosofia dell'Università di Milano (ASTUFILO) nei giorni 19-20 maggio 2003 e quello tenutosi presso la Scuola Normale Superiore di Pisa nei giorni 7-9 luglio 2005 sull'ontologia analitica.

Nascita e trasformazioni dell'ontologia. Secoli XVI-XX: Convegno Internazionale di Studi - Bari, 15-17 maggio 2008

linee di continuità, ma anche differenze. Il primo (quello di J. S. Freedman) e l'ultimo intervento (quello di Marco Lamanna) della prima giornata, ad esempio, possono essere messi in correlazione, in quanto entrambi hanno messo a tema la questione relativa alla nascita dell'ontologia e relativa alla sua datazione. Sebbene entrambi abbiano segnalato che la prima occorrenza del termine 'ontologia' si trovi nell'*Ogdoas scholastica* del 1606 di Jakob Lorhard (1561-1609) – opera che è stata influenzata dal *Metaphysicae systema methodicum* di Clemens Timpler⁶ (1563/1564-1624), soprattutto riguardo alla discussione attorno alla metafisica, alla sua definizione ed alle sue divisioni –, tuttavia, l'intervento di Freedman ha insistito sul significato di 'ontologia' e sul contributo apportato da Timpler alla sua definizione, mentre quello di Lamanna, rispetto al primo, ha approfondito il periodo compreso tra gli anni 1530-1590, e dunque il periodo precedente alla vera e propria nascita dell'ontologia. Lamanna ha analizzato il contesto tedesco calvinista, all'interno del quale si colloca un rinato interesse per la metafisica in quanto filosofia prima, quella che a partire da Goclenius (Rüdolph Göckel, 1547-1628) sarà una scienza trascendentale.

Diversamente, una vicinanza simile non è riscontrabile negli interventi di M. S. Carvalho e di J. Schmutz, che sono accomunabili solo perché entrambi collocano il loro ambito d'indagine nell'orizzonte aristotelico-scolastico. È abbastanza evidente la diversità dei due approcci e degli argomenti trattati. Infatti, M. S. Carvalho ha analizzato il contesto dei commenti aristotelici a Coimbra, precisando da subito che nei corsi pubblicati in otto volumi tra il 1592 e il 1606 non si trovino puntuali riferimenti o commenti alla *Metaphysica* di Aristotele, bensì affermazioni vaghe sulla materia della metafisica, sui suoi oggetti. Carvalho ha messo in evidenza una discrepanza tra i corsi ed il numero di commenti fatti ad Aristotele, come quelli di Pedro Fonseca (1528-1599) – per quanto incompiuto⁷ – e di Francisco Suárez (1548-1617).

La relazione di J. Schmutz ha preso in esame alcuni modelli alternativi al paradigma della sostanza proprio dell'ontologia moderna: è partito dall'analisi del paradigma classico di sostanza, quello aristotelico-tomista, ha analizzato la definizione di ente nella Scolastica del XVIII secolo⁸, la concezione di ente come denominazione intrinseca o estrinseca⁹, la concezione di ente per mezzo della denominazione quale «attrezzo ontologico»¹⁰, la definizione di essenza come concetto oggettivo¹¹, infine la concezione dei predicati come *notae* di un concetto¹².

Quanto si è detto degli interventi di Carvalho e di Schmutz vale anche per gli ultimi due del primo gruppo, quelli di Schnepf e di Pozzo, che, sebbene indaghino entrambi il periodo della *Schulmetaphysik*, lo

⁶ CLEMENS TIMPLER, *Metaphysicae systema methodicum*, Steinfurt, Excudebat Theophilus Caesar, 1604.

⁷ PEDRO FONSECA, *Commentaria in Libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, tomi quattuor*, Coloniae, L. Zetzner, 1615-1629. Il commento di Fonseca alla *Metaphysica* di Aristotele fu apprezzato dallo stesso Suárez, ma rimase incompiuto.

⁸ In particolare, Schmutz ha analizzato le definizioni di ente fornite da Josef Mangold (1716-1787), Johann Baptist Horvath (1732-1799), Sigismund von Storchenau (1731-1798) e Christian Wolff (1679-1754).

⁹ È stata analizzata la concezione di ente come denominazione intrinseca o estrinseca in André Semery (1630-1717), Alonso Briceño (1587-1669), Francisco de Oviedo (1602-1651), J. Saury.

¹⁰ È stata analizzata la concezione di ente per mezzo della denominazione come *attrezzo ontologico* in Durando di San Porziano (1270/1275-1334), Antonio Rubio (1548-1615) e S. von Storchenau.

¹¹ È stata analizzata la concezione di ente come concetto oggettivo in F. Suárez, John Punch (1599 o 1603-1661), Alexander Keynes, Jérôme Besoigne (1686-1763), Ignacio Francisco Peinado (1633-1696), Augustin de Herrera (1623-1684), Sebastian Izquierdo (1601-1681).

¹² È stata analizzata la concezione dei predicati come *notae* di un concetto in B. Horvath, H. Sels e Georg Friedrich Meier (1718-1777).

CHIARA CATALANO

affrontano secondo diverse, pur se non divergenti, angolazioni: l'uno, quello di Schnepf, volto all'analisi dei concetti di causa, del problema della causalità nelle ontologie di Christian Wolff e Christian August Crusius (1715-1775); l'altro, quello di Pozzo, volto all'analisi delle diverse interpretazioni della definizione aristotelica di ontologia – quella contenuta nel libro Γ della *Metafisica* – nei manuali dell'epoca dell'*Aufklärung*.

Al secondo gruppo, composto da interventi incentrati sulle singole figure, più che sui contesti storici, appartengono le relazioni della prima giornata di Paolo Ponzio (*La natura dell'ente in Tommaso Campanella*), di Vincent Carraud («*Toutes les choses*»: *les Regulae ad directionem ingenii et l'ontologie*), di Giulia Belgioioso (*L'invenzione dell'ontologia cartesiana nelle interpretazioni del Novecento*) e di Massimiliano Savini (*Johannes Clauberger e l'esito cartesiano dell'ontologia*), le relazioni della seconda giornata di Filippo Mignini (*Dell'ontologia in Spinoza*), di Massimo Mugnai (*Ancora sull'ontologia delle relazioni in Leibniz*), di Stefano Di Bella (*Crisi e rinascite della sostanza: l'eredità leibniziana e l'ontologia analitica del Novecento*), di Luigi Cataldi Madonna (*L'ontologia di Christian Wolff*), di Alexei Krouglov (*Die Ontologie von Tetens und seiner Zeit*), di Norbert Hinske (*Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants Abschied von der Ontologie*), di Klaus Düsing (*Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel*), di Stefano Poggi (*Monadologia, ontologia, psicologia da Wolff a Bolzano*) e di Giusi Strummiello (*L'essere e l'essente. Il rovesciamento dell'ontologia in Schelling*), infine le relazioni della terza giornata di Jean-François Courtine («*Der aus historischen Gründen anstößige Ausdruck Ontologie...*» – *Ontologie et phénoménologie*) e di Friedrich-Wilhelm von Herrmann (*Ontologie und Metaphysik in Heideggers fundamentalontologischem und ereignisgeschichtlichem Denken*).

I primi interventi di questo secondo gruppo sono quelli che indagano il contesto cartesiano, quelli di G. Belgioioso, di V. Carraud e di M. Savini. Tra le relazioni appartenenti a questo orizzonte è opportuno distinguere quelle sulla filosofia cartesiana e quelle sul cartesianesimo. G. Belgioioso, ad esempio, ha cercato di rispondere da studiosa di Descartes – quale appunto si dichiara lei stessa nell'intervento – ad un quesito sulla filosofia di René Descartes (1596-1650); quesito, che è più un'*invenzione* delle letture novecentesche, ossia quello sulla possibilità o sull'impossibilità di riconoscere un'ontologia cartesiana. L'intervento di Belgioioso si è sviluppato in due momenti: l'analisi, da un lato, della lettura cartesiana propriamente di Martin Heidegger (1889-1976), dall'altro, delle letture degli 'heideggeriani', soprattutto i più recenti (Jean-Luc Marion¹³ e Vincent Carraud¹⁴). M. Savini, invece, ha indagato le ragioni che hanno spinto Johannes Clauberger (1622-1665) ad aderire al cartesianesimo, ossia se Clauberger l'abbia fatto perché vi abbia trovato la soluzione ad alcune difficoltà emerse nella sua *Ontosophia*¹⁵. La relazione di Savini, invece, è partita dall'opera di Clauberger del '47, dalle edizioni successive e da altri testi¹⁶ ed è giunta ad illustrare le differenze

¹³ JEAN-LUC MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes: constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986, trad. it. di Felice Ciro Papparo, *Il prisma metafisico di Descartes: costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, Milano, Guerini e Associati, 1998.

¹⁴ V. CARRAUD, *Descartes appartiene alla storia della metafisica?*, in J.-R. Armogathe e G. Belgioioso (eds.), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Seminario di studi cartesiani, Roma 21 e 22 gennaio 1993, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994; Id., *L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'Ontosophia de Clauberger, de 1647 à 1664: de l'ens à la mens*, in *Johannes Clauberger (1622-1665) and Cartesian Philosophy in The Seventeenth Century*, pp. 13-38, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1999.

¹⁵ JOHANNES CLAUBERGER, *Elementa philosophiae sive Ontosophia. Scientia prima, de iis quae Deo creaturisque suo modo communiter attribuntur, distincta partibus quatuor*, Groningen, Nicolai, 1647.

¹⁶ JOHANNES CLAUBERGER, *Initiatio philosophi, sive dubitatio cartesiana ad Metaphysicam certitudinem viam aperiens* (1655); *De cognitione Dei et nostri, quatenus naturali lumine, secundum veram Philosophiam, potest comparari, Exercitationes centum* (1656).

Nascita e trasformazioni dell'ontologia. Secoli XVI-XX: Convegno Internazionale di Studi - Bari, 15-17 maggio 2008

tra la filosofia cartesiana e quella claubergiana riguardo all'accezione di filosofia prima.

Appartenenti al secondo gruppo sono anche interventi che hanno analizzato il significato che il singolo filosofo ha attribuito ad un termine e l'hanno confrontato con la definizione assegnatagli dalla tradizione di riferimento. L'intervento di F. Mignini, ad esempio, ha avuto quale obiettivo quello di mostrare in che senso si possa parlare della filosofia spinoziana come di un'ontologia e rispetto a quale tradizione sia tale. La relazione si è strutturata in quattro momenti: il primo ha cercato di qualificare il significato dell'ontologia spinoziana e d'individuare a quale tradizione appartiene; il secondo momento ha preso in esame le occorrenze del termine 'ens' nelle opere di Baruch Spinoza (1632-1677); il terzo ha evidenziato la novità della concezione spinoziana della sostanza come sostanza infinita ed ente per antonomasia; infine, l'ultimo ha mostrato che la nozione di 'ente comune' propria di Clauberg non sia scomparsa del tutto in Spinoza.

L'intervento di Mugnai ha tentato anch'esso un confronto tra un aspetto del pensiero di un singolo filosofo ed una tradizione: esso è partito da un *excursus* sintetico del contesto aristotelico-scolastico medievale, con lo scopo di riconoscerlo quale tradizione di riferimento ed orizzonte problematico della teoria delle relazioni di Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Nel contesto in esame le sostanze individuali sono soggetti-sostrati delle proprietà accidentali; e dunque sono riconducibili alla struttura logica soggetto-predicato. Tuttavia, non tutti gli enunciati sono spiegabili alla luce di tale struttura: non è possibile ricondurvi l'enunciato «Socrate è più saggio di Platone». Infatti, si cadrebbe in tal caso nel problema di dover riconoscere uno stesso carattere in più soggetti: se lo si facesse, si riconoscerebbe l'esistenza di un universale. La risposta leibniziana a tale problema – continua Mugnai – sarebbe rappresentata dalla nozione completa di sostanza individuale, nozione logica che è in grado di tenere insieme l'unità ontologica di un ente completo quale è la sostanza individuale.

L'intervento di S. Di Bella, come il precedente di G. Belgioioso, è un'esposizione critica di alcune letture della filosofia in esame: se la relazione di Belgioioso riguardava le letture novecentesche della filosofia cartesiana, quella di Di Bella riguarda quelle proposte dalla filosofia analitica riguardo alla concezione della sostanza in Leibniz. L'intervento prende le mosse dal testo capitale *The Philosophy of Leibniz* di Bertrand Russell¹⁷ per arrivare alle interpretazioni di Louis Couturat¹⁸, Robert Yost¹⁹, Peter Frederick Strawson²⁰, Saul Kripke²¹, David Lewis²², Benson Mates, Fabrizio Mondadori²³, Hidé Ishiguro e Robert Adams²⁴.

¹⁷ BERTRAND RUSSELL, *The Philosophy of Leibniz. A Critical Exposition*, London, Allen&Unwin, 1900, tr. it. di Elena Bonaccucco, *La filosofia di Leibniz*, Milano, Longanesi, 1971.

¹⁸ LOUIS COUTURAT, *Sur la métaphysique de Leibniz*, «Revue de métaphysique et de morale» 10, 1902, pp. 1-25; *Logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, Félix Alcan éditeur, 1903; ristampa anastatica, Hildesheim-Zurigo-New York, Georg Olms Verlag, 1988.

¹⁹ ROBERT YOST, *Leibniz and Philosophical Analysis*, Berkeley, University Of California Press, 1954.

²⁰ PETER FREDERICK STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1959; trad. it. di E. Bencivenga, *Individuali. Saggio di metafisica descrittiva*, Milano, Feltrinelli, 1978.

²¹ SAUL KRIPKE, *Naming and necessity*, Oxford, Blackwell, 1972; trad. it. di M. Santambrogio, *Nome e necessità*, Torino, Boringhieri, 1982.

²² DAVID LEWIS, *Counterpart theory and quantified modal logic*, «Journal of Philosophy» 65, 1968, pp. 113-126.

²³ FABRIZIO MONDADORI, *Reference, essentialism and modality in Leibniz's metaphysics*, «Studia Leibnitiana» 5, 1973, pp. 73-101; *Leibniz and the doctrine of inter-world identity*, «Studia Leibnitiana» 7, 1975, pp. 22-57.

²⁴ ROBERT ADAMS, *Primitive Thisness and Primitive Identity*, «Journal of Philosophy» 76, 1979, pp. 5-26.

CHIARA CATALANO

Sempre all'interno di questo secondo gruppo si colloca l'intervento di Cataldi Madonna, che ha dimostrato che l'ontologia di Christian Wolff non è un'ontologia formale: si tratterebbe piuttosto di un'ontologia sperimentale, il cui fulcro risiederebbe nell'attività della coscienza, garante dell'affidabilità dei giudizi costruiti sulla base delle percezioni esterne ed interne. La tesi di Cataldi Madonna è stata progressivamente sviluppata, innanzitutto, definendo la collocazione dell'ontologia all'interno del sistema metafisico wolffiano, poi analizzando il rapporto tra ontologia e psicologia in Wolff – riguardo all'esperienza mentale alla base del principio di contraddizione – e i concetti di necessità, di contingenza, la distinzione tra necessità e certezza; infine è stata analizzata la concezione dell'esistenza come *complementum possibilitatis*.

Inoltre, a questa seconda tipologia appartengono due interventi – quelli di N. Hinske e di K. Düsing – sulla filosofia di Immanuel Kant (1724-1804). Entrambi hanno constatato l'esiguità delle occorrenze del termine 'ontologia'²⁵ nella *Critica della ragion pura*, ma hanno anche sottolineato che, se nell'*Analitica trascendentale*²⁶ Kant ha voluto prendere congedo dall'ontologia e preferirle un'analitica dell'intelletto puro, in seguito, ne *L'architettonica della ragion pura* ha riconosciuto nel sistema della metafisica quattro parti di cui la prima è proprio l'ontologia²⁷. Sebbene le due relazioni partano dalle stesse premesse, procedono perseguendo obiettivi diversi: quella di Hinske si propone di ricostruire il problema dell'opzione irrisolta tra un'ontologia ed un'analitica dell'intelletto, mentre quella di Düsing si propone di analizzare l'ontologia e le sue forme nelle filosofie di Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Gli ultimi interventi del secondo gruppo sono stati quelli monografici su Herbart, Schelling, Husserl ed Heidegger rispettivamente di Poggi, Strummiello, Courtine e von Herrmann. Il primo di essi, sempre seguendo la scansione del programma, è stato quello di S. Poggi, che si è occupato dell'analisi della psicologia di Johann Friedrich Herbart (1776-1841), costituitasi a confronto ed in antitesi a quella wolffiana²⁸ e fondata sulla concezione dell'anima come un'essenza semplice, non scomponibile in più parti e che non si dà né nello spazio né nel tempo. La relazione ha messo in evidenza – appunto – l'opposizione di Herbart alla distinzione wolffiana tra psicologia empirica e psicologia razionale, inoltre ha sostenuto l'importanza del contributo della metafisica – di una metafisica sul modello leibniziano – ai fini della definizione del compito della psicologia.

L'intervento di G. Strummiello ha analizzato la riformulazione data da Friedrich Schelling (1775-1854) alla distinzione scolastica tra essenza ed esistenza, soprattutto facendo riferimento alle opere della sua 'seconda filosofia', a partire dalle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809)²⁹ fino alla

²⁵ Le occorrenze sono solo tre, di cui due in lingua tedesca, una in latino.

²⁶ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), in *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. II, Wiesbaden, Insel Verlag, 1956, B 303/A 206.

²⁷ I. KANT, KrV, B 875/A 846. L'ultima e terza occorrenza, quella latina, del termine 'ontologia' è in KrV, B 873/A 845.

²⁸ Le tesi di Wolff sono discusse da Herbart in *Lehrbuch der Psychologie* del 1816, nella *Psychologie als Wissenschaft* del 1824-1825, nella *Allgemeine Metaphysik* del 1828-1829. L'edizione di riferimento è JOHANN FRIEDRICH HERBART, *Sämmtliche Werke*, in chronologischer Reihenfolge hrsg. von Karl Kehrbach und O. Flügel, 19 Bände, Langensalza, Hermann Beyer & Söhne, 1887-1912 [rist. anastatica Aalen, Scientia Verlag].

²⁹ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Schelling's Werke* (SW), Bd. VII, München, Beck'sche Verlag, 1983, pp. 331-416; trad. it. di Giusi Strummiello, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Milano, Bompiani, 2007.

Nascita e trasformazioni dell'ontologia. Secoli XVI-XX: Convegno Internazionale di Studi - Bari, 15-17 maggio 2008

Filosofia della Rivelazione (1831-1832)³⁰, con lo scopo di analizzarvi il rapporto tra Dio, l'essere e l'essente.

L'intervento di J.-F. Courtine ha voluto analizzare il progetto dell'ontologia formale di Edmund Husserl (1859-1938), volto alla riabilitazione dell'ontologia: ha prestato attenzione al significato che Husserl ha assegnato all'essere, ma, ancor prima, si è domandato se Husserl si sia posto la questione del suo senso o se abbia dato per scontata l'accezione di essere-oggetto prodotta dalla sua fenomenologia.

È importante sottolineare che sfondo di questa analisi sono state le letture heideggeriana e degli 'heideggeriani' – in particolare quelli francesi – e che in questo intervento, come in quello di G. Belgioioso, è stato instaurato un confronto critico con tali letture. Esso, infatti, ha fatto riferimento anche all'interpretazione di Jean-Luc Marion³¹, che ha riconosciuto in Husserl un'ontologia universale, uno dei complimenti della sua fenomenologia, che, però, non ha risposto alla domanda sull'essere.

L'intervento di F.-W. von Herrmann, infine, ha analizzato le nozioni di metafisica e di ontologia nel pensiero heideggeriano dell'ontologia fondamentale e della storia dell'evento (*Ereignis*), gli approcci alla questione del senso dell'essere negli anni 1919-1923, nel periodo delle lezioni marburghesi (1923/1924-1926), nel periodo delle lezioni del semestre estivo del 1927, in cui Heidegger si dedica ai problemi dell'ontologia nella rilettura fenomenologica³², in *Kant e il problema della metafisica*³³, nei *Contributi alla filosofia* (1936/38)³⁴ e ne *La questione dell'essere*³⁵.

La terza ed ultima giornata di studi ha ospitato a conclusione due interventi, che hanno dato un saggio delle 'nuove' prospettive che si aprono per l'ontologia, sia nel versante teoretico che in quello analitico: si tratta degli interventi di Maurizio Ferraris (*Ontologia critica*) e di Kevin Mulligan (*Process, Properties, Priorities*). Sia dal primo – il cui autore ha curato anche una recente *Storia dell'ontologia* (Milano, Bompiani, 2008) – che dal secondo intervento – quello di Kevin Mulligan, che ha analizzato alcune categorie dell'ontologia analitica contemporanea, quelle di proprietà e di processi – è emerso non più solo l'intento di ricostruire la storia dell'ontologia e neanche più solo nel Novecento: ormai essi hanno dato per assodato che tale scienza abbia un futuro e ovviamente un presente.

In conclusione, è opportuno sottolineare, ancora una volta, l'importanza del convegno sull'ontologia, che ha rappresentato sicuramente un'occasione di confronto e di arricchimento ed anche ha contribuito al consolidarsi ed al normalizzarsi di quella che fino a sessant'anni fa non poteva che essere una pionieristica, ma ben avveduta, tendenza di studio, inaugurata, appunto, da Gilson; ossia quella tendenza volta a considerare l'ontologia come una scienza autonoma, la cui origine è tutta moderna, una scienza la cui definizione sembrava

³⁰ *Philosophie der Offenbarung*, I Teil, SW XIII, pp. 1-530, II Teil, SW XIV, pp. 1-334; trad. it. di A. Bausola, *Filosofia della Rivelazione*, Milano, Rusconi, 1997 (Milano, Bompiani, 2002: ed. rivista da F. Tomatis).

³¹ JEAN-LUC MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.

³² M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927*, GA 24, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997; trad. it. A. Fabris, con intr. di C. Angelino, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Melangolo, 1990.

³³ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991; trad. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Bari-Roma, Laterza, 2006.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 2003; trad. it. di F. Volpi, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Milano, Adelphi, 2007.

³⁵ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, in *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 2004; pp. 385-426; trad. it. di F. Volpi, *La questione dell'essere*, pp. 335-374, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 2002.

CHIARA CATALANO

essere destinata a svincolarsi progressivamente dall'ambigua articolazione onto-teologica d'ascendenza aristotelica. È bene precisare, però, che l'effettiva portata del convegno potrà essere valutata solo a seguito della pubblicazione degli Atti: è dunque il caso di rimandare ad essi per un più puntuale e preciso resoconto.

Chiara Catalano
Università del Salento

Marco Lamanna

Igor Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, (pubblicazioni del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento), Roma, Editori riuniti, 2008, 438 pp.

Quando il libro di Baruch (Bar 3,25) afferma che Dio «è grande e non ha fine, è alto e non ha misura!»; o il Salmo 144 proclama «grande è il Signore e degno di ogni lode; senza fine è la sua grandezza», usano entrambi una predicazione per negazione «οὐκ ἔχει τελευτήν» «οὐκ ἔστιν πέρασ» per attribuire a Dio l'infinità, o per qualificare con l'infinità un attributo di quest'ultimo, come la Sua grandezza. L'Antico Testamento non ha quindi mai avuto resistenze o difficoltà particolari ad attribuire a Dio il titolo di infinito.

Di contro, è noto che la tradizione filosofica greca assegnasse all'infinito il valore negativo di ciò che è senza limiti, incompiuto, imperfetto: Parmenide (*Peri Physeos*, vv. 46-47), paragonando l'essere (*to eon*) a una sfera, gli attribuisce una estensione spaziale e una dimensione ontologica finita; Aristotele, nel III libro della *Fisica*, stringe un nesso tra perfetto e finito e tra imperfetto e infinito.

Alcuni Padri della Chiesa (Cirillo di Gerusalemme e Giovanni Damasceno) mantennero l'attribuzione a Dio dell'infinità, anche perchè nel Nuovo Testamento (Lc 1,33) viene confermato che il Regno di Dio «οὐκ ἔστιν τέλος», è senza fine, cioè è infinito: sarà questa la soluzione accettata poi nel Simbolo niceno-costantinopolitano, il Credo della Chiesa cattolica.

Non c'è dubbio, però, che il tema dell'infinità di Dio sia diventato propriamente un problema, assieme filosofico e teologico, quando l'ingresso dei testi di Aristotele nell'occidente latino costringerà molti autori medievali – su tutti, Tommaso e Duns Scoto – a confrontarsi nuovamente e radicalmente con la questione. La teologia naturale aveva infatti l'urgenza di prendere posizione sull'attribuzione dell'infinità a Dio di fronte al rischio di «collisione», su questo tema, tra i dati provenienti dalla tradizione scritturale e la definizione di infinito data da Aristotele nella *Fisica*.

Se però, almeno secondo uno sguardo d'insieme, la teologia medievale sembrava essere riuscita a superare le opposizioni tra infinito e perfetto, servendosi del concetto di infinito nella perfezione, la questione dell'infinità di Dio doveva esplodere letteralmente in età moderna.

Va precisato, però, che durante il Medioevo non si erano avute soluzioni del tutto unanimi sul problema, anzi. Confrontandosi con il testo di Aristotele, Tommaso aveva distinto l'infinità nella forma (*ratione perfecti*) dall'infinità nella materia (*ratione imperfecti*): a Dio non poteva che essere accordata la prima, in quanto il Suo essere è irrecetto. Dio non riceve alcuna materia a limitare la Sua forma e per questo merita il titolo di infinito, oltre che di perfetto. Scoto rilegge le definizioni della *Fisica* di Aristotele, secondo cui l'infinito è «ciò al di fuori di cui c'è sempre qualcosa», mentre il perfetto è «ciò al di fuori di cui non c'è nulla», e le armonizza nella nozione di infinito quantitativo in atto, ossia ciò che «nihil

MARCO LAMANNA

entitatis habet extra». *L'infinitum in entitate* di Scoto (*Quaest. quodlib.*, q. 5, a. 1) assume, così la *perfectio* come natura dell'infinità.

Enrico di Gand, a sua volta, afferma che l'infinità divina è positiva quanto alla sua propria *res*, cioè alla sua definizione, pur concedendo che è negativa nel nome, in quanto il nome «infinito» è ottenuto, semanticamente, da una negazione («non-finito»).

Ma perché, allora, la Scolastica d'età moderna non ha voluto accontentarsi delle soluzioni, anche diverse, prodotte dalla teologia medievale? Perché non è bastato che le scuole e gli ordini ecclesiastici ricalcassero e ribadissero le soluzioni proposte dai rispettivi maestri, fra tutti Tommaso e Scoto?

Il dibattito nella Scolastica moderna, ci dice il libro di Igor Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, esplose perché si erano ormai consumate le premesse ontologiche su cui nel Medioevo erano stati fondati alcuni degli argomenti circa l'infinità di Dio.

La teologia era allora caduta in una nuova emergenza, sostanzialmente differente rispetto alle problematiche legate alla assimilazione delle definizioni di infinito e di perfetto date da Aristotele. Questa emergenza era dettata dalla crisi in cui era stato coinvolto il modello della distinzione reale tra essenza ed esistenza: una crisi ontologica, dunque, alla base di una crisi teologica.

Rispetto ai lavori di Gilson, Di Vona, e più recentemente di Courtine e Boulnois, che pure avevano puntato le loro ricostruzioni sulla crisi della distinzione reale in età moderna, il lavoro di Agostini offre un angolo visuale nuovo e di grande efficacia per approfondire la comprensione della portata reale di questa stessa crisi e, con essa, dei nuovi fondamenti ontologici preferiti dalla modernità. Già nel primo capitolo del suo libro, Agostini ci informa del fatto che in età moderna «una crisi interna alla metafisica dell'ente infinito [si era originata] sul piano della metafisica dell'ente finito» (p. 77).

La questione allora incomincia a precisarsi e interpella almeno tre momenti decisivi nell'arco di quattrocento anni. Anzitutto, l'argomento con cui Tommaso prova l'infinità di Dio nella *quaestio* VII della prima parte della *Summa Theologiae*.

«Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus».

A differenza di quanto avviene per le creature, l'essere di Dio «non sit esse receptum in aliquo»; per questo Dio merita il titolo di infinito.

A questa prova, imperniata sulla irrecettibilità dell'essere di Dio, risponderà Suárez nelle *Disputationes metaphysicae*: l'irrecettibilità non è un buon argomento per sostenere l'infinità di Dio, visto che anche le creature sono per essenza irrecette. Suárez riafferma così, all'interno dell'argomento sull'infinità di Dio, l'inaccettabilità della distinzione reale e conferma la sua tesi della distinzione di ragione. Per cercare un fondamento dell'infinità di Dio, bisogna rivolgersi, almeno secondo le *Disputationes*, all'*aseitas*: l'aseità viene qualificata, così, come *ratio* dell'infinità di Dio.

Nel 1641, infine, nelle sue obiezioni alle *Meditationes metaphysicae* di Descartes, Jan de Kater contestava radicalmente a Cartesio i risultati della seconda prova dell'esistenza di Dio, contenuta nella

Igor Agostini, *L'infinità di Dio. Il Dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, (Pubblicazioni del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento), Roma, Editori riuniti, 2008, 438 pp.

terza meditazione: l'argomento non sarebbe riuscito a provare l'inferenza dell'infinità dall'aseità perchè, secondo Caterus, un'ente che è *a se* non è necessariamente infinito. Criticando Descartes, Caterus tira in ballo l'autorità di Suárez e l'argomentazione delle *Disputationes metaphysicae* a favore dell'inferenza dell'infinità dall'aseità.

Certamente Caterus manca di fornire un riferimento testualmente preciso a Suárez su questo punto capitale; Agostini, peraltro, giunge a sostenere, a differenza di altri interpreti, che Caterus non doveva avere un'ottima conoscenza di tutti gli argomenti forniti da Suárez sul rapporto tra aseità e infinità. Nel *Tractatus de divina substantia* (1606), infatti, il Doctor Eximius aveva sostenuto la possibilità – cioè, secondo il lessico di Suárez, la non-contraddittorietà – di un ente che fosse infinito e causato, cioè non *a se*: tesi questa che indeboliva evidentemente la necessità del nesso aseità-infinità.

Indipendentemente però dalle imprecisioni e dalle mancanze, Caterus ha avuto, secondo Agostini, il merito storico indubitabile di aver congiunto due epoche, importando nell'«opera che ha inaugurato la filosofia moderna», le *Meditationes* di Descartes, il dibattito scolastico sull'infinità di Dio.

Facendo leva sul «gesto» di Caterus, il libro di Agostini si propone in tutto il suo valore: re-intrecciando le fila di una discussione serratissima tra Cinquecento e Seicento in un ordito unitario di argomenti e di opzioni che attraversano l'appartenenza agli ordini ecclesiastici, alle scuole e all'insegnamento dei singoli maestri.

Tutto si origina dal confronto con l'argomento già richiamato di Tommaso (S.T., I^a, q. 7, a. 1, co.) che conduce all'infinità di Dio attraverso il medium dell'irrecettibilità. Ma Tommaso, precisa Agostini, a differenza di molti dei suoi oppositori, come anche di molti dei suoi difensori, non aveva voluto proporre un argomento che puntasse alla *ratio formalis* dell'infinità, cioè alla sua essenza. Affermare qualcosa dell'essenza di Dio avrebbe determinato un ribaltamento della «polarità» della sua teologia: da negativa a positiva. Tommaso punta invece solo all'*an sit*, a dimostrare esclusivamente che Dio possa essere detto infinito (p. 105).

Di contro, già con Duns Scoto, l'argomento sull'infinità di Dio diventa occasione per spingersi sino al *quid sit*, cioè alla natura dell'ente infinito. Dal libro di Agostini si evince che questa pretesa sia cresciuta con il passare degli anni e con l'inoltrarsi nel pieno della età moderna. Gabriel Vázquez, nei suoi *Commentaria ac disputationes* del 1598, afferma in modo *tranchant* che nell'aseità – e non nella irrecettibilità – risiede la quiddità dell'infinità. In realtà, l'opposizione all'irrecettibilità da parte di Vázquez si nutre di ragioni estranee a Tommaso, ma comuni ad alcuni seguaci di quest'ultimo, domenicani e non.

È noto, ad esempio, come già con Egidio Romano, e poi con Cajetano e Ferrarese, la *compositio realis* (*De Ver.*, q. 27, a. 1) tra essere e essenza nelle creature, descritta da Tommaso con la coppia *aliud/aliud* (*De ente et essentia*), avesse subito una sorta di «indurimento» e di «sostanzializzazione» dei termini, sino a divenire una distinzione *ut res a re* o *ex natura rei*.

Analogamente, Agostini mostra gli argomenti con cui i seguaci di Tommaso avevano «forzato» la prova dell'infinità di Dio del Dottore Angelico: Ferrarese pone in identità i termini di irrecettibilità e di aseità (p. 126), mentre Giovanni di San Tommaso giunge a situare l'irrecettibilità nella *ratio formalis* dell'infinità (pp. 203-205), operazione uguale e contraria a quella di Vázquez con l'aseità. Agostini

MARCO LAMANNA

evidenza, così, come il dibattito e lo scontro sull'infinità di Dio in età moderna si era ormai assestato sul livello – «di guardia», potremmo dire! – della *ratio formalis* dell'infinità.

Se, però, i «fronti» coinvolti nella vicenda mostravano, su certe questioni, una certa fluidità di posizionamento, in ragione del fatto che Tommaso aveva fornito anche altri argomenti sull'infinità di Dio, in cui non si faceva ricorso all'irrecettibilità (S.T., I^a, q. 4), o veniva ritenuta legittima l'inferenza dell'infinità dall'aseità (S.c. *Gent.*, l. I, c. 43); è anche vero che attorno alla dimostrazione dell'infinità di Dio si stava preparando, all'interno della Scolastica moderna, un attacco decisivo alla distinzione reale. Su questo tema i «fronti» non si presentavano affatto spargliati, almeno inizialmente.

Secondo Agostini, in Scoto e nello scotismo medievale le critiche all'argomento attraverso l'irrecettibilità di Tommaso non avrebbero mai avuto come obiettivo anche il problema della distinzione reale, assente in Dio, ma presente in tutte le creature. Così, dopo aver individuato nello scotista Antonio Trombetta il primo che, attaccando il tema dell'irrecettibilità in Dio, mirava ad attaccare direttamente anche la distinzione reale (p. 64), Agostini esibisce gli argomenti di Vázquez, di Suárez e di altri gesuiti in cui, invece, dietro l'irrecettibilità, era la distinzione reale a costituire il vero bersaglio delle polemiche.

Conservando il tema dell'irrecettibilità, i domenicani – primi fra tutti Cajetano e Ferrarese – si mantenevano saldi, in un primo momento, sulla difesa della distinzione reale. Col passare degli anni, però, anche i seguaci di Tommaso finiranno col condividere le opzioni di fondo dei loro oppositori: alcuni di loro, infatti, avevano avvalorato l'ipotesi di uno sganciamento della dimostrazione dell'infinità dalla dottrina della distinzione reale. Scandendo i passi di queste evoluzioni, Agostini mostra come è proprio all'interno degli argomenti dei tomisti – fra tutti Giovanni Paolo Nazario e Giovanni di San Tommaso – che si rende evidente la vittoria degli argomenti di Suárez e, assieme ad essi, l'insostenibilità della distinzione reale sul piano teologico. Ma «l'origine di questa svolta teologica è metafisica», ribadisce Agostini (p. 353). Tant'è che quando verso la metà del Seicento i gesuiti Rodrigo Arriaga e Sebastián Izquierdo (p. 365) liquidavano l'argomento di Tommaso come inefficace a provare l'infinità di Dio, di fatto seguivano il loro confratello Antonio Possevinus che, già nel 1613, proponeva ai teologi di liquidare *tout court* la dottrina della distinzione reale. Il caso del chierico regolare salernitano, Raffaele Aversa, completa il quadro: che la crisi dell'argomento di Tommaso fondato sull'irrecettibilità palesasse la crisi della distinzione reale, non era più solo un'opinione dei gesuiti, o degli scotisti come Ildephonso Briceño, ma un'opinione diffusa – vincente, si potrebbe concludere con Agostini – nella teologia cattolica secentesca.

Ritornare a Descartes, dopo aver seguito le vicende del dibattito sull'infinità di Dio riproposte da Agostini, assume un gusto diverso, più grande. Non solo per la quantità di nozioni e di testi che Agostini mette a disposizione, ma per la densità problematica a cui il libro di Agostini fa accedere.

Su Descartes, peraltro, il lavoro di Agostini riserva le sue ultime novità. Anzitutto Agostini conferma e approfondisce la posizione di Sergio Landucci [2005] secondo cui la nozione positiva di infinito, esibita da Cartesio nelle *Meditationes*, trova la propria genesi non in Scoto, ma in Enrico di Gand e in alcuni contemporanei di Descartes che alla dottrina enrichiana facevano riferimento (pp. 297-304).

In secondo luogo, Agostini tratteggia la genesi di un'altra nozione fondamentale per comprendere la natura dell'aseità di cui si avvale Descartes: quella di *causa sui*. Chiamato, dai suoi obiettori, a rendere

Igor Agostini, *L'infinità di Dio. Il Dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, (Pubblicazioni del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento), Roma, Editori riuniti, 2008, 438 pp.

ragione della nozione di *causa sui* esibita nelle *Meditationes*, Descartes aveva proposto di fatto due differenti soluzioni. Se, infatti, nelle risposte a Caterus, l'autocausalità viene spiegata attraverso il ricorso alla causa efficiente; nelle risposte ad Arnauld, Cartesio descrive l'autocausalità in Dio all'interno della causalità formale. In quest'ultimo caso, Descartes si serve di una dottrina che conosce dei precedenti in Enrico di Gand e risulta meno radicale di quella sostenuta, invece, contro Caterus. A questo punto, Agostini non solo ricostruisce il dibattito che, attorno a questa tesi e alla sua presunta ereticità, si era sviluppato tra i contemporanei di Descartes, ma si può dire che vi prenda parte all'interno. Assieme a Melchior Leydekker, contemporaneo di Cartesio, Agostini ipotizza una convergenza tra il modello di autocausalità efficiente divina, proposto da Descartes, con quello che si trova nella *Synopsis Aristotelis Metaphysices* (1596) dello scolastico protestante Nicolaus Taurellus. L'apporto di Taurellus fa sì, pertanto, che la *Schulphilosophie* protestante non si presenti nel libro di Agostini esclusivamente come punto di approdo di un dibattito – quello sull'infinità di Dio – che si era svolto altrove.

Scopriamo, in questo modo, un Descartes disposto a far «reagire» con le sue *Meditationes* non solo le *rationes* della scolastica cattolica, ma anche quelle provenienti dalla giovane tradizione della *Schulphilosophie* protestante. Così, se Alan Gabbey e Robert E. Hall [1998] ipotizzano che il libro sulla scrivania, descritto da Descartes nel terzo sogno di *Olympica*, sia il *Lexicon philosophicum* (1613) del calvinista Rudolph Goclenius, coetaneo e amico di Taurellus; il libro di Agostini colloca l'apporto di Taurellus non in un sogno, ma nel cuore stesso della metafisica di Descartes.

Marco Lamanna
Università di Bari

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitudo
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Siegrid Agostini

M. Forlivesi (a cura di), Antonio Bernardi Della Mirandola (1502-1565). Un Aristotelico Umanista Alla Corte Dei Farnese. Atti del Convegno «Antonio Bernardi nel V Centenario della nascita», Mirandola, 30 novembre 2002, Firenze, Leo S. Olschki, 2009, 201 pp.

Il 30 novembre 2002 si è tenuto presso la Sala Grande del Palazzo Municipale di Mirandola, in provincia di Modena, un Convegno di Studi in occasione del V Centenario della nascita di Antonio Bernardi della Mirandola, «il moderno Aristotele Mirandolano», così come era stato soprannominato alla corte dei Farnese.

Antonio Bernardi nacque infatti nel 1502 a Mirandola dall'illustre casato dei Manfredi, il medesimo da cui discendevano i Pico. Sotto Ludovico Boccadiferro e Pietro Pomponazzi, si laureò nel 1533 in filosofia all'Università di Bologna e qui, fino al 1539, anno in cui si trasferì a Roma al seguito del cardinale Giambattista Campeggi, fu apprezzato lettore di logica e professore di filosofia. Per le capacità mostrate, nel 1540 papa Paolo III Farnese lo nominò precettore del nipote, cardinale Alessandro Farnese, di cui Bernardi divenne in seguito segretario, godendo così dei titoli e dei benefici derivanti dalla protezione di questa influente famiglia. All'eccellente fama di filosofo e acuto interprete dei testi aristotelici, Bernardi affiancò anche una brillante carriera ecclesiastica, culminata con la consacrazione, nel 1552, a vescovo di Caserta. Dopo soli due anni, tuttavia, per potersi dedicare con agio agli studi, rifiutò l'incarico, pur continuando a conservare il titolo di vescovo. Morì a Bologna il 18 giugno del 1565 e venne sepolto nel Duomo di Mirandola, ove il nipote Giuseppe Bernardi fece erigere un monumento funebre.

Il volume, pubblicato nella collana «Studi Pichiani», si apre con un' introduzione a cura di Marco Forlivesi (pp. VII-XXII) ed è costituito da dieci contributi che, idealmente, potrebbero essere suddivisi in tre grandi sezioni.

La prima sezione comprende i saggi di Bruno Andreolli (*Un filosofo per la corte: Antonio Bernardi tra i Pico e i Farnese*, pp. 1-12) e di Graziella Martinelli Braglia (*L'erudito e l'ecclesiastico. I ritratti di Antonio Bernardi*, pp. 13-24).

Il primo contributo è volto a mettere in luce le numerose attività svolte da Bernardi nel corso della sua carriera sia intellettuale, sostanzialmente legata alla corte dei Farnese, sia ecclesiastica. Attraverso un'abile sintesi, Andreolli traccia i punti salienti della biografia di questo personaggio, a torto poco conosciuto non solo in ambito locale, ma anche presso studiosi di professione, fatta eccezione per gli specialisti di storia della filosofia rinascimentale.

SIEGRID AGOSTINI

Il secondo contributo è incentrato sull'analisi di alcuni documenti iconografici, fra cui spiccano due riguardanti il Bernardi. Il primo è il ritratto su tela ad opera di un autore bolognese della seconda metà del XVI secolo, custodito nel Museo Civico di Mirandola: Bernardi è ritratto presso il suo tavolo di lavoro, circondato dagli oggetti consueti alla sua attività, secondo i canoni iconografici consueti della rappresentazione dello studioso, entro scenografie d'interni eloquenti sulla sua biografia e collocazione sociale (p. 15); il secondo è il monumento funebre cui si è accennato in precedenza, commissionato dal pronipote Giuseppe Bernardi a Prospero Sogari Spani Clementi. L'autrice rileva come, «tanto nel dettato iconografico che nel testo dell'epigrafe, sia del tutto assente qualsiasi riferimento relativo all'uomo di cultura, mentre sia assolutamente privilegiato il suo ruolo di ecclesiastico» (p. 20).

Duplici è il tema di fondo che sembra accomunare i saggi contenuti nella seconda sezione: da un lato, la collocazione che il Bernardi assegna alle *Categorie* aristoteliche nel sistema del sapere; dall'altro, il rapporto tra le scienze speculative canoniche.

Il contributo di Cesare Vasoli (*Filosofia, logica, dialettica e retorica nel VII degli Eversionis singularis certaminis libri di Antonio Bernardi*, pp. 24-44) prende in esame la posizione di Bernardi illustrata negli *Eversionis libri*, relativamente alla logica aristotelica e ai suoi rapporti con grammatica, dialettica e retorica, temi questi che il Bernardi aveva già trattato nella *Institutio in universam logicam* (accompagnata da un *Commentarius* e da una *Apologia*, pubblicata a Basilea nel 1545). Per quanto riguarda il primo punto, Bernardi respinge in maniera categorica la riduzione della logica alla dialettica (errore, questo, in cui erano incorsi già i filosofi medievali, compreso Ramo); quanto al secondo punto, Bernardi identifica retorica e dialettica e considera la grammatica una disciplina 'subalternata' alla logica ed alla sua funzione di 'arte generale del discorso' (p. 27). Bernardi, in definitiva, sostiene l'illegittimità di definire la logica come uno «strumento della filosofia» senza prima distinguere dalla logica in quanto tale gli strumenti che le sono propri e dei quali si serve (il sillogismo, in primo luogo).

Il contributo di Maria Muccillo (*La tesi "Vere Aristotelica" di Antonio Bernardi sulle "Categorie" e la sua fortuna nella tradizione antiperipatetica rinascimentale*, pp. 45-84) si sofferma su alcuni dei temi più significativi di quella teoria logica elaborata da Bernardi (e destinata a suscitare polemiche in seno agli ambienti aristotelici) con lo scopo, tuttavia, non tanto di proporre una dottrina logica alternativa a quella di Aristotele (come avevano fatto a suo tempo Valla, Agricola, Vives, solo per citarne alcuni), quanto, piuttosto, di proporre un'alternativa alla manualistica logica scolastica allora in uso, al fine di riscoprire la vera dottrina logica aristotelica, oscurata negli anni dagli interpreti. La novità della tesi di Bernardi, illustrata a partire dalla *Institutio in universam Logicam*, consisteva essenzialmente nel considerare il libro delle *Categorie* estraneo al gruppo dei scritti di logica: esso sarebbe da collocare, invece, all'interno dei libri della *Metafisica*, e precisamente tra il sesto e il settimo. La seconda parte del contributo è poi consacrata all'influenza esercitata da Bernardi sui pensatori universitari del XVI e XVII secolo (in particolare: Carraro, Perera, Suárez, Fonseca, Carboni, Valle).

Si passa poi al contributo di Antonino Poppi (*Antonio Bernardi e la Scuola filosofica padovana del Cinquecento*, pp. 85-114) che si occupa dei rapporti tra Bernardi e il mondo accademico italiano del '500,

M. Forlivesi (a cura di), *Antonio Bernardi Della Mirandola (1502-1565). Un Aristotelico Umanista Alla Corte Dei Farnese. Atti del Convegno «Antonio Bernardi nel V Centenario della nascita»*, Mirandola, 30 novembre 2002, Firenze, Leo S. Olschki, 2009, 201 pp.

in particolare aristotelico patavino. Nello specifico, Poppi illustra i giudizi di due docenti dello Studio di Padova, Marco Antonio Genova e Vincenzo Maggi, e le relative risposte di Bernardi a proposito della sua tesi circa la collocazione delle *Categorie* nel sistema del sapere. Genova e Maggi, opponendosi all'esclusione, operata, come s'è visto, da Bernardi, delle *Categorie* dalla logica e alla inclusione nella *Metafisica*, difendono la lettura tradizionale, osservando come le *Categorie* abbiano direttamente quale oggetto non le *res*, ma le *voces*. Una parte del contributo di Poppi è poi dedicato all'esame delle critiche che Bernardi, assestandosi su posizioni averroiste, avanza alle tesi alessandriste di Simone Porzio e Pietro Pomponazzi.

Annarita Angelini (*Dialecticae praestantia et divisio. Achille Bocchi, ad Antonio Bernardi, illustrissimo filosofo*, pp. 115-140) prende in esame la LXII delle *Symbolicae quaestiones* (1555) di Achille Bocchi dedicata al *philosophus clarissimus* Antonio Bernardi, con l'intento di mettere in luce le convergenze tra le posizioni dei due autori in merito alla concezione della logica: Bocchi fautore di una dialettica non-aristotelica (quella di Ramo, per intendersi), Bernardi ammiratore invece di Aristotele.

Chiude idealmente la seconda sezione il saggio di Cristóvão Marinho (*L'ordre des sciences théoriques dans l'Eversion de Bernardi et sa réception dans l'aristotélisme ibérique*, pp. 141-152), che può essere diviso in due momenti. Il primo momento è dedicato all'analisi della dottrina di Bernardi in merito al rapporto tra le scienze speculative canoniche (Bernardi distingue tra filosofia, che ha per oggetto l'ente; metafisica o filosofia prima, che si occupa delle cause dell'ente in quanto ente; fisica o filosofia seconda, che si occupa del mondo sensibile e matematica), distinzione, questa, che condiziona anche l'interpretazione di Bernardi circa la suddivisione delle opere di Aristotele (trattando la fisica del mondo sensibile e, nello specifico, delle cause di corpi, essa rientra tra le opere di argomento metafisico). Il secondo momento è dedicato all'analisi di quelle discipline che si occupano della costituzione del discorso, da Bernardi intesa come una logica in senso ampio, comprendente gli oggetti di due discipline più particolari (la dialettica, identificata con la retorica) e la logica vera e propria, da Bernardi intesa non come una scienza (la logica infatti non genera conoscenza), ma come un'arte (la logica produce conoscenza).

I saggi di Marco Cavina (*Res diversae diversos habeant ordines. Aristotelismo e duello: Antonio Bernardi nelle diatribe di metà Cinquecento*, pp. 153-168) e di Umberto Casari (*Antonio Bernardi nel giudizio storiografico di Girolamo Tiraboschi*, pp. 169-182), che costituiscono la terza sezione, sono strettamente connessi fra di loro. Nel primo contributo, l'autore, uno storico del diritto, cerca di ricostruire, all'interno dei dibattiti cinquecenteschi in materia di duello cavalleresco, la posizione di Bernardi circa la legittimità del duello, così come era esposta nei suoi *Eversionis singularis certaminis libri XL*. Se, per Bernardi, il duello è illecito sul piano teologico (dal punto di vista, cioè, della morale cattolica), esso non lo è invece sul piano filosofico (ossia dal punto di vista della filosofia aristotelica e della ragione). Bernardi, infatti, distinguendo nettamente tra *singulare certamen*, ossia duello per punto d'onore, e vendetta, concepisce il primo non solo come uno strumento utile alla tutela dell'onore pubblico, ma un intoccabile diritto naturale di ogni uomo, da ammettersi alla stregua della guerra e della legittima difesa (p. 164).

Il contributo di Casari ricostruisce, invece, la vicenda della paternità del *Dialogo dell'honore*, pubblicato nel 1533 sotto il nome di Giambattista Possevino. Intricata la vicenda di quest'opera che, attribuita inizialmente dallo storico Girolamo Tiraboschi al mantovano Possevino, risultò essere del Bernardi. Si

SIEGRID AGOSTINI

trattava, infatti, di un clamoroso esempio di plagio: Possevino, incaricato da Bernardi di preparare la stampa dell'opera, la fece circolare a suo nome, ottenendo uno straordinario successo editoriale. L'opera, infatti, conobbe tra il 1553 e il 1583 ben sette edizioni ed una traduzione in francese.

Il volume è corredato poi da un'utile *Appendice* a cura di Marco Forlivesi e di Cristóvão Marinho (Appendice: *elementi di biografia e bibliografia*, pp. 183-194), stilata a partire dai contributi presenti nel volume e, inoltre, dal lemma «Antonio Bernardi» curato da P. Zambelli nel Dizionario Biografico degli Italiani (Bernardi, Antonio, in DBI, IX, Roma 1967, pp. 148-151).

Come sottolinea il curatore, tutti i contributi presenti nel volume rappresentano soltanto un primo passo per uno studio più approfondito della figura e del pensiero di Antonio Bernardi; un personaggio ancora poco studiato e conosciuto, a scapito dell'importanza, che sembra pienamente messa in luce da questa raccolta di saggi, da lui rivestita nella cultura filosofica, e non solo, della sua epoca.

Siegrid Agostini
Università del Salento

Igor Agostini

Delphine Kolesnik-Antoine, *L'homme cartésien. La «force qu'a l'âme de mouvoir le corps»*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, 308 pp.

«Une des pièces maîtresses du cartésienisme»: così richiamandosi, nell'*Introduction générale* (pp. 11-14), alle parole con cui Jean Laporte designava la questione dei rapporti fra anima e corpo, al centro delle oltre trecento pagine di questa densa monografia, l'autrice Delphine Kolesnik-Antoine, maître de conférences in filosofia all'ENS-LSH, lascia intendere sin da subito quale sia la posta in gioco con la sua indagine su questa *vexata quaestio*: la stessa categoria di «cartesianismo».

Sia che, con Fontenelle, si imputi a Descartes stesso la paternità dell'occasionalismo, sia che, con Hamelin, si faccia di Malebranche il successore naturale di Descartes sulla questione dei rapporti mente-corpo, resta che tra i due filosofi si dà un rapporto ambiguo: quello che Alquié, nel suo studio pioniero su *Le cartésianisme de Malebranche*, ha qualificato con la triplice categoria di cartesianismo accettato/ modificato/ in rovina.

E questo basta, ad avviso dell'autrice, a legittimare un confronto fra i due filosofi; mentre la scelta dell'angolatura peculiare da cui il libro analizza la questione suddetta, vale a dire il problema della forza dell'anima di muovere il corpo, resta giustificata dallo stupore dal quale, secondo la dichiarazione dell'autrice, questo libro nasce: stupore nei confronti del fatto che, a fronte dell'indubbio dato testuale per cui gli scritti di Descartes parlano a più riprese di un potere, da parte della volontà, di muovere il corpo, si registra la completa assenza di studi specifici sul tema in questione, sicché accade come se la critica sottovalutasse l'importanza di un problema che, certo, è delicato da risolvere, ma «fondamentale» (p. 12) per i suoi contemporanei. Quanto a Malebranche, è bensì vero che sia i suoi contemporanei, sia gli studiosi, si accordano nel sottolineare come l'occasionalismo neghi *a priori* ogni efficacia della volontà umana, ma questo accade senza che mai si discenda nei dettagli di questa negazione; mentre un approccio che analizzi sistematicamente i testi di Malebranche sulla forza, da parte dell'anima, di muovere il corpo, e si indirizzi verso la determinazione della misura della filiazione cartesiana, dovrebbe, a un tempo, permettere di gettare luce nuova anche sulle tesi malebranchiane.

Lo studio si divide in due grandi parti, a loro volta divise in due sezioni: la prima consacrata a Descartes, la seconda a Malebranche. La prima parte (*Le corps animé*) ha per oggetto la fisiologia dei due autori; la seconda (*L'âme incarnée*) la loro psicologia. La parte filologica si giustifica, nonostante gli studi esistenti sull'argomento, soprattutto relativamente a Descartes (con i recenti lavori di Aucante e Bitbol-Hespériès), ma anche, nonostante tutto, a Malebranche (Robinet), alla luce degli obiettivi che in essa l'autrice si propone di guadagnare: da un lato, la solidarietà delle scelte fisiologiche di Descartes con l'edificazione progressiva di una metafisica comprendente lo studio della natura dell'anima in quanto unita al corpo;

IGOR AGOSTINI

dall'altro, il passaggio della lotta condotta da Malebranche contro la dottrina della forza, che l'anima ha, di muovere il corpo, attraverso la costituzione di una fisiologia specifica che giustifichi l'impotenza radicale dell'anima umana, demolendo punto per punto la struttura dei differenti «luoghi di passaggio» distinti da Descartes.

La parte psicologica è complementare rispetto all'altra. Dopo aver spiegato, per quel che riguarda Descartes, ciò in cui il meccanicismo non contraddice e, anzi, legittima il pieno esercizio della causalità efficiente dell'anima sul corpo, resta infatti da cercare ciò che, nei principi stessi della filosofia cartesiana, fonda siffatta attività come *certissima* ed *evidentissima*, secondo l'espressione della lettera ad Arnauld del 29 luglio 1648; mentre, per quel che riguarda Malebranche, occorre prendere atto dell'edificazione, da questi compiuta, di una psicologia originale che dà ragione dell'impotenza radicale dell'anima umana, di modo che la dottrina dello sforzo, prima d'essere combattuta *a priori*, da una prospettiva teocentrica, viene erosa dall'interno, a partire da argomenti autonomi, rivelatori della specificità, ma anche dei limiti dell'occasionalismo.

Nella prima parte, la sezione dedicata a Descartes (*Les conditions physiologiques de l'action de l'âme sur le corps*), si divide, dopo una *Introduction* (pp. 19-23), nei seguenti capitoli: *Disposition organique et animation* (pp. 25-30); *La glande pinéale et l'union* (pp. 31-37); *Le 'petit nerf' et l'union* (pp. 39-56); *Le mouvement volontaire et l'union* (pp. 57-75). Quella dedicata a Malebranche (*Les principes physiologiques de l'occasionalisme malebranchiste*), invece, dopo aver posto a tema, nella *Introduction* (pp. 81-83), lo statuto paradossale della fisiologia malebranchista, in cui si registra l'elaborazione di una teoria dei sensi e delle passioni a fronte di un rifiuto categorico dell'interazione causale fra due cose così lontane fra loro, quali lo spirito e la materia, si sviluppa in due capitoli: *Le quatre 'suppositions' physiologiques de l'occasionalisme malebranchiste* (pp. 85-110); *Le mouvement 'volontaire' et l'occasionalisme* (pp. 111-127).

Nella seconda parte, la sezione dedicata a Descartes (*L'expérience de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps*), si sviluppa, dopo, anche qui, una propria *Introduction* (pp. 137-138), in due capitoli: *La 'force qu'a l'âme de mouvoir le corps' dans l'argumentation cartésienne* (pp. 139-170); *La fondation cartésienne de l'effort humain* (pp. 171-201); due i capitoli anche della seconda sezione (Malebranche: *l'illusion de la force de l'âme sur le corps*), anch'essi preceduti da una *Introduction* (pp. 209-210): *Descartes ou la 'cervelle renversée': le paganisme spirituel' ou la philosophie reçue du serpent'* (pp. 211-237); *Le fondements malebranchistes de la critique de l'effort humain* (pp. 239-267).

Impossibile entrare nei dettagli dell'articolata discussione intrattenuta dall'autrice, le cui tesi principali possono, però, essere forse riassunte facendo riferimento alle efficaci *Conclusions* che chiudono le singole sezioni e che muovono dalla constatazione secondo la quale la meccanizzazione integrale del corpo umano non è incompatibile con la teoria cartesiana dei rapporti dell'anima col corpo. Solo una macchina ben disposta può essere utilizzata ed interpretata dall'anima. Sennonché, questa meccanizzazione non basta a render ragione del comportamento del vero uomo. Qualcosa in più, che non appartiene al dominio delle cose naturali, deve essere addotta; la psicologia deve fare posto, in tal modo, all'intervento di un'anima solo razionale. È che nel corpo stesso si trovano le condizioni di possibilità di un'interazione effettiva fra anima e corpo, senza tuttavia che questo implichi la materializzazione dell'anima. Ma questo significa

DELPHINE KOLESNIK-ANTOINE, *L'HOMME CARTÉSIEN. LA «FORCE QU'A LÂME DE MOUVOIR LE CORPS»*, RENNES, PRESSES UNIVERSITAIRES, 2009, 308 pp.

che fra prospettiva metafisica e prospettiva fisiologica non si dà alcun'opposizione: risulta, invece, una «importance métaphysique de la physiologie», nella misura in cui la fisiologia esige una metafisica che ne è condizione di legittimità e, insieme, imperativo.

E questo è un discorso che vale tanto per Malebranche quanto per Descartes: in entrambi i casi, la fisiologia si rivela tributaria di fondamenti metafisici. Ma questo accade con finalità opposte: mentre in Descartes la fisiologia è funzionale alla dottrina per cui l'anima è diffusa in tutto il corpo, Malebranche estrapola, da Descartes e dalle fisiologie dell'epoca alternative a quella cartesiana, supposizioni che gli permettano di edificare un occasionalismo che neghi siffatta diffusione. Così, la fisiologia non riveste, in Malebranche, la stessa funzione che essa ha in Descartes: Malebranche, anzi, non manifesta interesse per la fisiologia in quanto tale, non rivendicando alcuna vera autonomia alla pratica scientifica; d'altro canto, l'oratoriano non opera mai personalmente, come invece faceva Descartes, dissezioni di cervelli o cuori, che preferisce trovare nelle descrizioni degli scritti degli anatomisti. La decisione metafisica di concentrare l'efficacia causale tutta su Dio, che si declina in occasionalismo, segnatamente nel Libro VI della *Recherche* e nel XV° *Éclaircissement*, comanda così la deduzione fisiologica. Dalla compresenza di questi due aspetti risulta – e stupisce constatarlo – che è in quanto «plus cartésien» di Descartes che Malebranche lo combatte meglio: l'estensione del meccanicismo conduce all'occasionalismo.

Perché un punto è fuori discussione, secondo l'autrice: l'assenza di ogni occasionalismo in Descartes. Ma la dimostrazione di tale tesi non può passare attraverso la considerazione che l'impiego di una terminologia analoga a quella su cui poi si edificeranno le teorie occasionaliste non sia significativa in Descartes: può darsi infatti che egli ne difenda l'idea senza utilizzare il termine. Il passo decisivo consiste, invece, nel mostrare che Descartes riconosce alla volontà umana un certo potere sul corpo al quale è unita. È solo alla luce dell'analisi della nozione di sforzo che si comprende che la presenza, indubbia in Descartes, di un lessico occasionalista, non si traduca mai in dottrina. Lo sforzo diventa dunque l'elemento discriminante: ma questo implica altresì, in modo esplicito, la rivalorizzazione della tesi laportiana dell'empirismo di Descartes. La filosofia di Descartes è un «empirisme radical» (p. 205): è la fiducia nell'esperienza immediata ed indubitabile dello sforzo che interdice a Descartes di impegnarsi sulla strada dell'occasionalismo. Conversamente, è la riflessione sul sentimento interiore dello sforzo che conduce, in Malebranche, la mente a Dio: Malebranche apre così una terza via di accesso a Dio, che non è né la prova per semplice visione, né una prova *a posteriori* classica: né semplicemente razionalista, né unicamente empirista, essa è insieme l'una e l'altra cosa: una sintesi originale e «unique dans l'histoire des idées» (p. 269) tra Agostino, Bérulle e Descartes.

Sarebbe interessante entrare nel dettaglio delle tesi sostenute dall'autrice sui punti specifici, andando oltre la semplice descrizione del testo e delle sue tesi cardine che ho qui presentato; ma questo meriterebbe una discussione approfondita, difficilmente sviluppabile in questa sede; anche se vale almeno la pena di segnalare, in mezzo all'articolata analisi dei numerosissimi testi riletti dall'autrice, alla luce dell'approccio ermeneutico che comanda il lavoro, le pagine dedicate al carteggio fra Descartes ed Elisabetta, al centro ormai di un rinnovato interesse, che vede oggi intervenire ripetutamente, come su pochi altri punti del *corpus* cartesiano, la letteratura francese e quella anglosassone, che l'autrice discute ampiamente.

IGOR AGOSTINI

Come anche mi sembra opportuno riportare, in chiusura, anche se ancora sinteticamente, la grande conclusione dell'autrice. rispetto a quella sorta di dichiarazione programmatica con cui il libro s'era aperto, relativamente all'identificazione della sua posta in gioco nella definizione stessa di cartesianismo. Definizione che è qui nuova, secondo la pretesa della stessa autrice: l'essere «cartesiano» non va infatti definito a partire da una determinata definizione dell'anima, ma in funzione di un modo specifico di attenzione a ciò che avviene in noi. Significa, cioè, confidare in ciò che Clauberg chiamava *conscientiae testimonium efficax*, La Forge *croyance en notre conscience* e Bayle *preuve de sentiment*.

Igor Agostini
Università del Salento

Palma Valentina Di Nunno

G. Invitto (a cura di), Bergson, *L'évolution créatrice e il problema religioso*, Milano, Mimesis, 2007, 130 pp.

Il ricorrere del centenario della pubblicazione de *L'évolution créatrice* nel 2007 ha fornito l'occasione di celebrare un «année Bergson». Dopo un lungo silenzio, la cui fine è stata certamente annunciata dal breve saggio di Deleuze del '66 dedicato al bergsonismo, lo studio del pensiero del filosofo francese – che, nonostante sia difficile oggi farsene una chiara idea, tanto spazio occupava nella filosofia francese dell'inizio del secolo scorso – ha riconquistato l'interesse che gli spetta. Nel contesto di questo rinnovato fermento, si colloca il libro Bergson, *L'évolution créatrice e il problema religioso*. Il volume raccoglie i contributi del Convegno internazionale su *L'évolution créatrice e il problema religioso*, svoltosi a Lecce, presso l'Università del Salento, il 5 maggio 2007, e organizzato dal *Centre internationale de la philosophie française contemporaine* de l'École Normale Supérieure e dall'*Association des amis de Bergson*, entrambi presieduti da Frédéric Worms.

Tali contributi rendono esplicita nel loro insieme la complessità dell'itinerario filosofico-religioso di Bergson, che dalle problematiche de *L'évolution créatrice* conduce a quelle de *Les deux sources de la morale et de la religion*, ridando voce, sotto nuovi punti di vista, al dibattito sul presunto irrazionalismo bergsoniano, su monismo e panteismo, sul ruolo da attribuire nel suo pensiero alla presenza di un Dio personale e, di conseguenza e non in ultimo, sul rapporto in cui pensare metafisica e scienza.

Nel primo intervento Santo Arcoleo si concentra sui *Quaderni E. Cotton*, redatti dall'allievo di Bergson, da cui gli stessi prendono il nome, al liceo di Clérmont-Ferrand. In possesso della versione dattiloscritta di questi corsi inediti, Arcoleo mette in luce la presenza di alcuni temi che troveranno una definitiva trattazione nelle opere della maturità del filosofo: il dialogo con la psicologia sperimentale, la critica al materialismo, il problema della libertà e quello di Dio.

L'intervento successivo, firmato da Marisa Forcina, è incentrato sul rapporto Bergson-Péguy dal punto di vista delle tematiche politiche. Dopo aver fornito una bibliografia essenziale sull'argomento, l'accento è posto sul carattere «veramente innovativo in politica» di questo binomio. In primo luogo, si sottolinea l'eco bergsoniana del concetto di società aperta nel progetto peguyano di città armoniosa, di cui il nuovo concetto di cittadinanza è «ri-descrizione e rappresentazione». In seconda battuta, si mettono in evidenza gli echi bergsoniani nell'opera *De la cité socialiste*, da cercare innanzitutto nel linguaggio e nel carattere antistitematico, e anche, a livello di contenuti, nel porre a fondamento della democrazia l'«importanza della differenza di qualità, intensità e durata che si manifestano nelle comunità umane».

La parziale apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede è per Jean-Robert Armogathe – autore del terzo intervento riportato dal volume – l'occasione di approfondire la messa all'Indice, nel 1914, di tre opere di Bergson: *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et mémoire* e *L'évolution créatrice*. L'8 marzo del 1913 – questo emerge dal dossier infine a disposizione dei ricercatori – il domenicano padre Edouard Hugon denuncia le tre opere suddette al suo confratello

PALMA VALENTINA DI NUNNO

padre Esser, segretario della Congregazione dell'Indice. Seguendo le tracce di questo affascinante *affaire* – affascinante non solo per lo storico e lo studioso di filosofia – attraverso lettere, articoli ed interviste, se ne ricostruisce il contesto politico e dottrinale, sullo sfondo di uno scenario che ha per protagonisti, tra gli altri, Mgr Albert Farges e il giovane Maritain.

Frédéric Worms propone un approfondimento che parte da due definizioni di Dio presenti nell'opera bergsoniana («Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait, il est vie incessante, action, liberté», *L'évolution créatrice*, 1907, Paris, PUF, 2007, p. 249; «Cette nature de "Dieu", le philosophe aurait vite fait de la définir s'il voulait mettre le mysticisme en formule. Dieu est amour, et il est objet d'amour; tout l'apport du mysticisme est là», *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, Paris, PUF, 2007, p. 267). Tali definizioni hanno in comune il fatto di mettere a dialogo, in modo opposto, filosofia e mistica; non solo: in entrambi i casi la definizione viene proposta come se fosse già stata data in precedenza nel testo, e come se l'esperienza di Dio (filosofica in un caso, mistica nell'altro) avesse preceduto la definizione e il problema stesso. In breve, «tout se passe comme si le rôle de la définition était dans les deux cas [...] médiateur», come se la definizione si situasse a metà strada tra l'esperienza di Dio e la posizione del problema. Worms osserva che è proprio questo movimento dall'esperienza al problema a servire da metodo per le opere di Bergson, da cui le due definizioni sono tratte. Un'ultima considerazione completa i presupposti interpretativi dell'autore: c'è qualcosa ne *Les deux sources de la morale et de la religion* che, contrariamente a quanto accade ne *L'évolution créatrice*, precede fondamentalmente l'esperienza positiva di Dio. Per l'uomo, prima del Dio dei mistici e di quello della religione dinamica e aperta – Dio di cui, a diverso titolo, si fa esperienza – viene il Dio, o piuttosto, gli dèi del "pantheon" della religione statica e chiusa, gli dèi della superstizione e della città, della paura e della guerra. L'approfondimento di Worms, alla ricerca del significato di Dio nella filosofia di Bergson, segue esattamente questo percorso: si apre con l'analisi del doppio movimento dell'esperienza e del problema ne *L'évolution créatrice* e si conclude mettendo a tema il nuovo ostacolo, appena evocato, che il tema incontra ne *Les deux sources de la morale et de la religion*.

Il contributo di Giulia Belgioioso è dedicato al Bergson di H. Gouhier; non sono i richiami a Bergson da parte di Gouhier che si mettono a tema – numerosi e sufficientemente indagati – ma, in un'ottica più specifica, il ruolo che Bergson ricopre nell'*Histoire philosophique du sentiment religieux en France*, progettato da Gouhier nel 1926 come versante filosofico del progetto che Bremond stava conducendo sul terreno letterario. Ciò a partire da un testo, pubblicato postumo nel 2005, dal titolo *Henri Gouhier se souvient... ou comment on devient historien des idées*, che comprende cinque *entretiens*, fra cui uno dedicato a Bergson et Gilson. Dopo aver messo in evidenza il carattere profondamente bergsoniano del metodo d'indagine di Gouhier – alla ricerca dell'intuizione originaria del bergsonismo – si chiarisce come Gouhier individui tale intuizione nella nozione di creazione. Quest'ultima, offerta a Bergson dalla tradizione giudaico-cristiana e affrancata dal suo significato religioso per essere trapiantata nella tradizione greco-latina, diventa l'asse portante della sua riflessione filosofica. Così si esprime Belgioioso: «In questa trasposizione, il concetto di creazione smette di essere una teoria religiosa, e diventa la teoria filosofica che spiega il "pensiero" di Bergson». Inoltre si mostra come «Gouhier reinterpreti gli scritti bergsoniani a partire da questa scoperta dell'intuizione originaria che è loro sottesa», già riconoscendo la nozione di creazione nella teoria della doppia causalità (fisica e psicologica) esposta nell'*Essai*. In seguito, il discorso si concentra su altri due testi

G. Invitto (a cura di), *Bergson, L'évolution créatrice e il problema religioso*, Milano, Mimesis, 2007, 130 pp.

per guadagnare ulteriori conferme a questa interpretazione: *l'Entretien avec Henri Gouhier. Histoire personnelle de la philosophie. A quoi pensent les philosophes*, intervista rilasciata da Gouhier a Jacques Message e Etienne Tassin, e il libretto che contiene i *Trois essais sur Etienne Gilson: Bergson, la philosophie chrétienne, l'art*, pubblicati a cura di Gouhier e di Belgioioso presso la casa editrice Vrin.

Rimandando allo studio di M. Barthélemy-Madaule per un esaustivo e insuperato confronto tra il pensiero di Bergson e quello di Teilhard de Chardin, Franco Meschini dedica il suo intervento alla ricostruzione di un momento preciso della vita e della formazione del giovane Teilhard, vale a dire quello in cui quest'ultimo, ad Hastings, per la prima volta prende in mano *L'évolution créatrice*. L'intervento si articola sulla lettura parallela di una pagina de *La pensée et le mouvant* e una del *Contre Saint-Beuve* di Proust, indagando le ricchezze e i pericoli del biografismo. Nell'ottica di un'ermeneutica che metta in dialogo l'interprete e il vissuto filosofico che si cela dietro le opere di un autore, il contributo di Meschini individua nel concetto di intuizione la nozione chiave – per quanto non esplicitamente tematizzata in Teilhard – che più di ogni altra lo avvicina Bergson.

L'intervento di Giovanni Invitto, dedicato al rapporto Merleau-Ponty-Bergson, indaga questo confronto filosofico attraverso l'analisi di due scritti merleau-pontyani: *l'Éloge de la Philosophie* del 1953 e *Bergson se faisant* del 1959. L'autore introduce l'analisi con alcune premesse. Innanzitutto è opportuno chiarire che dal punto di vista metodologico – come è manifesto nel caso della lettura merleau-pontyana di Husserl e Descartes – non è con lo sguardo di uno storico della filosofia che Merleau-Ponty legge Bergson, ma, piuttosto, con l'intenzione di condividere uno spazio «intermediario, ove il filosofo del quale si parla e colui che parla sono presenti insieme». In secondo luogo, si chiarisce «la posizione di Merleau-Ponty nei confronti della religione in generale e del cristianesimo in particolare e, quindi, della filosofia che nei secoli si è richiamata al messaggio cristiano» nei termini di un fondamentale e dichiarato presupposto: «i temi cristiani sono “des fermentes, non des reliques”». Chiariti questi presupposti, l'approfondimento ruota intorno ai due scritti citati, nei quali Merleau-Ponty mostra interesse e ammirazione in particolare per la riflessione sull'intuizione e la percezione, dimensioni di una coscienza che, alquanto problematicamente, apre alle novità del discorso teologico bergsoniano. Invitto fa notare, tra l'altro, che Merleau-Ponty non riscontri in Bergson alcuna significativa svolta teoretica determinata dalla conversione al Cristianesimo: come per Simone Weil – con cui Bergson condivide l'origine ebraica e le motivazioni di una mancata conversione – è innanzitutto alla verità che bisogna essere fedeli. Tuttavia, come Maritain, anche Merleau-Ponty riconosce un Bergson «reale» e uno «latente» altrettanto degno di considerazione.

Il Convegno si chiude con un approfondimento di Leo Lestigni sul misticismo e *Les deux sources de la morale et de la religion*, quasi a voler indicare la necessità imprescindibile di allargare l'orizzonte di riflessione sul tema religioso in Bergson anche a quest'opera. L'intervento prende in considerazione il rapporto tra sapere teologico e sapere filosofico, ritenendo un pregiudizio interpretativo il rifiuto bergsoniano, per ciò che concerne *Les deux sources de la morale et de la religion*, di un confronto con la teologia. L'ipotesi piuttosto è che, nel contesto di un ascolto attento alla teologia rivelata, Bergson mantenga ad ogni passo la consapevolezza di dover salvaguardare l'autonomia della filosofia, la quale, quand'anche si occupi di religione, deve rimanere entro i suoi limiti speculativi.

PALMA VALENTINA DI NUNNO

Nota bibliografica

In occasione del centenario della pubblicazione de *L'évolution créatrice* sono stati numerosi i convegni e le pubblicazioni: si fornisce quindi una breve rassegna bibliografica in merito.

Dal 2007 è in corso di pubblicazione la prima edizione critica dell'intera opera di Bergson diretta da Frédéric Worms per i tipi di Presses Universitaires de France nella collana «Quadrige». Nel 2007 sono apparsi: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Le rire* e *L'évolution créatrice*. Nel 2008 *Matière et mémoire* e *Les deux sources de la morale et de la religion*. Previsti per il 2009 *Durée et simultanéité*, *La pensée et le mouvant* e gli *Écrits philosophiques*; per il 2011 *l'Énergie spirituelle* e *Cours et correspondances*.

PAOLO GODANI, *Bergson e la filosofia*, Pisa, ETS, 2009.

OLIVIER PERRU, *Science et itinéraire de vie: la pensée de Bergson*, Paris, Kimé, 2009.

BRIGITTE SITBON-PEILLON, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson: une expérience intégrale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

RENAUD BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008.

Bergson en bataille, a cura di Élie During «Critique», LXIV, 732, 2008.

ARNAUD FRANÇOIS, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

Dio, la vita, il nulla. L'evoluzione creatrice di Henri Bergson a cento anni dalla pubblicazione. Atti del Colloquio internazionale Bari, 4 maggio 2007, a cura di Giusi Strummielo, Bari, Edizioni di Pagina, 2008.

JEAN-LUC GIRIBONE, *Le rire étrange: Bergson avec Freud*, Paris, Éditions du Sandre, 2008.

La politesse et autres essais, con una prefazione di Frédéric Worms, Paris, Payot & Rivages, 2008.

Bergson, centenaire de L'évolution créatrice, a cura di Brigitte Sitbon-Peillon, «Archives de philosophie», LXXI, 2, 2008.

MATTEO PERRINI, *Filosofia e coscienza: Socrate, Seneca, Agostino, Erasmo, Thomas More, Bergson*, Brescia, Morcelliana, 2008.

Lectures de Bergson, a cura di Jean-Louis Vieillard-Baron, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», CXCVIII, 2, 2008.

Bachelard et Bergson : continuité et discontinuité. Atti del colloquio tenuto all'Université Lyon III- Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion, a cura di Ghislain Waterlot, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

Annales bergsoniennes, a cura di FRÉDÉRIC WORMS:

t. III, *Bergson et la science*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007;

t. IV, *L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

G. Invitto (a cura di), *Bergson, L'évolution créatrice e il problema religioso*, Milano, Mimesis, 2007, 130 pp.

Jean Moulin dal 28 al 30 settembre 2006, a cura di Frédéric Worms e Jean-Jacques Wunenburger, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

FRANÇOIS AZOUVI, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007

ARNAUD FRANÇOIS, *Y a-t-il une théorie de la pulsion chez Bergson ? Pulsion et actualisation*, in *La pulsion*, a cura di Jean-Christophe Goddard, Paris, Vrin, 2007, pp. 183-211.

PAUL-ANTOINE MIQUEL, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Paris, Kimé, 2007.

BRIGITTE SITBON-PEILLON, *L'Ambivalence de Bergson: entre judaïsme et christianisme*, in «La célibataire. Revue de psychanalyse», XV, 2007, pp. 114-128

BRIGITTE SITBON-PEILLON, *Bergson et Durkheim: entre philosophie et sociologie. Ruptures et unité*, in «Klesis», 2007, www.klesis-revue.org.

Bergson, la vie et l'action, a cura di Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Les Éditions du Félin, 2007.

Centenaire de la parution de «L'évolution créatrice» de Henri Bergson: colloque du vendredi 21 septembre 2007, organisé par l' Institut de France, Académie des sciences morales et politiques, Paris, Palais de l'Institut, 2007.

Si segnala la recente traduzione italiana de *L'énergie spirituelle* di Giuseppe Bianco, Milano, Saggi, 2008.

Si segnalano inoltre disponibili su Internet (in data 23 luglio 2009):

HISASHI FUJITA, *Finalisme et vitalisme : Bergson et le problème de la téléologie* (testo e video conferenza), intervento nell'ambito degli «Ateliers euro-japonais sur *L'évolution créatrice* de Bergson» (Toulouse, le 20 avril 2007) <http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Fugita.pdf>

L'évolution créatrice de Bergson cent ans après (1907-2007): Épistémologie et Métaphysique, (registrazione audio), Congrès international de clôture de l'année Bergson, 23 et 24 novembre 2007, <http://www.paris4philo.org/article-14402667.html>

Palma Valentina di Nunno
Università del Salento

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Salvatore Prinzi

S. Budgen, S. Kouvélakis, S. Žižek (a cura di), *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 2007, 337 pp.

To load, in inglese: caricare, riempire, colmare. *Reload*: ricaricare, rifare, riavviare. *Lenin Reloaded*, come dire: Lenin ricaricato, ripetuto, ricominciato – Lenin ancora...

A volte il senso di un libro sta tutto nel titolo. A volte ci sta anche il meglio. È forse il caso di questo testo, curato da Sebastian Budgen, Stathis Kouvélakis e Slavoj Žižek, uscito in Italia lo scorso ottobre con l'ammiccante titolo *Lenin 2.0* (ed. Transeuropa, pp. 298), dopo aver suscitato un grosso dibattito nel mondo anglosassone¹. Lo scopo di questa raccolta è appunto quello di riproporre il pensiero e il gesto del dirigente sovietico «in un'epoca dominata dal "consenso post-politico"». Non si tratta di una mera provocazione intellettuale: gli interventi tenuti al *Kulturwissenschaftliches Institut* di Essen nel febbraio 2001, qui arricchiti da altri testi provenienti dall'Europa e dagli Stati Uniti, si propongono di sfidare una «proibizione a pensare» caratteristica del nostro tempo. Una *Denkverbot*, come la chiamano i curatori dell'opera, che assume l'*attuale* come l'unico ordine possibile, denunciando qualsiasi tentativo di cambiare le cose come utopico o eticamente pericoloso, potenzialmente terrorista o totalitario, impedendo anche solo di immaginare qualsiasi alternativa all'esistente.

In questo senso *Lenin Reloaded* si pone innanzitutto come un atto dovuto e opportuno per chiunque *sospetti* che ci possa essere qualcosa oltre l'eterno presente del capitale. Ma perché – si chiedono Budgen, Kouvélakis e Žižek, anticipando eventuali critiche – non attenersi a Marx e sfidare invece la pazienza del pubblico richiamandosi al leader bolscevico, spesso presentato come un fanatico soppressore delle libertà individuali, antesignano di Stalin? Perché il filosofo tedesco in qualche misura è *recuperato*: in quanto 'classico' del pensiero gli viene lasciato uno spazio (piccolo), nei programmi accademici di tutto il mondo, e in quanto teorico del capitalismo e delle sue crisi, oggi lo si cita anche a Wall Street. Lenin invece divide ancora, emargina chi se ne occupa. Fatti salvo alcuni teorici del realismo politico, che ammirano il sovietico per la sua capacità di prendere ed esercitare il potere – forse l'omaggio più ripugnante per un comunista – il suo pensiero e la sua azione sono infatti ben lontani dall'essere oggetto di uno studio serio. Forse perché, dicono all'unisono i redattori della raccolta, il dirigente bolscevico pone più di chiunque

¹ L'edizione italiana lascia a desiderare, fra una traduzione a tratti illeggibile, continui refusi ed errori di impaginazione e citazioni dei testi, sia di Lenin che di altri autori, spesso inverificabili, perché il rimando è lasciato al testo inglese e mai riscontrato sulle traduzioni italiane pure esistenti (bisogna però dire che anche nell'edizione statunitense non sono indicati gli originali dei vari testi citati). Un lavoro che insomma pare estremamente sbrigativo e che non giustifica il prezzo (19,60 €).

SALVATORE PRINZI

altro il problema della rottura politica, dell'atto rivoluzionario.

Ecco allora uno dei motivi per *ricominciare Lenin*, senza cadere nell'agiografia o nelle formule trite: «Per noi, “Lenin” non è il nome nostalgico di una vecchia certezza dogmatica [...] il Lenin che vogliamo recuperare è un Lenin in divenire; il Lenin la cui esperienza fondamentale è stata quella di essere gettato in una nuova costellazione catastrofica i cui vecchi punti di riferimento si erano dimostrati inutili; il Lenin che si sentiva quindi costretto a *reinventare* il marxismo. L'idea è che non basta ritornare a Lenin, come si ritorna a guardare un quadro o si visita una tomba, perché dobbiamo *ripeterlo* o *ricaricarlo*: vale a dire dobbiamo recuperare il suo stesso impulso nella costellazione di oggi».

Ecco insomma cosa è degno di studio: non il leader trionfante, ma *la linea che si fa*. Lenin è il nome di uno scandalo, di una risposta all'*impasse* della sinistra che non devia a destra, ma rilancia; della messa in questione delle tante ipocrisie dei regimi liberali; di un'azione che si misura con i limiti e l'innovazione della Storia: «“Lenin” sta qui per l'irresistibile libertà di sospendere lo stallo delle coordinate ideologiche esistenti, per debilitare la *Denkverbot* in cui viviamo. Significa semplicemente avere il permesso di iniziare a pensare ed agire di nuovo».

Con quest'impostazione di fondo il volume, composto di ben diciassette saggi divisi in quattro parti, offre interventi diversi per stile e contenuto. Nella prima sezione, *Recuperando Lenin*, Badiou, Callinicos, Eagleton, Jameson e lo stesso Žižek provano a indicare a quali condizioni è possibile leggere Lenin «nell'età postmoderna», risvegliandoci a quella «passione del reale» che nel secolo scorso ha causato immani tragedie, ma, ha anche strappato enormi conquiste. Nella seconda e terza parte (*Lenin in filosofia* e *Guerra e imperialismo*), Michael-Matzas, Anderson, Bensaïd, Kouvelakis, Balibar, Labica (recentemente scomparso) e Losurdo si soffermano sul metodo dialettico e sul contenuto concreto della riflessione leniniana. Da un lato, riscoprendo in tutta la sua profondità e originalità la lettura che Lenin, nel pieno della prima guerra mondiale, fece di Hegel (ma anche di Eraclito, Aristotele, Leibniz, Feuerbach...) e di cui i *Quaderni filosofici* rappresentano un momento teoricamente decisivo. Da un altro lato, misurando la sua celebre «analisi concreta della situazione concreta» con due fenomeni che oggi appaiono quanto mai centrali e interdipendenti: una globalizzazione basata sulla concentrazione monopolistica e sul capitale finanziario, e una democrazia limitata e limitante, destinata al solo «*Herrenvolk*», ovvero a quel «popolo dei signori» che, mentre difende astrattamente i diritti umani, esporta ovunque guerra e sfruttamento. Spetta quindi a Lazarus, Lecercle, Lih, Negri e Shandro problematizzare nell'ultima parte del testo *la politica e il suo soggetto*, cercando di ripensare la classe, il Soviet e il Partito – protagonisti indiscussi dell'*opera* di Lenin – in un panorama contrassegnato, almeno in Occidente, dalla fine della centralità della fabbrica e dalla crisi delle organizzazioni di massa.

Tutto bene dunque? Forse no. Proprio perché ci sono tutte le premesse per un buon lavoro, proprio perché l'esigenza appare vitale e l'impostazione del problema credibile, proprio perché sono stati mobilitati significativi esponenti di quel che si vuole oggi 'pensiero critico', alla fine della lettura si potrebbe rimanere un po' delusi. Se il paesaggio teorico in cui il libro si inserisce è un deserto – mentre in passato quel pensiero leniniano della crisi e dell'azione, che sapeva coniugare l'ostinazione dei tempi lunghi con la voglia del *tutto e subito*, aveva suscitato un dibattito quanto mai vario e ricco, da Lukács a Merleau-Ponty, da Gramsci

S. Budgen, S. Kouvélakis, S. Žižek (a cura di), *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 2007, 337 pp.

ad Althusser –, c'è anche da dire che il libro non centra pienamente il suo obiettivo e nel suo complesso non contribuisce in maniera decisiva a quanto già detto da questi ultimi celebri interpreti. Se dal punto di vista teorico non riesce a rendere del tutto fruibili categorie centrali come «imperialismo», «coscienza di classe», «dittatura del proletariato», oscillando fra l'estremo specialismo e la banalità da quotidiano, che in ogni caso non coinvolgono il lettore, anche la proposta politica complessiva resta a dir poco vacua. L'esigenza espressa dal testo non arriva a conclusione e si ha un po' l'impressione che ci si sia parlati addosso, ognuno con il suo percorso, senza una postfazione che tenti una sintesi, per quanto provvisoria. Ma forse si tratta solo di un inizio, e si spera che né i redattori né i lettori si accontentino.

C'è però un'idea, sottesa a tutti gli interventi, che riscatta l'incompiutezza del libro, e che merita, in chiusura, di essere citata. È l'idea, espressa nel sottotitolo, di andare *toward a politics of truth*, verso una politica della verità. Un'idea *impegnativa*, un'inquietudine che dovrebbe appartenere a chiunque agisca pubblicamente, e che ci spinge ad interrogarci sul *luogo* della verità, sulla sua *parzialità*. In fondo Lenin *impone* questa domanda: dove trovare il *giusto* criterio di azione? All'intersezione di diverse prospettive, nel dialogo di soggetti disincarnati, in un paradigma comunicativo basato sulla razionalità, o in una presa di posizione che *si convalida esercitandosi*, che dimostra *a posteriori* la sua validità? Soprattutto – e qui rispondere 'no' vuol dire trovare la leva per superare ogni presente, ogni concezione statica delle relazioni umane, intimamente conservatrice – *si può dare verità senza intervento?*

Decisamente, qui non troveremo una risposta definitiva; però, seguendo in questo libro le avventure di Lenin, vedremo ben formulato tale interrogativo. Che forse è quello che travaglia tutto il discorso filosofico della modernità, e che l'*Innominabile* di Beckett – non a caso citato nel testo – in qualche modo accetta dicendo: *Il faut continuer, je ne peux pas continuer, je vais continuer*. La *Denkverbot* che pesa oggi su ogni progetto emancipativo ci sprofonda proprio in quest'*impasse*. Ma anche noi dobbiamo continuare, sapendo di *non potere*, cercando di *sapere*.

Salvatore Prinzi
Università del Salento

on ne raporte
tu Chrestienne
mesme en pleuran
us de plaisir, qu
aisé à prouuer
beatitude, n'est
du Corps, tant p
sent d'autant plu
te, que par celu
sse, le jeu de pav
as d'estre agrea
& mesme on voi
qui en augmente
que l'Ame reço
uy font remarqu
perfection du Co

