

Philosophical Readings

1/Anno I

Settembre-Dicembre 2009

Anselmo d'Aosta

La rivista sottopone gli articoli a blind peer review

Direttore: Chiara Colombo

Redazione: Eva Del Soldato, Francesco Di Martino, Mattia Fumagalli, Mattia Luigi Pozzi, Marco Sgarbi, Francesco Verde

Comitato scientifico:

Laura Boella, Elio Franzini, Alessandro Ghisalberti, Piergiorgio Grassi, Margarita Kranz, Sandro Mancini, Massimo Marassi, Ugo Perone, Stefano Poggi, Riccardo Pozzo, José Manuel Sevilla Fernández, Roberto Mordacci

ISSN 2036-4989

Autorizzazione Tribunale di Milano n. 285, 10 giugno 2009

S o m m a r i o

Studi

DANIELE PORELLO <i>La necessità di un'isola</i>	p. 5
PAUL GILBERT <i>Le dialogue interreligieux chez Anselme</i>	p. 47
LUCA VETTORELLO <i>Riflessioni sulla prova anselmiana</i>	p. 75
RECENSIONI	p. 85
QUELLENGESCHICHTE VON KANTS „KRITIK DER REINEN VERNUNFT“	p. 99

Studi

LA NECESSITÀ DI UN'ISOLA

DANIELE PORELLO

1. *Introduzione*

Ci sono ragioni profonde per le quali la prova di Anselmo dell'esistenza di Dio continua a riaffiorare nelle discussioni logiche contemporanee.

L'unum argumentum, presentato nel *Proslogion*, nelle intenzioni di Anselmo doveva costituire un unico argomento, evidente e autonomo, per costringere l'insipiente, colui che nega l'esistenza di Dio, a riconoscere l'assurdità della sua tesi.

Si potrebbe delineare una storia della logica passando per gli autori che, dalla parte di Anselmo o dalla parte dell'insipiente, hanno partecipato al dialogo del *Proslogion*: da Gaunilone, il primo critico della prova, il quale cercò di ridurre all'assurdo la riduzione anselmiana equiparando la possibilità di un ente perfettissimo alla possibilità di un'isola perfettissima, passando nella modernità per le riformulazioni modali di Cartesio e Leibniz, per la critica di Hume del rapporto tra esistenza e necessità, per la celebre analisi dell'esistenza di Kant, fino ad arrivare alle origini della filosofia analitica e della logica matematica: l'argomento ontologico tocca le riflessioni fon

damentali di Frege e di Russell, si intravede nel *Tractatus* di Wittgenstein, e su di esso si esercita l'assiomatica di Gödel.

Senza alcuna intenzione di fornire una ricostruzione esauriente, in questo lavoro discuteremo alcune interpretazioni logico-matematiche del ragionamento di Anselmo, discuteremo le analisi e il confronto con l'argomento ontologico così come si è riproposto nell'ambito della tradizione analitica, o più in particolare, di quella filosofia che assume la logica matematica come nuovo *organon* dell'argomentazione filosofica.

È importante osservare che il fine di questo lavoro non è valutare la correttezza dell'argomento ontologico alla luce della logica matematica; piuttosto, riteniamo interessante mostrare la sua ricchezza e pervasività da un punto di vista logico-filosofico. Non ci occuperemo tanto di discutere i diversi verdetti sulla validità dell'argomento, quello che preme è cercare di esplicitare alcune ragioni del perché l'argomento ontologico continui ad essere un tema vivo, ricorrente, per la logica stessa.

Vedremo incidentalmente come, a seconda delle reinterpretazioni contemporanee degli autori che si sono confrontati con il testo anselmiano, variano i verdetti sulla correttezza dell'argomento, variano le ragioni che giustificano tali verdetti, così come variano le stesse logiche all'interno della quali la prova ontologica viene ricostruita.

Parliamo qui di *ricostruzioni* logiche per suggerire un processo che comporta la scelta di un'analisi, una decomposizione dell'argomento nelle sue parti, così come la scelta degli elementi formali per tradurre e ricomporre l'argomento all'interno di una teoria formale.

La scelta del formalismo matematico per esprimere le parole di Anselmo, come vedremo, ha molto a che vedere con l'adozione di un punto di vista su quale sia il perno dell'argomento, ed esso varia a seconda dell'aspetto che la complessa architettura logica tratteggiata da Anselmo evoca nel lettore logico che al testo si avvicina.

La scelta dei contributi che verranno discussi in questo lavoro, tra i numerosi presenti in letteratura, è motivata principalmente dal-

l'attinenza al testo anselmiano. Nel dibattito sulle formalizzazioni logiche dell'argomento, spesso l'interpretazione si discosta notevolmente dalla formulazione linguistica del *Proslogion*. In particolare, non verranno qui trattate formulazioni delle prove ontologiche analoghe a quelle di Cartesio e Leibniz, che riformulano la concezione di Dio come ente perfettissimo, in particolare, non ci occuperemo della celebre prova che Gödel stesso riformula avvalendosi degli strumenti della moderna assiomatica.

Il fine di questo contributo, e volendo la tesi che si promuove, è semplicemente la seguente: l'argomento ontologico ha un'importanza per la logica, matematica e filosofica – qualora questa distinzione si ritenga significativa – così come per l'ontologia analitica, in quanto raccoglie in un unico problema – a prima vista circoscritto: è la domanda sulla validità di un ragionamento – un numero sorprendente di questioni che riaffiorano nella tradizione logica contemporanea.

La struttura di questo articolo è la seguente. Nella seconda sezione, tratteremo delle riduzioni all'assurdo e discuteremo alcuni aspetti dell'analisi logica degli argomenti; nella terza sezione proporremo un'analisi dell'argomento di Anselmo, scegliendo una ripartizione delle premesse strumentale a mostrare l'attinenza dei problemi sollevati dal *Proslogion* con numerosi luoghi della filosofia analitica. Nella quarta sezione vedremo, come esempio rappresentativo dell'approccio formale, una ricostruzione dell'argomento proposta da Oppenheimer e Zalta, che consente di vedere il rapporto tra il meccanismo del ragionamento di Anselmo e il fenomeno dell'autoriferimento.

In conclusione, presenterò alcune osservazioni sulle motivazioni della rilevanza per la filosofia analitica dell'argomento di Anselmo.

2. Riduzioni all'assurdo

Astraendo dai particolari contenuti, come vedremo, l'argomento ontologico è una forma di riduzione all'assurdo. Si assume la tesi "Dio non esiste", si prova che tale tesi comporta una contraddizione, si conclude quindi che va rifiutata al tesi, cioè che va accettata la sua negazione: "Dio esiste".

L'inferenza per assurdo vale qualora si accetti il passaggio dalla doppia negazione di un enunciato alla sua affermazione: dalla negazione di "Dio non esiste", all'affermazione "Dio esiste".

È utile precisare il carattere deduttivo delle inferenze logiche: *un'inferenza è deduttiva se non può darsi il caso che le premesse siano vere e la conclusione falsa.*

La conclusione di un ragionamento deduttivo segue indipendentemente dai particolari contenuti in questione. Una volta che si è stabilito che un argomento è logicamente valido, tutto quello che occorre per accettare la conclusione è accettare le premesse: la capacità di convincere della conclusione si sposta quindi sulla capacità di convincere delle singole premesse, in quanto è solo in virtù della forma dell'argomento, della sua logica, che la conclusione segue.

C'è tuttavia un aspetto ulteriore che occorre tenere in considerazione e che è emerso con forza nella tradizione logica del Novecento, in particolare nel confronto tra logiche alternative: c'è la possibilità di rifiutare una strategia inferenziale affermando l'inadeguatezza di una certa logica come metodo di ragionamento per gli oggetti in questione. In particolare, le riduzioni all'assurdo sono state considerate illegittime da una logica, alternativa a quella classica, che si è sviluppata grazie alle riflessioni sulla filosofia della matematica del matematico olandese Brouwer, ovvero l'*intuizionismo*.

L'opposizione tra logica classica e logica intuizionista riflette una diversa concezione del ragionamento e una diversa interpretazione della natura degli oggetti matematici. Semplificando, per il matematico classico, gli enti matematici hanno una loro esistenza

indipendente dal soggetto che li conosce, essi esistono in un loro regno e il matematico è un esploratore in cerca di fatti relativi a quel regno: la matematica classica comporta una interpretazione *realista* degli oggetti matematici e in generale una interpretazione *corrispondentista* della verità.

Per un intuizionista, gli enti matematici sono *costruiti* mediante l'attività del soggetto e la loro esistenza dipende quindi dall'attività conoscitiva del matematico. L'intuizionismo comporta una interpretazione *costruttivista* degli enti matematici e in generale una teoria *epistemica* della verità.

Le due posizioni comportano due diverse interpretazioni dei connettivi logici, le quali a loro volta giustificano ragionamenti diversi.

Per un logico classico, vale il principio del terzo escluso "A oppure non A": le proposizioni matematiche, in quanto parlano di oggetti di un regno indipendente, saranno vere o false, in virtù della corrispondenza con i fatti di quel regno.

Per un intuizionista, il terzo escluso non è una legge logica, in quanto tra affermare *A* e affermare *non A*, c'è un'altra possibilità: non conoscere lo statuto epistemico di nessuna delle due.

Un intuizionista rifiuta le argomentazioni per assurdo per via delle istanze costruttiviste proprie di questa posizione: possiamo affermare la verità di una proposizione solo se possiamo dimostrarla e se la dimostrazione che formuliamo parla di oggetti che possiamo conoscere, o costruire in senso matematico, esplicitamente. Ad esempio, un'argomentazione per assurdo che parte dalla negazione di un'ipotesi come "non esistono enti perfettissimi", che prova che tale affermazione è contraddittoria, e che conclude quindi che "esistono enti perfettissimi", non viene accettata dagli intuizionisti in quanto, per affermare un enunciato esistenziale, occorre presentare un esempio, una sua istanza riconoscibile.

Come vedremo, la differenza di interpretazione dei connettivi logici ha un peso determinante sulle interpretazioni dell'argomento ontologico.

2.1. L'analisi logica degli argomenti

Richiamiamo schematicamente alcuni elementi del calcolo dei predicati classico, senza entrare nei dettagli della formalizzazione, al fine di discutere gli strumenti delle analisi dell'argomento ontologico. Quello che preme in questa presentazione è mostrare alcune ipotesi che stanno alla base dell'interpretazione degli enunciati di una lingua naturale mediante formule di un linguaggio formale.

Definiamo la *sinatassi* del linguaggio della logica dei predicati nel modo seguente. L'*alfabeto* è definito da un insieme di costanti individuali a, b, c, \dots ; un insieme di variabili individuali x, y, z, \dots ; un insieme di costanti predicative $P, Q, R \dots$, che possono essere a un posto, a due posti o a n -posti; un insieme di connettivi logici \sim (*non*), \rightarrow (*se ..., allora ...*), $\&$ (*e*); un insieme di quantificatori \forall (*per ogni*) ed \exists (*esiste*).

Combinando sintatticamente gli elementi dell'alfabeto, possiamo costruire formule atomiche del tipo Pa , che rappresenta la composizione di un predicato con un soggetto: con Pa possiamo per esempio formalizzare un enunciato del tipo "Anselmo è italiano". Inoltre, possiamo rappresentare i predicati con formule che contengono variabili, come Px , che formalizzano proprietà, ad esempio "essere italiano": il fatto che la variabile x sia libera, ossia non vincolata da alcun quantificatore, consente di esprimere la proprietà "essere P " nella sua interpretazione estensionale, ovvero come "l'insieme degli x che hanno P ".

Una volta definite le formule atomiche, possiamo introdurre le operazioni logiche che consentono di costruire formule complesse.

Il *linguaggio* della logica dei predicati, ovvero l'insieme delle formule sintatticamente corrette, è definito per induzione a partire dalle formule atomiche mediante le seguenti operazioni. Se A è una formula, allora la negazione di A , $\sim A$, è una formula. Se A e B sono

formule, allora la congiunzione $A \& B$ (A e B), è una formula. Se A e B sono formule, allora l'implicazione materiale, $A \rightarrow B$ (se A , allora B), è una formula.

Se Px è un predicato (con x libera), allora $\forall xPx$ (per ogni x , x ha P) è una formula. Analogamente, si costruisce $\exists xPx$ (esiste almeno un x , tale che x ha P).

Una volta definita la sintassi del linguaggio formale, occorre definire come associare al linguaggio una *semantica*. Un'interpretazione dei simboli associa alle costanti individuali oggetti in un dominio del discorso e alle costanti predicative, conformemente con l'interpretazione estensionale delle proprietà, insiemi di individui.

In questo modo, si definisce la semantica di un enunciato atomico come Pa grazie ai celebri bicondizionali tarskiani: " Pa è vero *se e solo se* l'interpretazione di a appartiene all'interpretazione di P ". Questo è il modo in cui la logica contemporanea ripropone un'idea classica: un giudizio è vero quando il soggetto cade sotto il predicato.

Di fatto c'è qualcosa di più in quanto l'idea di cadere sotto un concetto viene in logica esplicitata mediante la relazione insiemistica di appartenenza: l'oggetto denotato da a appartiene (ϵ) all'insieme denotato da P .

Una volta definita l'interpretazione degli enunciati atomici, si può estendere la definizione di interpretazione agli enunciati complessi, fissando quindi un significato per i connettivi logici.

Introducendo la semantica dei connettivi e dei quantificatori, si inizia a vedere proprietà logiche, le quali serviranno a giustificare le inferenze.

L'interpretazione dei connettivi e dei quantificatori per la logica classica è definita mediante bicondizionali, i quali sanciscono il comportamento dei connettivi. Nella definizione di verità di Tarski sono presenti alcuni principi, come il principio di bivalenza, che impone che un enunciato sia o vero o falso. Ad esempio, il significato della negazione è dato da un bicondizionale del tipo " $\sim A$ è vera *se e solo se* A è falsa". L'interpretazione della congiunzione è data da " $A \& B$ è vera *se e solo se* A è vera e B è vera" dove la e è la con-

giunzione definita metalinguaggio. Analogamente, “ $A \rightarrow B$ È vera se e solo se A è falsa oppure B è vera”. L’interpretazione dei quantificatori si definisce nel modo seguente: “ $\forall xPx$ è vero se e solo se Pa è vero per ogni interpretazione di a ” e “ $\exists xPx$ è vera se e solo se Pa è vera per qualche interpretazione di a ”.

Utilizzando questi semplici elementi di logica è possibile richiamare alcune celebri analisi del linguaggio naturale che sono diventate una parte importante dell’arsenale concettuale della filosofia analitica. Vediamo, come esempio, l’interpretazione delle universali affermative e delle particolari affermative proposta per esempio da Russell in *On denoting*. “Tutti gli uomini sono mortali” viene tradotto con $\forall x (Ux \rightarrow Mx)$, mentre “Qualche uomo È mortale” viene tradotto con $\exists x(Ux \& Mx)$

Le motivazioni per la traduzione possono essere considerate un modello argomentativo della tradizione analitica per quanto riguarda il rapporto con l’uso della formalizzazione logica: la formula logica, dovrebbe esprimere, senza le ambiguità insite nel linguaggio naturale, il *significato* dell’enunciato, in questo modo il linguaggio artificiale della logica serve da “microscopio” per l’analisi linguistica, com’era nelle intenzioni di Frege.

La formula logica esplicita quindi il significato di un enunciato, che viene rappresentato, come afferma Wittgenstein nel *Tractatus*, dalle *condizioni alle quali l’enunciato è vero*, vale a dire, da come deve essere fatto il mondo affinché l’enunciato sia vero. Ad esempio, il significato dell’universale affermativa comporta che, per ogni sostituzione delle variabili, vale $Ua \rightarrow Ma$, che significa che, se a è un uomo, allora a è mortale, ovvero, per la definizione di condizionale, che non si dà il caso che vi siano uomini che non sono mortali. Quindi, comprendere il significato delle universali affermative vuol dire conoscere le condizioni alla quali tali enunciati sono veri, cosa deve succedere nel mondo per rendere vera tale affermazione, cioè che non ci siano uomini che non sono mortali.

2.2. La forma delle riduzioni

Possiamo ora presentare una giustificazione più esplicita del ragionamento per assurdo. Utilizzando la formalizzazione introdotta, un argomento per assurdo è un'inferenza che consente di concludere dal fatto che $\sim A$ comporta una contraddizione $B \& \sim B$, la conclusione A .

La correttezza di tale inferenza può essere stabilita utilizzando le regole semantiche che abbiamo visto oppure esplicitando alcune regole di inferenza che consentono di dedurre la conclusione dalla premessa mediante alcuni passaggi. Vediamo questa seconda strategia.

Partiamo dalla premessa della riduzione, $\sim A$. Supponiamo che la nostra argomentazione ci porti a concludere, dall'ipotesi A , una certa affermazione B . Supponiamo inoltre che da A concludiamo anche $\sim B$. Possiamo introdurre la congiunzione $\&$, ottenendo che da A segue $B \& \sim B$. A questo punto, possiamo usare la regola di *introduzione della negazione* che afferma che se una proposizione comporta una contraddizione, possiamo negare l'ipotesi e continuare a ragionare, neghiamo quindi $\sim A$, ottenendo $\sim \sim A$. Infine, possiamo usare la *legge della doppia negazione*, e inferire, da $\sim \sim A$, A .

I passaggi visti costituiscono una dimostrazione, ovvero una giustificazione formale, dell'argomentazione per assurdo che utilizza le leggi logiche che valgono in logica classica.

L'esplicitazione dei passaggi mostra quali sono le leggi da accettare se si vuole accettare come valida l'argomentazione per riduzione all'assurdo; in particolare, come abbiamo anticipato, la legge di doppia negazione è necessaria per ragionare per assurdo.

La legge di doppia negazione non è accettata dagli intuizionisti, in quanto per esempio ci farebbe giustificare, come abbiamo visto, un'affermazione esistenziale senza conoscere niente dell'individuo di cui si afferma l'esistenza.

In questo modo, se accettassimo la posizione intuizionista sulla logica, potremmo rifiutare l'argomento di Anselmo rifiutando semplicemente la strategia inferenziale delle riduzioni all'assurdo.

2.3. Le ipotesi delle interpretazioni logiche

Chiudiamo questa sezione, il cui obiettivo era discutere alcuni atrezzi dell'analisi logica del linguaggio, con una osservazione che tornerà utile per valutare le differenti interpretazioni dell'argomento di Anselmo.

Una ragione per cui in logica si usano simboli per rappresentare gli elementi del linguaggio naturale, costanti predicative ed individuali, così come le costanti logiche, è che l'obiettivo è quello di valutare la *correttezza* degli argomenti a prescindere dal significato delle parole coinvolte. Per prescindere dal significato, la logica separa semantica e sintassi, e in questo modo è possibile parlare della nozione di interpretazione e dire che un argomento è corretto se vale *per ogni* interpretazione: si riesce così a prescindere dai significati delle parole coinvolte, in quanto essi possono variare a seconda delle interpretazioni. Si prescinde tuttavia solo dal significato di alcune parole, quelle che tradizionalmente si indicavano come termini categorematici, mentre si fissa il significato dei connettivi logici, ossia dei sincategorematici.

È importante osservare che la formalizzazione, ovvero la traduzione di un enunciato di una lingua naturale in una formula di un linguaggio artificiale, è una procedura che fa uso di ipotesi. Possiamo immaginare la formalizzazione come la costruzione di una teoria del significato: ogni formalizzazione interpreta elementi di linguaggio naturale dando loro un significato preciso, rappresentato matematicamente: la formalizzazione propone l'interpretazione teorica di un fenomeno linguistico.

Diverse ipotesi sul significato delle espressioni del linguaggio naturale, possono portare a diverse formalizzazioni, e in questo senso diverse ipotesi possono mettere in evidenza caratteristiche diverse dell'argomento che si vuole ricostruire formalmente.

Anche i connettivi logici possono essere soggetti a diverse letture, e questo comporta l'adozione di logiche diverse, di diversi meto-

di di ragionamento, come ad esempio un metodo di ragionamento classico oppure uno intuizionista. Michael Dummett ha indicato, forse nel modo più efficace, la dipendenza tra la logica che si assume per ragionare e la teoria del significato che la scelta di tale logica comporta: per Dummett, ad esempio, la logica classica comporta un posizione realista, mentre il rifiuto della logica classica porta a posizioni anti-realiste.

Avremo un'esperienza diretta con questo tipo di problemi quando presenteremo alcune interpretazioni formali delle premesse dell'argomento ontologico, così come dei connettivi coinvolti nell'argomento, e quindi delle regole di inferenza utilizzate nella giustificazione.

Possiamo in generale distinguere due livelli di ipotesi che la formalizzazione di un argomento espresso in una lingua naturale comporta: in primo luogo, l'interpretazione delle parole coinvolte nell'argomento, ad esempio le costanti, i termini singolari o i predicati; in secondo luogo, l'interpretazione del comportamento dei connettivi logici usati e quindi delle regole di inferenza.

I due livelli non sono indipendenti e non tutte le scelte interpretative sono possibili, qualora si voglia utilizzare un'unica cornice logica coerente come giustificazione formale dell'argomento.

3. *L'Unum Argumentum*

Conformemente alla tradizione dialogica, l'argomento di Anselmo per provare l'esistenza di Dio è formulato come contestazione di una tesi. L'argomento è rivolto all'insipiente, colui che contesta l'affermazione "Dio esiste", e l'obiettivo è quello di provare che l'insipiente non possa sostenere la sua affermazione, "Dio non esiste": si vuole cioè mostrare all'insipiente che la sua affermazione lo porta a contraddirsi.

Perno dell'argomento è quella che possiamo considerare formalmente la definizione di Dio come *ciò di cui non si può pensare nulla di più grande* (Prosologion, cap. II): "Ora noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non si può pensare nulla di maggiore".

Vediamo come ricavare quattro premesse e una conclusione dal testo di Anselmo. La divisione scelta, oltre a cercare di essere il più fedele possibile all'argomentazione anselmiana, servirà a discutere e presentare aspetti rilevanti per le interpretazioni logiche dell'argomento e nello stesso tempo a mostrare come i temi evocati dalle premesse anselmiane segnino tuttora molti dibattiti in logica filosofica e filosofia analitica. Schematizziamo quindi l'argomentazione come segue:

(P1): L'insipiente comprende il sintagma "ciò di cui non si può pensare nulla di più grande"¹.

(P2): Quindi, 'ciò di cui non si può pensare nulla di più grande' esiste almeno nell'intelletto dell'insipiente².

(P3): Ciò che esiste nell'intelletto può essere concepito esistere anche in realtà³.

¹ "Ma certamente quel medesimo insipiente, quando ascolta ciò che dico [...], comprende cioè che ode."

² Anselmo esplicitamente afferma che comprendere il significato di un sintagma significa avere ciò che viene compreso nell'intelletto: "[...] e ciò che comprende è nel suo intelletto, anche se egli non intende che quella cosa esista".

³ In questo caso stiamo generalizzando la premessa anselmiana, la quale afferma solo che Dio può almeno essere concepito anche in realtà: "se infatti [Dio] è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà [...]".

(P4): È più grande esistere in realtà che esistere solo nell'intelletto⁴.

(C): Ciò di cui non si può pensare nulla di più grande esiste anche in realtà.

La dimostrazione di Anslemo può essere riproposta come segue. Da (P1) e (P2), Dio, ovvero ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, esiste almeno nell'intelletto. Da (P3), si ottiene che Dio può essere concepito anche come esistente in realtà. A questo punto, si può innescare la riduzione all'assurdo: se Dio esistesse solo nell'intelletto, si arriverebbe alla seguente contraddizione; dato che potremmo pensare Dio come esistente anche in realtà allora, per (P4), potremmo pensare qualcosa di più grande di Dio e quindi potremmo pensare qualcosa di più grande di ciò di cui non si può pensare niente di più grande. Ciò è contraddittorio, perché equivale ad assumere che Dio sia ciò di cui non si può pensare qualcosa di più grande e, nello stesso tempo, *non* sia ciò di cui non si può pensare qualcosa di più grande.

Vediamo ora in dettaglio le singole premesse dell'argomento così come la sua conclusione.

3.1. La prima premessa: comprensione dei significati

Alle origini della tradizione analitica, il problema del significato occupa un posto privilegiato. Assumiamo che il problema sia la comprensione del significato di espressioni sintatticamente ben formate,

⁴ Esplicitamente, in “[esistere anche in realtà], il che è maggiore”. Per una discussione dell'argomento all'interno una ricostruzione moderna di una ontologia nella quale si può parlare di un ordine gerarchico degli esseri, si veda (Millican, 2004).

ossia formate secondo le regole di una grammatica di una lingua naturale, e consideriamo le posizioni di Frege e Russell sui sintagmi non denotanti.

Frege, interrogandosi sul contenuto informativo degli enunciati d'identità, elabora la celebre distinzione tra *sensu* e *riferimento* delle espressioni linguistiche in uno dei lavori fondativi del metodo analitico *Über Sinn und Bedeutung*⁵. Semplificando, il *sensu* di un enunciato è dato dal pensiero espresso dall'enunciato, mentre il suo *riferimento* è il valore di verità dell'enunciato. Per i termini singolari (come "Anselmo", "il doppio di quattro"), il riferimento è dato dall'oggetto denotato, mentre il *sensu* è un modo di presentare tale riferimento, una via per comprendere la denotazione. Il *sensu* di un enunciato è un *pensiero* per Frege, e va inteso in senso oggettivo, ossia come contenuto pensato che può venire condiviso e che non varia da soggetto a soggetto: un pensiero ha una sua sussistenza oggettiva in un regno a parte. Per distinguere il contributo soggettivo del parlante alla comprensione degli enunciati, Frege usa il concetto di *rappresentazione*, che possiamo intendere come una immagine evocata nella mente: essa ha un carattere soggettivo e non ha a che fare con la logica e con l'articolazione deduttiva, la quale riguarda i contenuti oggettivi, ovvero i pensieri.

Il modello del linguaggio proposto da Frege si articola sulla distinzione tra funzione e argomento: i predicati sono funzioni che prendono come argomenti oggetti e producono valori di verità. In questo modo, Frege sostituisce la concettualizzazione tradizionale del giudizio come composizione di soggetto e predicato con la nuova coppia argomento e funzione.

Una delle ragioni che hanno portato Russell a formulare la sua teoria delle descrizioni definite è stato il problema dei sintagmi non denotanti. Consideriamo la descrizione definita del celebre esempio "l'attuale re di Francia". Tale sintagma, poiché non denota alcun og-

⁵ Frege, 1892.

getto, per Frege non ha riferimento. Ciò comporta, nella teoria di Frege che gli enunciati che contengono termini non denotanti, come “l'attuale re di Francia è calvo”, sono da considerare privi di significato, in quanto il predicato “essere calvo” non si applica in questo caso ad alcun oggetto, la funzione non prende alcun argomento e quindi non produce valore.

Russell invece, per analizzare il significato degli enunciati contenenti descrizioni definite, elimina tali sintagmi e li sostituisce con la loro forma logica, esplicitata da Russell, la quale consente di scoprire le presupposizioni innescate dall'articolo determinativo: la presupposizione di *esistenza* e di *unicità* dell'oggetto di cui tratta la descrizione. In questo modo si ottiene, secondo Russell, una teoria del significato degli enunciati che contengono tali espressioni più adeguata alle intuizioni linguistiche. Quindi, il sintagma “l'attuale re di Francia” va sostituito con l'espressione: “esiste uno e un solo x tale che x è Re di Francia”. Quindi, enunciati come “l'attuale re di Francia è calvo” sono da considerare falsi, e non privi di significato, in quanto la condizione esistenziale non è soddisfatta.

Vediamo ora cosa significa comprendere il significato della definizione anselmiana. Per Frege, comprendere un enunciato significa *afferrarne il senso*. Consideriamo ora la premessa (P1). Possiamo riformulare la questione su cosa voglia dire che l'insipiente comprende l'espressione “ciò di cui non si può pensare nulla di più grande” nel linguaggio fregeano interrogandoci su quale sia il senso e quale il riferimento di tale sintagma. Il problema a questo punto è stabilire se tale descrizione, per Frege, definisca effettivamente un oggetto, anche in senso astratto. Un esempio di Frege sembra particolarmente interessante per la locuzione anselmiana⁶: “Odisseo approdò ad Itaca immerso in un sonno profondo” ha per Frege un senso, dato dalle parole di cui l'enunciato è composto, esprime quindi un pensiero, ma non ha tuttavia un significato, in quanto non è chia-

⁶ Si veda Frege, 1892.

ro il riferimento di Odisseo; in particolare, Frege afferma che colui che ritenesse vero o falso un tale enunciato, attribuirebbe a “Odisseo” un riferimento. Tuttavia il senso, il pensiero, non basta per ragionare, per esercitare la logica, la quale si applica ai significati.

La soluzione di Russell⁷ relativamente al problema di (P1), consiste nell’eliminare la descrizione definita, traducendo quindi la definizione anselmiana nel modo seguente: “esiste uno e un solo x tale che, x è concepibile e non c’è nessun y diverso da x tale che y è più grande di x ”.

Quindi, possiamo affermare che l’insipiente comprenda il sintagma “ciò di cui non si può pensare nulla di più grande”, tuttavia non possiamo ancora dire se l’affermazione esistenziale sia vera o falsa: in *On Denoting*, seppure in una nota non particolarmente informativa, Russell afferma che si può dimostrare sia che la classe di tali enti di cui non si può pensare nulla di più grande contiene un solo elemento, e allora l’enunciato esistenziale sarebbe vero, sia che tale classe non contiene alcun elemento, e allora l’affermazione esistenziale sarebbe falsa. Russell, quindi, non afferma che la denotazione della descrizione definita anselmiana non esista; dipende dalla possibilità di descrivere la classe di tali enti.

Le teorie del significato di Frege e Russell comportano diverse concezioni del comprendere un enunciato. Per Frege, occorre che tutti i termini singolari presenti nell’enunciato siano denotanti, per Russell non occorre, come abbiamo visto, in quanto è possibile ricavare le condizioni di verità mediante la traduzione delle descrizioni definite. Qualora il sintagma anselmiano non denotasse alcun oggetto, gli enunciati che contengono tale sintagma per Frege avrebbero un senso, ma non un significato, e quindi non si potrebbe usare la logica su tali enunciati, mentre per Russell avrebbero comunque un

⁷ Presentiamo una riformulazione delle osservazioni di Russell sull’argomento ontologico più vicina al linguaggio anselmiano. In *On denoting*, Russell discute la formulazione in termini di un ente che possiede tutte le perfezioni.

significato reso esplicito dalla traduzione formale. Come vedremo, questa differenza ha conseguenze notevoli sul modo di intendere la seconda premessa.

3.2. La seconda premessa: sintagmi non denotanti

Assumiamo ora che l'insipiente comprenda qualcosa sentendo la definizione anselmiana, ossia che tale definizione sia un sintagma ben formato dal punto di vista semantico, e consideriamo il problema dell'esistenza nell'intelletto di un oggetto corrispondente a ciò di cui non si può pensare nulla di più grande.

A prima vista, la questione sollevata dalla seconda premessa ha molto in comune con la prima. Tuttavia possiamo separare le due questioni nel modo seguente: la prima riguarda la comprensione degli enunciati e delle espressioni del linguaggio, la seconda riguarda lo statuto degli oggetti denotati dai sintagmi, ovvero degli oggetti compresi.

Se la definizione anselmiana fosse per esempio contraddittoria, per Frege, ciò comporterebbe che sotto il concetto definito da tale proprietà non cade alcun oggetto, e quindi gli enunciati che contengono tale definizione non avrebbero significato. Per Russell, invece, sarebbero falsi.

Il problema dei termini non denotanti emerge ancora, in modo rilevante per la nostra discussione, considerando il rapporto tra Russell e Meinong sullo statuto ontologico delle denotazioni dei termini singolari. La teoria di Meinong prevede la possibilità di oggetti *non sussistenti*, per esempio l'enunciato "il cerchio quadrato è quadrato" è da considerarsi vero per Meinong, in quanto il sintagma "il cerchio quadrato" denota un'entità non sussistente alla quale il predicato "essere quadrato" si applica analiticamente.

Russell, rifiutando la posizione di Meinong, afferma che "il cerchio quadrato è quadrato" è falso in quanto la condizione esistenziale in "esiste un x tale che x è un cerchio quadrato" non è soddisfatta

da alcun oggetto. Quindi, per Russell, come abbiamo visto, l'esistenza nell'intelletto dell'essere che soddisfa la condizione anselmiana è subordinata alla possibilità di dimostrare che la classe di tali oggetti non sia vuota e contenga un solo elemento: solo così sarebbe possibile affermare che "ciò di cui non si può pensare nulla di più grande" esista almeno nell'intelletto come oggetto. L'inferenza in (P2) sarebbe giustificata da Russell solo nel caso in cui le condizioni d'esistenza e unicità fossero soddisfatte.

Per la teoria di Meinong, l'oggetto cui si riferisce il sintagma, in qualche modo esiste sempre nell'intelletto, tuttavia esso può essere un tipo di oggetto "non-sussistente". In questo senso la teoria di Meinong è più vicina al significato della premessa anselmiana. Per Meinong quindi le premesse (P1) e (P2) verrebbero accettate, il problema diverrebbe dimostrare che l'oggetto cui la definizione di Anselmo si riferisce, che può essere un oggetto non sussistente, sia un oggetto reale.

Il problema di immaginare che un oggetto esista nell'intelletto, secondo certi autori, come abbiamo visto, è legato al problema di stabilire se la proprietà che definisce l'oggetto non sia contraddittoria. Si pensi ad esempio al paradosso di Russell. È comprensibile il termine singolare "l'insieme di tutti gli insiemi che non contengono se stessi"⁸ ma, dato che assumere l'esistenza di tale oggetto è contraddittorio, non possiamo affermare che vi sia *un oggetto* nell'intelletto corrispondente a tale insieme, a meno di non considerare gli oggetti meinongiani: in questo modo però si assume che la contraddizione, che di solito si intende come caratteristica di giudizi incompatibili, possa es

⁸ Sul rapporto tra il paradosso di Russell e la definizione di Anselmo si veda Viger, 2002. Il problema discusso è, in generale, se la definizione data da Anselmo sia o meno contraddittoria. Osserviamo che la nozione di contraddizione dipende anch'essa dalla formalizzazione scelta: che un contenuto sia negazione di un altro e che il nesso tra due proposizioni sia una congiunzione logica è quanto occorre per avere una contraddizione "*A* e non *A*".

sere anche intesa come proprietà di un oggetto, un oggetto assurdo. L'esistenza nell'intelletto di oggetti assurdi ha ripercussioni drastiche sulla terza premessa, come vedremo.

3.3. La terza premessa: concepibilità e possibilità

Il rapporto tra pensare qualcosa come esistente nell'intelletto e pensare qualcosa come esistente anche in realtà è stato riformulato nella tradizione analitica contemporanea in particolare attraverso un'interpretazione modale del problema. La svolta modale, in particolare dopo il lavoro di Kripke, ha dato un'impronta particolare alla metafisica di matrice analitica. L'importanza del linguaggio modale come nuovo metodo dell'analisi filosofica e come alternativa all'analisi semantico-concettuale affondata dalle critiche di Quine alla distinzione analitico-sintetico è stata recentemente criticata da Jerry Fodor in una recensione dal titolo evocativo "Water's water everywhere".

In questo paragrafo non sosterrò che l'argomento ontologico chiami in causa ragionamenti modali, anzi, nel seguito presenteremo una interpretazione che evita il ricorso a tale arsenale concettuale, in linea con le critiche di Barnes (Barnes, 1972).

La ragione per cui ci riferiamo a Kripke, a Lewis e alla logica modale in questa discussione della terza premessa è che il passaggio dal pensare un oggetto nell'intelletto al pensarlo in realtà mostra interessanti analogie con il nesso tra la *concepibilità* di un oggetto e la sua *possibilità*, meccanica della quale si sono serviti numerosi argomenti classici della filosofia analitica dopo Kripke.

Vediamo quindi come la riformulazione del problema della terza premessa induca un contesto modale. Possiamo sostenere che qualcosa che è nell'intelletto sia pensabile sussistere anche in realtà solo se l'esistenza di tale oggetto non è *impossibile*, vale a dire, nella riformulazione contemporanea, solo se via è almeno un mondo possibile in cui tale oggetto sussiste. Si pensi a "l'insieme di tutti gli insiemi che non contengono se stessi": tale sintagma parla di un ogget-

to assurdo, anche immaginando di pensare tale oggetto come sussistente nell'intelletto, in quanto oggetto contraddittorio, non possiamo tuttavia pensarlo sussistente in realtà: giocando un po' con le parole, non possiamo immaginare un mondo *possibile* che contenga un tale oggetto *impossibile*.

La ragione è che non si assumono mondi contraddittori, essendo i mondi possibili, come afferma Kripke, qualcosa di simile ai risultati del lancio di dadi: considerando il lancio di due dadi, i trentasei casi possibili costituiscono altrettanti mondi, determinati dai due eventi in questione. L'esclusione di stati impossibili, per esempio, comporta escludere che uno stesso dado dia due numeri diversi in uno stesso lancio.

Il nesso tra concepibile e possibile è utilizzato da Kripke nel celebre *argomento modale* nell'analisi del problema mente-corpo. Chi sostiene l'identità di stati mentali e stati cerebrali, abbracciando istanze fisicaliste, per Kripke deve accettare che tale identità sia necessaria, ovvero che valga in ogni mondo possibile. Quindi, per negare tale riduzione, è sufficiente proporre un mondo possibile in cui si diano stati mentali senza il corrispettivo fisico. Detto altrimenti, chi sostiene l'identità di mente e corpo di carattere fisicalista deve, secondo Kripke, replicare a tutte le intuizioni, o esperimenti mentali, che presentano situazioni in cui mente e corpo possono essere distinte⁹.

Uno degli argomenti più celebri che fa uso del rapporto tra concepibilità e possibilità è il famoso *argomento degli zombies*, si veda in particolare (Chalmers, 1996). Brevemente, possiamo presentare l'argomento con due premesse e una conclusione: (1) è concepibile una copia di un essere umano che manchi degli stati mentali corrispondenti agli stati cerebrali (definizione di zombie). (2) Tutto ciò che è concepibile è anche possibile. Quindi, gli zombies sono possibili.

⁹ Si veda l'argomentazione di Kripke in *Nome e Necessità*, pp. 133-155.

La conclusione servirebbe a provare che l'identità di stati mentali e stati fisici non è necessaria e quindi, se si accetta la teoria della designazione rigida di Kripke, l'argomento degli zombies varrebbe contro l'identificazione di mente e corpo, in quanto è possibile immaginare un mondo possibile in cui i due tipi di proprietà sono distinti.

Le difficoltà di tale argomento sono intuitivamente evidenti, entrambe le premesse sono discutibili: le intuizioni su di esse divergono notevolmente. L'aspetto interessante del dibattito sulla validità dell'argomento è probabilmente quello legato alla seconda premessa, ovvero se tutto ciò che è concepibile sia da intendersi come possibile.

Quello che preme segnalare è che tale linea argomentativa ha molte analogie con il rapporto tra pensare un oggetto nell'intelletto e pensarlo anche in realtà, come si vede nell'analisi di Lewis¹⁰ dell'argomento ontologico. Lewis interpreta la nostra terza premessa proprio in termini di nesso tra possibile e concepibile, vediamo come. In generale, Lewis segue una interpretazione modale del ragionamento di Anselmo e propone di considerare diverse riduzioni che consentono di sostituire il ragionamento modale con il ragionamento usuale applicato però a oggetti possibili; quindi valuta la correttezza degli argomenti ottenuti mediante le varie riduzioni. La nostra terza premessa viene presentata da Lewis nel modo seguente:

(L) "Tutto ciò che esiste nell'intelletto *può* essere concepito esistere in realtà"

Lewis afferma esplicitamente che il modo in cui va inteso questo senso di possibilità è la nozione di concepibilità e il nesso tra concepibilità e possibilità è articolato mediante l'apparato dei mondi possibili nel

¹⁰ Si veda Lewis, 1970.

modo seguente: “[...] dire che qualcosa può essere concepito esistere in realtà vuol dire che in qualche mondo concepibile, ciò esiste”¹¹.

La traduzione formale della terza premessa viene resa mediante la seguente interpretazione logica, che esplicita l’interpretazione:

(L’) “Per ogni oggetto concepibile x , esiste un mondo w tale che x esiste in w ”

Il problema di questa interpretazione, lasciando da parte per un momento il problema della natura relazionale dell’esistenza, come nota Lewis, è che per essere convinti dall’argomento ontologico occorre dimostrare che Dio esiste non solo in un qualche mondo possibile che sia concepibile, ma che esiste nel cosiddetto mondo attuale. Occorre dunque un passaggio ulteriore. Nel passaggio tra l’esistenza possibile e l’esistenza attuale, Lewis individua quindi il maggior problema dell’argomentazione.

Quello che è importante segnalare, dal nostro punto di vista, è che il problema della terza premessa dell’argomento, ovvero la relazione tra pensare Dio come oggetto nell’intelletto e pensarlo come oggetto in realtà, mostra numerose analogie con un problema che al centro di molti dibattiti di metafisica analitica, almeno dalla svolta modale in poi.

L’obiettivo comune al rapporto concepirabilità e possibilità e pensare nell’intelletto e pensare in realtà sembra essere la possibilità che l’analisi filosofica sia in grado di produrre controesempi a proprietà reali, ovvero che l’analisi concettuale possa dire qualcosa di utile degli oggetti extra-linguistici di cui vorrebbe trattare.

Il concetto di esistenza in realtà che abbiamo chiamato in causa in quest’ultima sezione aveva un significato che abbiamo considerato in astratto. Delle diverse interpretazioni formali dell’esistenza in logica, ci occupiamo più approfonditamente nel prossimo paragrafo.

¹¹Lewis, 1970.

3.4. La quarta premessa: esistenza come predicato di oggetti

L'ipotesi che l'esistenza aggiunga qualcosa al concetto di un oggetto è stata criticata nel modo più articolato da Kant nella *Critica della Ragion Pura*. Riassumendo esclusivamente nel suo aspetto linguistico, l'obiezione di Kant, afferma che l'esistenza non è un predicato che si applica a un certo oggetto. Vediamo l'interpretazione logica di tale obiezione, ovvero l'analisi di Frege¹² del concetto di esistenza.

Per Frege, i predicati che si applicano a oggetti del discorso, come “essere rosso” che si può applicare a la mela di cui intendiamo discutere, sono concetti di *primo livello*, ossia funzioni che prendono come argomenti le denotazioni degli oggetti e danno come risultato il riferimento dell'enunciato completo, ovvero il suo valore di verità, il quale può essere il vero o il falso, a seconda che il soggetto cada sotto il concetto o meno.

L'esistenza non è un concetto di primo livello, non si applica ad oggetti. Per Frege l'esistenza, il cui corrispettivo logico è dato dal quantificatore esistenziale \exists , è un concetto di *secondo livello*: è una funzione che si applica a concetti di primo livello, per produrre valori di verità.

Un'affermazione come “esistono tavoli” per Frege viene interpretata come “la classe dei tavoli non è vuota”, ossia il quantificatore esistenziale è una funzione che prende classi, estensioni di predicati, e produce valori di verità: dato un enunciato come $\exists x Px$, il quantificatore esistenziale darà vero se l'estensione del predicato P non è vuota, darà falso altrimenti.

Affermare che qualcosa esiste significa semplicemente affermare che una certa classe non è vuota, “un'affermazione di esistenza

¹² L'analisi del concetto di esistenza si trova in relazione alla versione cartesiana dell'argomento ontologico si trova in *Fondamenti dell'Aritmetica*, sez. 53.

altro non è che la negazione del numero zero” afferma Frege nei *Fondamenti dell'aritmetica*.

Quindi, in rapporto all'argomento ontologico, siccome l'esistenza è una proprietà del concetto, non dell'oggetto, “la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio non consegue il fine desiderato”¹³. Affermare che un ente di cui non si può pensare nulla di maggiore esiste, significa per Frege affermare che la proprietà di essere tale ente non è vuota. Il punto è che non possiamo inferire che tale ente esista solo in virtù della sua definizione, in quanto l'esistenza non è una proprietà che si possa aggiungere alle altre proprietà di tale oggetto. Il meccanismo che ci fa pensare qualcosa di più grande dell'essere di cui non si può pensare nulla di più grande viene quindi bloccato.

Il concetto di esistenza di Frege dipende da una proprietà, si fanno cioè affermazioni di esistenza della forma “esistono x che hanno la proprietà P ”, come ad esempio “esistono x tali che sono tavoli” o “esistono x che sono esseri di cui non si può pensare nulla di più grande”.

Il linguaggio della logica dei predicati consente tuttavia di esprimere un concetto di esistenza indipendente dalla particolare proprietà di un oggetto: è possibile interpretare enunciati come “ x esiste”. La celebre definizione di Quine *essere è essere il valore di una variabile vincolata*¹⁴ interpreta affermazioni del tipo “ a esiste” come $\exists x (a = x)$: il significato di tale formula è che c 'è un oggetto nel dominio del discorso che rende vera la formula $a = x$, quindi c 'è un oggetto che fornisce la denotazione, il valore, di x e che fornisce un'istanza concreta per il nome a .

Questa nozione di esistenza consente di riproporre argomenti analoghi a quelli sulla natura dei generi sommi già presenti nella metafisica di Aristotele. Ad esempio, la definizione di Quine implica

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Si veda Quine, 1963.

che ogni oggetto debba essere considerato come esistente. Il concetto definito dalla formula di Quine è infatti più vicino alla nozione di *essere* che di *esistere*. Dalla definizione quineiana, possiamo dedurre che “ogni cosa è”: la formula $\exists x (a = x)$ implica logicamente $\forall y \exists x (x = y)$, quindi non si può parlare di oggetti che non sono, non si può dire di un oggetto, usando un nome a , “ a non è”, ma solo “ a non è P ”, a non ha una certa proprietà.

Argomenti di questo tipo sono stati spesso usati per mostrare come la formalizzazione del linguaggio data dalla logica dei predicati sia implicito un impegno ontologico: si assume che tutti gli oggetti ai quali i nomi possano riferirsi siano oggetti *esistenti*, una volta che un termine singolare si riferisce a un oggetto del dominio, quell'oggetto va considerato come esistente, non ci sono distinzioni tra tipi di oggetti, come ad esempio nell'ontologia di Meinong.

Un modo per arricchire la logica dei predicati mediante l'introduzione di un predicato di esistenza e poter parlare di oggetti che esistono come di oggetti che non esistono è dato dalle cosiddette *logiche libere*, nelle quali l'assunzione che i termini singolari denotino un oggetto del dominio viene abbandonata¹⁵. Il punto è semplicemente che con queste logiche si può parlare dell'oggetto cui il nome a si riferisce senza presupporlo immediatamente come esistente.

Schematizzando, l'interpretazione formale dell'esistenza in questo nuovo contesto consiste nel separare *essere* ed *esistere* mediante due formalizzazioni distinte le quali fissano due significati: l'*essere* di un oggetto è interpretato dalla definizione di Quine, mentre l'*esistere* di un oggetto viene definito mediante un predicato particolare, che si applica ad oggetti, e che chiamiamo E .

¹⁵ Si veda per esempio Bencivenga, 1986.

In questo modo, si può affermare che *ogni cosa è, ma non ogni cosa esiste*. Ad esempio si possono esprimere enunciati del tipo “ci sono cose che non esistono” mediante $\exists x \sim Ex$ ¹⁶.

Il rapporto con i concetti in gioco nell’argomento di Anselmo si può evidenziare nel modo seguente: l’esistenza nell’intelletto viene interpretata come *essere*, mentre l’esistenza in realtà viene interpretata con il predicato *E*.

Questa in sostanza l’idea della ricostruzione formale presentata da Oppenheimer e Zalta, i quali individuano il meccanismo dell’argomento nelle proprietà del rapporto tra essere ed esistere, così come nel testo anselmiano il peso della prova ricadeva sul passaggio tra esistere nell’intelletto ed esistere in realtà.

L’introduzione nel linguaggio di un predicato di esistenza è naturalmente un modo per sbarazzarsi della critica di Kant e della successiva interpretazione di Frege. Non discuterò qui la legittimità filosofica dell’uso di un predicato di esistenza, una giustificazione filosofica dovrebbe rispondere alle note obiezioni kantiane. Osserviamo solo che la formalizzazione logica mostra almeno che è possibile introdurre un tale predicato nel linguaggio logico in maniera coerente, nel senso che è possibile definire un metodo di ragionamento che chiama in causa le proprietà di tale concetto di esistenza.

Questa possibilità è interessante in rapporto alla discussione sull’argomento ontologico almeno per una ragione: l’uso dell’esistenza come predicato ha portato a cercare l’eventuale errore nell’argomento ontologico o il meccanismo del sua correttezza da altre parti, consentendo di esplorare le proprietà formali dell’inferenza tra esistere nell’intelletto ed esistere in realtà.

¹⁶ L’uso di un predicato di esistenza ha consentito tra l’altro di formulare una raffinata teoria degli oggetti, che può essere considerata uno sviluppo dell’approccio di Meinong, si veda Parsons, 1980.

3.5. Le conclusioni

La conclusione dell'argomento afferma che l'ente che soddisfa la proprietà di essere ciò di cui non si può pensare nulla di più grande esiste anche in realtà. A seconda delle interpretazioni delle premesse, la conclusione assume un significato diverso.

Le diverse ricostruzioni logiche dell'argomento comportano di fatto diversi argomenti ontologici, con diverse premesse e conclusioni, e con una diversa logica utilizzata come metodo di ragionamento. Schematizziamo due punti di vista generali che possiamo chiamare indicativamente *modale* ed *ontica*.

Per l'interpretazione modale che abbiamo visto in Lewis¹⁷, l'esistenza in realtà è interpretata come l'esistenza di Dio nel mondo attuale, e non solo in un qualche mondo possibile, richiamando l'inferenza leibniziana dalla possibilità di Dio alla sua esistenza di fatto.

Nell'interpretazione ontica, che distingue essere ed esistere, la conclusione dell'argomento dimostra l'esistenza di Dio dalla sua essenza. Tale posizione è più vicina al testo anselmiano in quanto fornisce una interpretazione del rapporto tra esistere *in intellectu* ed esistere *in re*, oltre a fornire un concetto di esistenza che sembra soddisfare le ipotesi che Anselmo implicitamente assume.

Emerge nella letteratura recente un'altra interpretazione delle premesse che tende ad esplicitare un aspetto epistemico dell'argomentazione anselmiana. Possiamo chiamare *cognitiva* tale interpretazione e ci riferiamo in particolare al lavoro di Jacqueline, che considera l'argomento ontologico logicamente scorretto basandosi appunto su un argomento cognitivo.

Torneremo su quest'ultima interpretazione dopo aver visto, un po' più da vicino, la formalizzazione dovuta a Oppenheimer e Zalta.

¹⁷ Da un punto di vista storico, la ricostruzione in logica modale dell'argomento ontologico è dovuta a Hartshorne. Si veda Hartshorne, 1961.

4. *L'autoriferimento*

Le celebre critica di Kant all'argomento ontologico si articola su un'analisi dell'esistenza. Come abbiamo visto schematizzando l'argomento anselmiano, il perno dell'argomento consiste nel poter pensare Dio come esistente anche in realtà e il fatto che qualcosa sussista anche in realtà, oltre che nell'intelletto, costituisce qualcosa di più grande, ovvero, attribuisce una caratteristica in più.

Una volta che si legittima l'uso dell'esistenza come predicato, aggirando i problemi individuati da Kant, da Frege o da Quine, è possibile investigare le ragioni della correttezza o della scorrettezza dell'argomento da altre parti.

Discutiamo una ricostruzione dell'argomento ontologico dovuta a Oppenheimer e Zalta e la scelta di questo lavoro, tra i numerosissimi presenti in letteratura, è motivata dalle seguenti ragioni. In primo luogo, la formulazione fa a meno del ragionamento modale, accogliendo quindi le critiche di Barnes. In secondo luogo, tra le diverse traduzioni formali presenti in letteratura, è quella più vicina, a nostro giudizio, al testo anselmiano. In terzo luogo, oltre all'attinenza linguistica, è la ricostruzione più vicina al procedere argomentativo di Anselmo: innanzitutto perché la prova si sviluppa come riduzione all'assurdo e inoltre perché la contraddizione che consente di concludere l'argomento è un'interpretazione piuttosto diretta della contraddizione di cui parla Anselmo. Infine, è una interpretazione filosoficamente ricca: essa contempla il problema delle descrizioni definite e della loro denotazione, il problema dell'esistenza come predicato, la distinzione tra essere nell'intelletto e in realtà; inoltre, come vedremo, introduce un problema nuovo per quanto riguarda la discussione sull'argomento ontologico: il problema della sostitutività dell'informazione in contesti epistemici. Questa interpretazione, inoltre, mostra in modo particolarmente esplicito come al cuore dell'argomento di Anselmo vi sia un fenomeno di *autoriferimento* che suggerisce, come vedremo, curiose analogie con celebri teoremi di logica matematica.

4.1. Una ricostruzione formale

La ricostruzione assume due premesse, che traduciamo per semplicità di lettura, in un linguaggio semi formale; per tutti i dettagli rimandiamo a (Oppenheimer, Zalta 1991 e 2007)¹⁸.

La logica nell'ambito della quale l'argomento viene ricostruito è una logica libera, ossia non si assume la presupposizione esistenziale data dal quantificatore \exists . Questo passaggio non è strettamente richiesto, tuttavia serve a mostrare come non sia il mero formalismo a rendere banale la prova concludendo l'esistenza di ogni cosa.

Il rapporto tra essere nell'intelletto ed essere in realtà viene, come abbiamo visto, reinterpretato come rapporto tra essere, formalizzato mediante \exists , ed esistere, formalizzato mediante un predicato E .

La proprietà che definisce Dio nel testo anselmiano viene espressa mediante la formula seguente:

$$Cx \ \& \ \sim \exists y (Gyx \ \& \ Cy)$$

la formula si legge “ x è concepibile e non c'è un y tale che y è più grande di x e y è concepibile”.

Usiamo la lettera Φ , come abbreviazione per la proprietà appena formalizzata, scriviamo cioè:

$$\Phi(x) \text{ se e solo se } Cx \ \& \ \sim \exists y (Gyx \ \& \ Cy)$$

¹⁸ Nell'articolo del 1991, la ricostruzione è più vicina al testo anselmiano, tuttavia l'argomento così ricostruito è problematico. Nel lavoro del 2007, gli autori propongono una nuova ricostruzione e dimostrano la sua correttezza e validità, le premesse sono vere nel modello. Dato che qui non intendiamo proporre un verdetto sulla validità dell'argomento ontologico, né sulla persuasività matematica della ricostruzione data – quello che preme è presentare il meccanismo dell'autoriferimento nell'argomento ontologico – tralasciamo le differenze tra le due interpretazioni o una eventuale valutazione dell'efficacia matematica di queste giustificazioni.

Possiamo quindi interpretare “ciò di cui non si può pensare nulla di più grande” mediante una descrizione definita del tipo “l’ x tale che Φ ”, in simboli $\iota x \Phi$, in cui lo iota “ ι ” è la notazione usuale per le descrizioni definite. Le espressioni come $\iota x \Phi$ sono termini singolari, esse consentono di esprimere nel linguaggio formale le descrizioni definite senza problemi, cioè non è necessario eliminarle come faceva Russell: possiamo quindi avere una interpretazione del sintagma anselmiano più vicina alla sua struttura linguistica.

La prima premessa viene formulata nel modo seguente:

$$(p1): \exists x (Cx \ \& \ \sim \exists y (Gyx \ \& \ Cy))$$

Essa afferma che vi è (\exists) un ente concepibile (Cx) di cui non si può pensare nulla di più grande. Il concetto di esistenza in (p1) è quello di essere nell’intelletto, ovvero nell’interpretazione qui adottata, è il concetto di “essere”.

La premessa 2 chiama in causa il concetto di esistenza in realtà, mediante il predicato E :

$$(p2): \sim E \iota x \Phi \rightarrow \exists y (Gy \iota x \Phi \ \& \ Cy)$$

(p2) ha una lettura più complessa e afferma quanto segue: se non esiste in realtà (E) un x che soddisfa la descrizione definita Φ (ovvero se non esiste in realtà l’ente di cui non si può pensare nulla di più grande), allora

esiste nell’intelletto (\exists) un altro ente (y) che è più grande di quello che la descrizione definita menziona (cioè più grande di quell’ x) e che è concepibile.

Dalle due premesse, la dimostrazione procede utilizzando alcuni principi che governano le proprietà delle descrizioni definite i quali, come vedremo, sono al cuore del ragionamento anselmiano.

Innanzitutto, dalla premessa (p1), si può dimostrare che, se tale ente è, allora è unico. Dato che tale ente che soddisfa la descrizione Φ è unico (in simbol $\exists! x \Phi(x)$), si può usare il seguente principio:

$$(D1): \exists! x \Phi(x) \rightarrow \exists y (y = \iota x \Phi)$$

(D1) intuitivamente significa che se esiste un solo ente x che soddisfa Φ , allora possiamo introdurre nel linguaggio l'espressione " ιx che soddisfa Φ ", la quale avrà una denotazione nel nostro dominio, un valore che possiamo dare y . Possiamo cioè affermare esplicitamente " ι ente che soddisfa Φ è", in senso quineiano: c 'è una variabile (y) che può essere interpretata in un oggetto del dominio che è l'oggetto che soddisfa Φ , c 'è il valore di una variabile vincolata per l'oggetto dato da $\iota x \Phi$.

Ad esempio, se dimostrassimo che c 'è un unico x che attualmente è re di Francia, allora potremmo dire nel nostro linguaggio " ι attuale re di Francia".

Quindi dalla premessa (p1), che afferma che c 'è un ente di cui non si può pensare nulla di più grande, e dal fatto che possiamo dimostrare che tale ente è unico, utilizzando il principio (D1), possiamo inferire:

$\exists y (y = \iota x \Phi)$, vale a dire, possiamo usare una descrizione per tale oggetto; nel linguaggio anselmiano, possiamo formare il *nome* "ciò di cui non si può pensare nulla di più grande".

Occorre vedere un secondo principio per le descrizioni, il quale di fatto sarà il vero perno dell'argomento e ci consentirà di osservare il rapporto tra l'argomento anselmiano altri fenomeni di autoriferimento in logica.

$$(D2): \exists y (y = \iota x \Phi) \rightarrow \Phi(\iota x \Phi)$$

Il principio (D2) è più complesso: esso afferma che se una descrizione ha denotazione – c'è un valore per l'oggetto che soddisfa la descrizione – allora possiamo sostituire il nome dato dalla descrizione all'interno della descrizione stessa. Tale principio vale in generale, sia P una proprietà, allora possiamo dire nel nostro linguaggio che *l'oggetto che soddisfa una certa proprietà P ha la proprietà P* .

Ad esempio, se l'attuale re di Francia avesse denotazione, allora sarebbe vero che “ l'attuale re di Francia ha la proprietà di essere l'attuale re di Francia”, analogamente “il doppio di quattro ha la proprietà di essere il doppio di quattro”.

Si ottiene quindi, in particolare per (D2), sostituendo $\iota x \Phi$ in Φ stessa, la seguente:

$$(a): C \iota x \Phi \ \& \ \sim \exists y (Gy \iota x \Phi \ \& \ Cy)$$

Che chiamiamo (a) per comodità e che ricorda l'auto-applicazione di $\iota x \Phi$ in Φ . Possiamo leggere (a) nel modo seguente: “l' x di cui non si può pensare nulla di più grande è concepibile e non c'è un y tale che y è più grande dell' x di di cui non si può pensare nulla di più grande e y è concepibile”.

A questo punto si può innescare al riduzione all'assurdo. Si assume che l'ente $\iota x \Phi$ non esista in realtà: $\sim E \iota x \Phi$. Usando la premessa 2, $\sim E \iota x \Phi \rightarrow \exists y (Gy \iota x \Phi \ \& \ Cy)$, si ottiene, per *modus ponens*, che

$\exists y (Gy \iota x \Phi \ \& \ Cy)$. Ma da (a) si ottiene $\sim \exists y (Gy \iota x \Phi \ \& \ Cy)$. Si ha quindi una contraddizione tra $\exists y (Gy \iota x \Phi \ \& \ Cy)$ e $\sim \exists y (Gy \iota x \Phi \ \& \ Cy)$.

Questo passaggio ripropone in maniera piuttosto fedele la parte di argomento in cui Anselmo esplicita la contraddizione alla quale l'insipiente va incontro: c'è un y concepibile che è più grande di ciò di cui non si può pensare nulla di più grande e *non* c'è un y concepi-

bile che è più grande di ciò di cui non si può pensare nulla di più grande.

Dunque, possiamo usare l'introduzione della negazione e negare l'ipotesi della riduzione, ossia negare $\sim E \text{ } \iota x \Phi$ ottenendo $\sim \sim E \text{ } \iota x \Phi$. A questo punto, si conclude la dimostrazione per la legge della doppia negazione $E \text{ } \iota x \Phi$.

La ricostruzione dell'argomento poggia di fatto su tre perni: la distinzione tra essere ed esistere, la logica delle descrizioni, e la plausibilità delle premesse. È interessante segnalare che la critica di Kant all'uso dell'esistenza come predicato si può applicare a questa stessa dimostrazione, la quale richiede che si accetti appunto, tra le altre ipotesi, l'uso di un predicato di esistenza.

Tuttavia, il meccanismo che consente di dimostrare la conclusione è dato dalla logica delle descrizioni, in particolare dalla possibilità data da (D2) di sostituire il nome dato dalla descrizione all'interno della descrizione stessa, cioè la possibilità di sostituire la descrizione "l' x che soddisfa Φ " dentro Φ , ossia il meccanismo che consente di rivoltare la definizione di Dio su se stessa. Questo, secondo Oppenheimer e Zalta, il cuore del meccanismo anselmiano: un fenomeno di autoriferimento ben noto in logica matematica.

Nel paradosso del mentitore, "questa frase non è vera", la possibilità che l'indicale "questa" si riferisca alla frase stessa e il significato della negazione che inverte il valore di verità, innescano l'antinomia. La bivalenza non lascia altre possibilità: se ci si chiede se "questa frase è falsa" sia vera o falsa, si ottiene che essa è sia vera che falsa, cioè contraddittoria.

Nel celebre teorema di Gödel, l'autoriferimento è usato per dimostrare che ci sono proposizioni della teoria formale dell'aritmetica che non sono né dimostrabili né refutabili. Si riesce a costruire all'interno della teoria la celebre proposizione (g): " (g) non è dimostrabile", che dice di se stessa di non essere dimostrabile. In questo caso, il problema è riuscire a far sì che una proposizione aritmetica, irregi-

mentata dal linguaggio preciso della logica dei predicati, parli di sé, ossia trovare qualcosa che operi come “questa” nell’antinomia. La strategia che usa Gödel, nota come aritmetizzazione della sintassi, è una codifica aritmetica di tutte le proposizioni del linguaggio della teoria. In questo modo, siccome le proposizioni aritmetiche parlano di numeri, si può definire una proposizione che parla del numero che codifica la proposizione stessa. Gödel dimostra quindi che la teoria dell’aritmetica è incompleta, vale a dire, che ci sono proposizioni che non sono né dimostrabili né refutabili, come (g): se ci si chiede se (g) sia dimostrabile o no, un ragionamento analogo a quello del mentitore porta a concludere che non (g) non è né dimostrabile né refutabile.

Nella caso della formalizzazione che abbiamo visto dell’argomento ontologico, il meccanismo dell’autoriferimento è innescato dalla logica delle descrizioni e consente di formulare la contraddizione che conclude la riduzione all’assurdo.

4.2. L’obiezione cognitiva

Concludiamo questa presentazione segnalando una critica rivolta alla possibilità di sostituire termini all’interno di contesti particolari. Il problema della sostitutività *salva veritate* era ben noto già a Frege. Se Espero è uguale a Fosforo, allora è possibile sostituire in ogni enunciato che contiene un termine l’altro, senza mutare il valore di verità dell’enunciato: ad esempio, se “Espero è la stella del mattino” è vero, allora anche “Fosforo è la stella del mattino” dovrà essere vero.

Il principio di sostitutività perde tuttavia la sua giustificazione qualora si considerino contesti *epistemici*, ovvero contesti introdotti da enunciati come “L’insipiente *crede* che Fosforo sia la stella del mattino”. Dalla nostra ipotesi che Espero è Fosforo, non possiamo

più inferire, *salva veritate*, che “L’insipiente crede che Espero sia la stella del mattino”, in quanto la verità di tale affermazione dipende da quello che l’insipiente di fatto conosce.

Un argomento basato sui problemi della sostitutività in contesti epistemici è utilizzato da (Jacquette, 1997) come critica dell’argomento ontologico. Inoltre, i problemi relativi alla sostitutività del nome definito dalla proprietà anselmiana nel contesto della stessa proprietà sono discussi dagli stessi Oppenheimer e Zalta nella loro rivistazione del 2007 dell’articolo del 1991.

Utilizziamo qui un’unica categoria interpretativa, che chiamiamo obiezioni cognitive, per suggerire uno stesso problema che si incontra discutendo di sostitutività.

La formalizzazione di Jacquette prende sul serio l’idea che l’argomento debba essere presentato in un contesto *intensionale* cognitivo, vale a dire l’argomento parla di quello che si trova nella mente dell’insipiente, di quello che gli è cognitivamente accessibile. L’insipiente intende la definizione di Dio e ha un oggetto nell’intelletto che corrisponde alla descrizione, sono le premesse dell’argomento, ma ha di fatto accesso a tale oggetto *solo* mediante la definizione data da Anselmo, cioè mediante la descrizione Φ .

Interpretando la critica di Jacquette in relazione alla formalizzazione che abbiamo visto, il passaggio illegittimo è quindi quello di applicare l’oggetto denotato dalla descrizione nella descrizione stessa: se l’insipiente intende Φ “c’è un x concepibile tale che non c’è un y concepibile più grande di x ” ciò non comporta che l’insipiente debba comprendere ogni sostituzione di x con un qualunque termine, che si intende coreferenziale con tale termine, in partico-

lare con l'oggetto denotato da Φ stessa, cioè $\lambda x \Phi$ ¹⁹.

L'accesso che l'insipiente ha all'oggetto cui Φ si riferisce è dato da Φ , assumere di poter parlare di tale oggetto a prescindere da Φ , come si nota dalla sostituzione di $\lambda x \Phi$ con il suo eventuale valore, è un passaggio illegittimo da un punto di vista cognitivo. (D1) e (D2) consentono di sostituire una descrizione con un nome, la variabile y , per il valore della descrizione, assumendo implicitamente un accesso diretto all'oggetto della descrizione che cancella ogni considerazione cognitiva sul rapporto tra il soggetto e tale oggetto.

I limiti cognitivi della comprensione semantica, interpretati formalmente dai vincoli sulla possibilità di sostituire termini *salva veritate* in contesti cognitivi, costituiscono una nuova classe di argomenti per discutere della validità del ragionamento anselmiano: una volta che si cerca di descrivere il concetto di concepibile o pensabile in modo più accurato, la logica che si usa per inferire dalle premesse la conclusione deve tenere conto dei limiti cognitivi impliciti nella nozione di concepibilità.

Tuttavia, se sono i limiti cognitivi ad essere rilevanti, allora sembra esserci un problema più generale da considerare. Accettando le critiche dell'intuizionismo, che erano come abbiamo visto basate su istanze epistemiche, volendo cognitive, allora sarebbe da mettere in discussione la stessa logica usata per argomentare, la stessa legittimità dell'argomentazione per assurdo.

¹⁹ È interessante suggerire un'analogia con un caso tratto dalla linguistica, in particolare dall'analisi della complessità della sintassi delle lingue naturali. I parlanti intendono enunciati del tipo "i topi scappano" così come intendono le specificazioni del sintagma nominale mediante proposizioni relative "i topi che i gatti cacciano scappano" e "i gatti che i cani inseguono fuggono"; tuttavia questa iterazione presenta un limite di accessibilità preciso: i parlanti non considerano più grammaticale un salto ulteriore nell'annidamento di frasi relative: "i topi che i gatti che i cani fuggono cacciano scappano".

5. *Riflessioni conclusive*

Abbiamo visto come ogni affermazione coinvolta nell'argomento ontologico rimandi a discussioni fondamentali nella tradizione logica e analitica. Il problema della comprensione dei significati, il problema dello statuto degli oggetti compresi, il rapporto tra concepibilità e possibilità di un oggetto, o tra l'esistenza concettuale di un oggetto e la sua esistenza reale, l'accesso cognitivo all'oggetto definito da una proprietà, il problema della legittimità dell'autoriferimento sono tutti temi che si annidano nell'argomentazione anselmiana. Nello stesso tempo, come abbiamo suggerito attraverso alcuni esempi rappresentativi, sono temi ricorrenti nella tradizione logica e analitica.

Abbiamo accennato a grandi linee a tre declinazioni di questi problemi nel dibattito contemporaneo, che per comodità abbiamo chiamato modale, ontica e cognitiva. Abbiamo visto come esse comportino tre tipi diversi di critica alla validità dell'argomento di Anselmo, tre vie di fuga praticabili per l'insipiente: discutere il rapporto tra i mondi possibili e il mondo attuale, come propone Lewis, discutere la legittimità del rapporto tra essere ed esistere, come sosteneva Kant; infine mettere in discussione la legittimità cognitiva dell'argomento di Anselmo.

Parallelamente a queste strategie, l'insipiente può rifiutare l'argomento di Anselmo per ragioni di portata più vasta: può rifiutare il metodo di ragionamento classico e richiedere, per essere convinto, una prova costruttiva dell'esistenza di Dio, assumendo il punto di vista dell'intuizionismo.

Azzardiamo come conclusione una motivazione, una possibile risposta alla domanda sul perché il problema della validità dell'argomento di Anselmo, oggi, nella tradizione analitica, continui a riproporsi.

Le questioni sollevate dall'argomento ontologico sono di imprescindibile importanza per la filosofia analitica in quanto esse

DANIELE PORELLO

hanno a che fare con la possibilità stessa dell'analisi formale-concettuale come impresa epistemologicamente fondata.

L'analisi del linguaggio naturale mediante un formalismo logico, l'idea che la coerenza logica sia sufficiente a produrre oggetti concettuali identificabili e condivisibili, l'idea che tali oggetti concettuali possano avere una interpretazione sulla quale investire ontologicamente, sono tutti passaggi che hanno a che fare con il rapporto tra analisi linguistica e le cose di cui tale analisi intenderebbe parlare.

BIBLIOGRAFIA

Adams Robert Merrihew, *The Logical Structure of Anselm's Arguments*, «Philosophical Review», 80 (1971), 1, pp. 28-54.

Ajdukiewicz K., *On the Notion of Existence: Some Remarks Connected with the Problem of Idealism*, «Studia Philosophica», 4 (1949/1950), pp. 7-22.

Anselmo d'Aosta, *Prosologion*, a cura di L. Pozzi, Rizzoli, Milano 1992.

Bencivenga Ermanno, *Free Logics*, in D.M. Gabbay-F. Guenther (eds), *Handbook of Philosophical Logic*, Synthese Library, Reidel 1986, III, *Alternatives to Classical Logic*, pp. 373-426.

Barnes J., *The Ontological Argument*, London, Macmillan 1972.

Chalmers David, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York-Oxford 1996.

Davies Richard, *Gli Oggetti della Logica. Un Folclore della Filosofia Analitica*, Mimesis, Milano 2009.

Dummett Michael, *The Logical Basis of Metaphysics*, Harvard University Press, Cambridge Mass 1991.

Forgie J., William, Frege's Objection to the Ontological Argument, «Noûs», 6, 3, pp. 251-265.

Frege G. *The Foundations of Arithmetic*, trans. by J. L. Austin, New York 1960, trad. it. in *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965.

Frege G., *Über Sinn und Bedeutung*, «Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik», 100 (1892), pp. 25-50, trad. it. in *Senso, funzione e concetto*, a cura di C. Penco e E. Picardi, Laterza, Roma 2001.

Harrison Jonathan, *The Impossibility of 'Possible' Worlds*, «Philosophy», 74 (1999), 287, pp. 5-28.

Hartshorne Charles, *The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument*, «Philosophical Review», 53 (1944), 3, pp. 225-245.

DANIELE PORELLO

Hartshorne Charles, *The Logic of the Ontological Argument*, «Journal of Philosophy», 58 (1961), 17, pp. 471-473.

Henry Desmond P., *Logic of Saint Anselm*, Oxford University Press, Oxford 1967

Heyting Arend, *Intuitionism: An Introduction* (1956), North-Holland, Amsterdam 1971³.

Hochberg Herbert, *St. Anselm's Ontological Argument and Russell's Theory of Description*, «New Scholasticism», 33 (1959), pp. 319-330.

Jacquette Dale, *Conceivability, Intensionality, and the Logic of Anselm's Modal Argument for the Existence of God*, «International Journal for Philosophy of Religion», 42 (1997), 3, pp. 163-173.

Kripke S., *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge 1980, trad. it. di Marco Santambrogio, *Nome e Necessità*, Bollati Boringhieri, 2003.

Lejewski Czeslaw, *Logic and Existence*, «British Journal for the Philosophy of Science», 5 (1954), pp. 104-119.

Lewis David, *Anselm and Actuality*, «Nous», 4 (1970), 2, pp. 475-488.

Malcolm Norman, *Anselm's Ontological Arguments*, «Philosophical Review», 69 (1960), 1, pp. 41-62.

McGrath P.J., *The Refutation of the Ontological Argument*, «Philosophical Quarterly» 40 (1990), 159, pp. 195-212.

Millican Peter, *The One Fatal Flaw in Anselm's Argument*, «Mind», 113 (2007), pp. 437-476.

Nelson John O., *Modal Logic and the Ontological Proof for God's Existence*, «The Review of Metaphysics» 17 (1963), 2, pp. 235-242.

Oppenheimer Paul E. - Edward N. Zalta, *On the Logic of the Ontological Argument*, «Philosophical Perspectives», 5 (1991), pp. 509-529.

Oppenheimer Paul E. - Edward N. Zalta, *Reflections on the Logic of the Ontological Argument*, «Studia Neoscholastica», 4 (2007), 1, pp. 28-35.

Parsons T., *Prolegomenon to Meinongian Semantics*, «Journal of Philosophy», LXXI (1974), pp. 561-580.

Parsons T., *Nonexistent Objects*, Yale University Press, New Haven 1980.

LA NECESSITÀ DI UN'ISOLA

Plantinga Alvin, *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, MacMillan, London 1968.

Picardi E. *La Chimica dei Concetti. Linguaggio, logica, psicologia 1878 -1927*, Il Mulino, Bologna 1994.

Quine W.V.O., *On What there is*, in Id., *From a Logical Point of View*, Harper and Row, New York 1963, pp. 1-19.

Russell Bertrand, *On Denoting*, «Mind», 14, pp. 479-493.

Stone Jim, *Anselm's Proof*, «Philosophical Studies», 57, (1989), 1, pp. 79-94.

Timossi Roberto Giovanni, *Prove Logiche dell'Esistenza di Dio Da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia Critica degli argomenti ontologici*. Marietti, Genova 2005.

Uckelman Sara L., *The Reception of Saint Anselm Logic in the 20th and 21st Centuries*, in G. Gasper - I. Logan (eds), *Proceedings of the Saint Anselm of Canterbury And His Legacy Conference*, 2010.

Van Inwagen Peter, *Ontological Arguments*, «Nous», 11 (1977), 4, pp. 375-395.

Viger Christopher, *St. Anselm's Ontological Argument Succumbs to Russell's Paradox*, «International Journal for Philosophy of Religion», 52 (2002), 3, pp. 123-128.

Wittgenstein L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Kegan Paul, London 1922.

LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX CHEZ ANSELME

PAUL GILBERT SJ

1. *Le dialogue interreligieux: une longue histoire*

Le dialogue interreligieux est aujourd'hui à la mode, mais s'est appauvri récemment sans doute pour des raisons dont nous dirons de suite quelques éléments, tandis que la réflexion qui l'a renouvelé lors du concile de Vatican II a été extrêmement sérieuse et profonde. Les documents intitulés *Unitatis Redintegratio* (sur le dialogue de l'Église catholique avec les Églises et Confessions chrétiennes non catholiques) et *Nostra aetate* (sur le dialogue avec les religions non chrétiennes) ont marqué l'histoire récente de l'Église et souligné son enracinement dans un projet divin qui va bien au-delà des clivages sociopolitiques; ils ont suscité aussi un nouveau style de rapports entre les religions et le catholicisme. Ce nouveau style s'est manifesté par des gestes hautement significatifs, qui ont illustré l'excellence des vues de Vatican II et l'espérance qui en est née. Pensons à la rencontre du Patriarche de Constantinople et de Paul vi en 1964, en plein concile, à l'humble accueil de l'évêque Ramsey par le même Paul vi en 1966; pensons à la prière d'Assise en 1986, aux efforts déployés par Sant'Egidio, à tant d'autres initiatives nées par exemple dans les campus universitaires allemands ou américains, ou encore au groupe des Dombes qui se réunissait déjà avant le concile et qui publia des documents œcuméniques à partir de 1972.

La réflexion de Vatican II a été préparée durant la première moitié du XX^e siècle par des initiatives souvent difficiles et incomprises mais combien fructueuses. Le cardinal de Malines et Bruxelles, Désiré Mercier, avait soutenu une initiative œcuménique de Lord Halifax, anglican, et permis aux catholiques d'y adhérer en organisant, peu

après 1920, ce qu'on a appelé les conversations de Malines: les catholiques et les anglicans y ont donné une vigueur nouvelle à leur dialogue en se mettant au point de vue de la dogmatique (primauté pontificale, l'eucharistie). Des théologiens tels que dom Lambert Beaudouin, fondateur en 1925 du monastère bénédictin de Chevetogne en Wallonie (un monastère aux deux rites, oriental et latin), fit tout son possible pour que le dialogue œcuménique naisse et prenne vigueur à partir de la prière liturgique. En 1936, à Lyon, l'abbé Couturier lança l'idée d'une prière universelle pour l'unité des chrétiens, une prière qui s'est amplifiée jusqu'à devenir l'octave préparatoire à la fête de la conversion de s. Paul, en janvier de chaque année.

Le dialogue religieux s'est cependant compliqué singulièrement ces dernières années, depuis l'an 2000; les différentes religions semblent se raidir dans des identités dont les principes donnés en forme de dogmes sont sans doute sous la pression de réalités sociologiques, pour ne pas dire ethniques, ou en dépendance de codes culturels et culturels particuliers plus ou moins figés et désuets. La visibilité de l'Islam en Occident, ses signes peu compréhensibles et apparemment oppressifs, ainsi que la mémoire d'une histoire faite de guerres et de massacres mutuels, n'aident pas à saisir la réalité des religions à leur source plus radicale, dans la prière où Dieu bénit et donne avec surabondance de vivre, avant toute formulation identitaire et dogmatique. Le dialogue religieux s'est développé durant le XX^e siècle principalement dans des contextes de prière; les politiques contemporaines de revendication d'identité épuisent cette rigueur et détruisent la droiture de la vie spirituelle. L'agnosticisme ambiant de l'Occident 'liquide', selon l'expression de Zygmunt Baumann, empêche (ou interdit) toute lecture adéquate des phénomènes religieux; sa prétention à déconstruire les religions impose aux consciences communes de comprendre la vie des croyants et leur pratique de prière d'une manière empirique, positiviste même, comme s'il n'y avait là que des codes sociaux ou

des manifestations de distorsions psychologiques que la raison en recherche de raisons finira par vaincre en démontant leur absurdité et ce qui est hélas aussi parfois leur indignité.

Le dialogue interreligieux est cependant classique; le christianisme des premiers siècles ne l'a pas ignoré; à cette époque, la perspective était cependant polémique et argumentative plutôt que spirituelle. Les circonstances historiques avaient imposé cette manière de faire. Les lettres de Paul et les Évangiles, celui de Jean surtout, mettent en évidence combien les chrétiens eurent à lutter contre certains courants judaïques pour que soit reconnue leur qualité religieuse – il faudrait toutefois savoir dans quelle mesure, ou démesure, ces polémiques étaient provoquées par des conditions historiques d'ordre sociologique plutôt que réellement religieux, comme des conséquences à subir par une foi particulière qui a des prétentions universelles et qui rencontre des volontés politiques qui ne laissent pas d'espace pour les libertés alternatives. L'apologie du christianisme écrite par Justin vers 150 à l'empereur et à sa cour est un texte déjà moins polémique que ceux du siècle précédent: il visait à la reconnaissance de la dignité du christianisme au sein de l'empire par des arguments rationnels en bonne et due forme. Le dialogue de Justin avec le juif Tryphon eut une hérédité prestigieuse, par exemple chez Abélard qui composa en 1142, peu après la mort d'Anselme, un dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien, un modèle du genre qui trouvera son apogée dans la pièce de Lessing, *Nathan le Sage*, en 1779.

La prière ne semble cependant pas inspirer ces textes, pas plus d'ailleurs que la *Somme contre les Gentils* que Thomas d'Aquin composa autour de 1260¹: il s'agissait plutôt à chaque fois d'argumenter, de prouver des vérités intellectuelles. Le dialogue religieux contemporain, du moins celui qui rayonna autour de Vatican ii, est d'une autre

¹ On verra la fin du chap. 6 du livre I, très méprisant pour l'Islam. Même si saint Thomas écrivit sa *Somme contre les Gentils* pour répondre à des désirs missionnaires et aux impulsions données par Raymundo de Peñaforte aux frères prêcheurs, sa compétence en Islam était très réduite.

facture, plus intérieure, plus issu d'une attitude de prière. C'est cette facture spirituelle que l'on trouve chez Anselme, comme le montrera mon exposé. Je rappellerai d'abord quelques éléments qui ont trait à la multiplicité des monothéismes en Europe au temps d'Anselme et indiquerai ensuite les textes où ces éléments ont trouvé sans doute un écho. La manière de procéder du docteur magnifique, lorsqu'il s'attache aux questions dogmatiques des énoncés de la foi, est celle d'un moine, attentif à la vérité de la vie spirituelle et de la prière. Je voudrais souligner la convergence qu'il y a entre l'acte de la prière et les données proprement linguistiques qu'étudie le logicien, celles qu'Anselme préférerait entre toutes, et surtout l'insistance de notre auteur sur la différence entre la signification d'un mot et son sens, ce que la linguistique contemporaine appellerait la différence entre la signification et la dénotation. Cette différence, qui rayonne dans le nom que le *Proslogion* donnait à Dieu: *Id quo maius cogitari nequit*, tient sa clarté d'une évidence intellectuelle qu'accompagne un élan spirituel qui porte l'âme plus haut qu'elle-même, ce que le moine comprend comme un désir d'aller à Dieu, un désir qui constitue la prière en son essence originale. La logique ou la réflexion sur le langage, sur la différence entre la «signification» et le "sens", vient conforter en raison la spiritualité du croyant. Nous aurons cependant à voir si cela suffit pour établir une décision dogmatique chrétienne partageable entre les religions, ce qui semblerait être l'opinion du docteur magnifique.

2. *Quelques préoccupations anselmiennes*

2.1. Anselme en son temps

Il n'y a pas, chez Anselme, d'œuvres directement destinées à des lecteurs autres que chrétiens, catholiques occidentaux. Son temps était cependant riche de rencontres interreligieuses, mais aussi de tensions et d'incompréhensions mutuelles. Le schisme d'Orient était récent

(1054), du moins la venue au grand jour d'oppositions religieuses qui masquaient vraisemblablement des volontés de puissance politique. La question du *filioque* n'avait pas, en effet, préoccupé auparavant Michel Cérulaire; celui-ci l'a découverte à la dernière minute pour donner une raison dogmatique et une nouvelle respectabilité à sa politique de splendeur impériale. Il faut dire que le légat du pape, Humbert, n'avait pas été fort subtil dans ses tractations avec le pouvoir byzantin, supérieurement raffiné. Le schisme d'Orient avait emporté avec lui les diocèses qui étaient sur le trajet qui allait de Venise vers l'Orient, une route commerciale très importante; le sud de l'Italie, les Pouilles surtout, Bari, a été touché par ce schisme.

En Sicile, relativement loin de la zone d'influence des orientaux, la situation n'était pas plus simple. La présence musulmane y était relativement importante. Les Normands, ces envahisseurs de toute l'Europe au passage du premier au second millénaire, s'efforçaient de s'y imposer. Il s'installèrent à Reggio Calabria en 1060. Palerme devint normande en 1072; cette année-là, Anselme enseignait son *Monologion* au Bec, en territoire déjà normand (la Normandie actuelle). Les Normands ayant une certaine affinité avec les chrétiens, le pape les prit pour défenseurs du christianisme contre les musulmans qui s'étaient déjà implantés en Sicile depuis quelque temps; en 1098, Roger, prince normand des Pouilles, de Calabre et de Sicile, est nommé légat du pape Urbain ii (le destinataire du *Prooemium* du *Cur Deus homo*); il reçut jusqu'au pouvoir de nommer lui-même les évêques de sa circonscription territoriale, une sorte de contradiction de ce que seront les principes de la prochaine réforme grégorienne.

Au nord de l'Italie, les tensions sont aussi vives. Le pape avait signé une sorte d'accord avec l'empereur allemand: celui-ci avait à se soumettre aux ordres de Rome; on connaît l'histoire de Grégoire VII qui excommunia Henry IV parce que celui-ci avait refusé d'obéir; Henry vint plus tard, en 1077, à Canossa pour y montrer son repentir ... ce qui n'empêcha pas de devoir l'excommunier de nouveau en 1080, ni de le voir marcher sur Rome qu'il mit à sac en 1084 en en-

voyant le saint pape en exil à Salernes. Urbain II, élu pape en 1088, reprit Rome en 1089; il privilégia par la suite les relations de la papauté avec la France, un pays qui semblait plus stable et consentant que l'Allemagne. Il répandit aussi l'idée d'une croisade à Jérusalem en 1095 (Anselme était évêque de Cantorbéry depuis 2 ans).

La vie de l'Église en Angleterre illustre à l'époque les difficultés à mettre en œuvre la réforme grégorienne, laquelle visait à libérer le plus possible l'Église du pouvoir des États et des princes. Cette réforme devait par ailleurs se réaliser dans une Angleterre dont la structure politique était toute neuve. La bataille d'Hastings en 1066 (Anselme venait à peine de recevoir au Bec la responsabilité du prieur) constituait un événement de première importance: Guillaume le conquérant (encore un Normand!) y remporta la victoire sur le roi d'Angleterre, Harold; commença ainsi l'histoire normande de l'Angleterre, toute marquée par une volonté de puissance centralisatrice, comme il se doit lorsqu'un pouvoir nouveau se met en place.

Tous ces événements croisèrent l'existence d'Anselme à un moment ou l'autre. Certes, le docteur magnifique ne se préoccupait pas directement du dialogue interreligieux, ni même de la politique des États; ses travaux étaient ceux d'un analyste logique de thèses rationnelles, d'un intellectuel qui s'attache à des pensées plutôt qu'à des attitudes, encore que les pensées soient pour lui des expressions de la liberté et de nos affections essentielles. C'est ainsi qu'il s'arrêta à l'étude de textes de chrétiens qui semblaient s'éloigner de la compréhension des mystères divins telle qu'ils étaient proposés traditionnellement par l'Église d'Occident, par exemple des textes de Roscelin; il écrivit à ce propos, entre 1092 et 1094, plusieurs versions successives d'une *Epistola de incarnatione Verbi*. Quant aux thèses des évêques passés sous l'obédience de Byzance, Anselme les considéra dans un petit traité intitulé *De processione de Spiritus Sancti*, un discours tenu en 1098 mais dont la rédaction fut terminée seulement en 1102. Les monothéismes non chrétiens sont également rencontrés; Anselme les a sans doute connus, comme nous le verrons en examinant son *Cur*

Deus homo, un traité terminé près de Naples en 1098. Notons, sans nous y arrêter, que tous ces textes (nous les aborderons dans leur ordre chronologique) répondaient à des “commandes”, à des questions qui furent posés à Anselme; le docteur magnifique ne les a pas composés à partir d’une inquiétude personnelle, mais dès qu’il eût à s’y atteler, il y engagea à fond ses dons intellectuels et spirituels exceptionnels.

2.2. *Epistola de incarnatione Verbi*. Une question interne à l’Église d’Occident

Le *Cur Deus homo*, un traité de christologie sotériologique, se situe dans la droite ligne des recherches d’Anselme. Ce texte est précédé des versions de l’*Epistola de incarnatione Verbi*, où sont discutées des affirmations attribuées en 1090 à Roscelin par un certain Jean du Bec, qui demandait à Anselme que penser de ces propositions qui semblaient tout à fait hétérodoxes; deux après une première réponse, perdue, à Jean du Bec, le docteur magnifique affina sa pensée en envoyant à Foulques, évêque de Beauvais, une dizaine de nos pages; il reprit de nouveau son texte en 1094 pour lui donner une forme définitive². La discussion des propositions de Roscelin par Anselme doit être situées de manière juste. Anselme s’attaque à des propositions aux formulations malheureuses sans mettre en question la personne de Roscelin, mais en mettant celui-ci en garde, qui finit par s’enfermer toutefois dans ses formules équivoques. Le problème pour Anselme n’est pas de foi, mais d’énoncés de foi. Par ailleurs, qui pourrait vraiment, même aujourd’hui, ne pas entendre spontanément dans les mots “Père” et “Fils”, et aussi dans le mot “Esprit” utilisé habituellement en théologie trinitaire, des “personnes” au sens d’individus, ou de ces “choses” (*res*) qu’on appelle “personnes”? En sémantique ou en logique ontologique, on posera la question de savoir si on peut établir, et

² Sur l’histoire compliquée de cette *Epistola*, on verra les explications d’Alain Galonnier dans *L’œuvre de s. Anselme de Cantorbéry*, t. 3, *L’incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, Cerf, Paris 1988, pp. 192-193.

comment, un lien entre ce qu'indiquent les deux mots "substance" et "chose". Si "Dieu" est "substance", est-il une "chose", c'est-à-dire un existant "un" à la manière d'une "chose" qui est "une"? Si c'est le cas, les trois "personnes" divines ne se distinguent plus comme des "choses" existant en leur unité propre, mais elles forment toutes trois une unique substance ou *res*; tout ce qui peut caractériser essentiellement l'une caractérisera aussi les autres. Par exemple, si l'on dit que le Fils-Dieu s'est incarné, il faut dire que le Père-Dieu s'est également incarné. Ce qui est une affirmation proprement hétérodoxe. Rien ne permet toutefois d'affirmer que Roscelin mit au cœur de son Credo l'affirmation selon laquelle le Père se serait incarné. Le problème anselmien ne concerne sans doute pas d'abord la foi de Roscelin, mais son expression langagière. L'intention d'Anselme est de corriger le langage, d'en élaborer une entente précise, à la lumière de la foi, comme si la foi allait libérer le langage de certaines limites.

Anselme était à l'époque abbé du Bec, et son ancien maître Lanfranc exerçait le ministère épiscopal à Cantorbéry. L'*Epistola* traitait d'un problème d'hétérodoxie et trouvait une solution à l'intérieur de l'analogie de la foi en sorte que les catégories de 'substance' et de 'chose' puissent être saisies de manière originale et souple, sans être réduites à l'expérience des 'choses' d'ordre simplement physique. Une problématique semblablement linguistique, qui vise à élever l'intention langagière au-delà de perspectives seulement positivistes, reviendra quelques années plus tard, quand Anselme eût à discuter du *filioque* avec les évêques qui avaient fait obédience à Byzance; nous reviendrons plus loin sur ce texte. Retenons seulement que la solution de la question est intérieure à l'analogie que la foi rend possible, c'est-à-dire intérieure à la foi qui en arrive à révéler dans les catégories de la sémantique ou de la logique ontologique des aspects inaperçus autrement et pour le moins originaux.

2.3. *Cur Deus homo*. Une question entre monothéismes

Arrêtons-nous davantage au *Cur Deus homo*, où la question envisagée n'est pas d'abord de logique ou de catégories ontologiques, mais de compréhension rationnelle de la possibilité d'un événement, l'événement de l'incarnation du Verbe. On devra toutefois noter dès maintenant que la question de la possibilité de la réalisation ontologique de cet événement n'est pas posée en faisant abstraction de la légitimité de son énonciation dans un langage sensé. L'exigence du sens sera d'autant plus complexe que l'analogie de la foi, participée entre les chrétiens, ne pourra pas servir de guide ou de lumière pour avancer vers la solution. Les difficultés auxquelles Anselme doit s'affronter viennent en effet d'«infidèles», dont notre auteur ne précise pas l'identité. La *Praefatio* du *Cur Deus homo* dit simplement ceci: la première partie du traité «contient les objections des infidèles qui rejettent la foi chrétienne parce qu'ils s'imaginent qu'elle contredit à la raison, puis les réponses des fidèles» (42,9-11³). L'orientation de la réflexion est précisée plus loin, au début de la première partie: il s'agit de montrer le sérieux de la proposition chrétienne puisque «la question, les infidèles l'objectent en se riant de la simplicité chrétienne comme d'une sottise» (47,11-48,1). Quant au contenu de l'objection, il est exposé par Anselme de cette manière: «Par quelle raison, ou quelle nécessité Dieu s'est-il fait homme et, par sa mort, comme nous le croyons et confessons, a-t-il rendu la vie au monde, alors qu'il aurait pu le faire ou bien par une autre personne, soit angélique soit humaine, ou bien par sa seule volonté» (48,2-5). Cette objection, Anselme l'avait reçue sans doute, par oui-dire, des mondes juifs et musulmans.

Anselme n'était pas sans connaître quelque chose de la foi juive. Il utilise parfois à propos des juifs des expressions qui sont devenues aujourd'hui trop dures, insupportables à nos oreilles; il utilise par

³ Les textes d'Anselme sont cités dans les traductions proposées dans *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, 6 vols, Cerf, Paris 1986 sq. (nos chiffres renvoient d'abord à la page, puis à la ligne).

exemple dans la Lettre 380 le terme *perfidia*, encore que ce terme signifiait à son époque, simplement et en pure étymologie, la “non foi”⁴. Anselme sait dire aussi, et plus calmement, que la “*fides nostra propinquior est Deo quam Iudica*”, reconnaissant ainsi que le judaïsme est une foi relativement proche de Dieu et que le christianisme n’est que “plus proche” de Lui, ce qui signifie aussi que le christianisme n’est pas à concevoir nécessairement comme s’il habitait dans le voisinage immédiat de la divinité. Habituellement, l’amabilité d’Anselme guide ses jugements, les adoucit et les rend plus vrais. On trouverait un exemple de cette amabilité intellectuelle dans l’*Epistola de sacrificio azimi et fermentati*, où Anselme “fait preuve d’une tolérance remarquable à l’égard de la thèse qu’il combat”⁵; la thèse qu’il combat avait été mise en forme par Théophylacte, le théologien byzantin le plus important lors des premières décennies du schisme d’Orient. Le *Cur Deus homo* insiste pour sa part sur l’impossibilité de déclarer en vérité que les juifs sont théicides: “Mettre Dieu à mort, en effet, aucun homme ne pourrait le vouloir, sciemment du moins, et c’est pourquoi ceux qui, par ignorance, l’ont mis à mort, ne se sont pas enfoncés dans ce péché infini, auquel nul autre péché ne se peut comparer” (115,16-18). Durant les XII^e et XIII^e siècles, des auteurs ont interprété le verset que cite le *Proslogion* au chap. 3 (“L’insensé a dit dans son cœur: Dieu n’est pas” Ps 14[13]:1) comme si le terme “insensé” dénommait les juifs, ce que cependant Anselme ne fit jamais. À son époque pourtant, l’Europe connût ses premiers prodromes, particulièrement dans la vallée du Rhin ainsi qu’à Rouen, pas

⁴ Voir *Archivum Latinitatis Medii Aevi, Lexicon imperfectum*, Bruxelles 1951, pp. 497-498; H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture*, II/1, Aubier (*Théologie*), Paris 1961, pp. 153-181. On pourrait se demander cependant si le glissement du sens de la “non foi” à celui de la “perfidie” a résulté d’un pur hasard. Les développements que nous proposons ici sur la connaissance du judaïsme de la part d’Anselme viennent de G. Dahan, *S. Anselme, les juifs, le judaïsme*, dans *Les mutations socio-culturelles au tournant des x^e-xii^e siècles. Études anselmiennes*, C.N.R.S. (*Colloques internationaux*), Paris 1984, pp. 521-534.

⁵ G. Dahan, *S. Anselme, les juifs, le judaïsme*, p. 522.

loin du Bec. Anselme donne donc un témoignage à un antisémitisme rampant, auquel cependant il ne participe pas.

Selon G. Van der Plaas⁶, le *Cur Deus homo* tiendrait à son horizon des objections venues spécifiquement du monde juif. On se rappelle qu'Anselme était évêque de Cantorbéry à l'époque de la composition de ce traité. Or, au même moment, Gilbert Crispin, évêque à Westminster, commençait une discussion avec un juif de Londres⁷. Crispin avait le souci de bien distinguer les traditions interprétatives. Il connaissait les objections fondamentales que les juifs faisaient au dogme de l'incarnation du Fils⁸. Ces objections n'étaient pas particulièrement subtiles; un certain Josef Qimhi écrivit par exemple ceci: "Comment croirai-je que le Dieu grand, caché et voilé se soit établi sans nécessité dans le ventre d'une femme, dans des entrailles impures et immondes, que le Dieu vivant soit enfanté par une femme, enfant sans intelligence et sans discernement?"⁹. Les répliques chrétiennes devinrent alors cinglantes, injurieuses, surtout de la part de Gilbert de Nogent. Gilbert Dahan note toutefois que plus un commentaire s'abandonne à la polémique, plus il s'éloigne de la pensée d'Anselme¹⁰.

L'Europe populaire et "chrétienne" n'était généralement pas formée intellectuellement à la fin du XI^e siècle. Le monde juif de l'Europe septentrionale avait, quant à lui, une *forma mentis* globalement plus mystique que dogmatique. Les risques de dérive violente en déclarations et en actes, sans le recul que permet la pensée rigoureuse et

⁶ G. Van der Plaas, *Des hl. Anselm CDH auf dem Boden der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters*, dans «Divus Thomas», 7 (1929), pp. 446-462; 8 (1930), pp. 18-32, thèse reprise par R. Roques, *Introduction à Anselme de Cantorbéry, Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Cerf (*Sources chrétiennes*, 91), Paris 1963, pp. 70-71.

⁷ Voir R.W. Southern, *Saint Anselm. A portrait in a landscape*, Cambridge University Press, Cambridge (U.K.) 1991, pp. 198-202.

⁸ *Ibi*, p. 202.

⁹ J. Qimhi, *Livre de l'alliance*, dans un dialogue juif-chrétien de la première moitié du XII^e siècle.

¹⁰ Voir R.W. Southern, *Saint Anselm*, p. 531.

patiente, étaient élevés. La prudence philosophique était faiblement développée. Une mise au point devenait urgente. Il fallait soigner la formation des intelligences. Dans le monde juif par exemple, peu de temps après Anselme, Rachi de Troyes tenta de libérer l'exégèse juive des métaphores fantaisistes qu'elle imposait à l'Écriture "malgré de fréquents recours à la grammaire"¹¹. La connaissance du judaïsme par Anselme restait cependant sommaire. Le *Cur deus homo* suppose par exemple que l'idée du péché originel répandu dans toute la race humaine était acceptée par toutes les assemblées juives, ce qui n'était pas le cas. L'accentuation sur le péché originel ne reflète pas un concept fondamental et accepté par tous les juifs.

L'islam se devine aussi sans doute à l'horizon du *Cur Deus homo*. Anselme en aurait connu des brèves en s'approchant du sud de l'Italie lors de son premier exil d'Angleterre – c'est de fait à cette époque qu'il mit fin à son ouvrage¹². Le fait des guerres des normands contre les musulmans de Sicile manifeste la réalité de rencontres entre chrétiens et musulmans; les guerres résultent en effet vraisemblablement de contacts qui ont mal tourné; elle montrent la difficulté de ces rencontres. L'islam dispose par ailleurs d'une axiomatique assez proche de celle des chrétiens: comme elle, il soutient l'unicité de Dieu, la création, la prophétie, la chute de la nature humaine, la destination de l'homme à la béatitude. En fin de parcours, Boson, l'interlocuteur d'Anselme, signale que la démonstration du livre est bien faite, "même en écartant le peu que nous avons supposé (connu) dans nos Livres, par exemple ce que tu as touché au sujet des trois personnes de Dieu et d'Adam" (133,6-8); "or ce sont là précisément des dogmes étrangers à l'islam"¹³.

Comment donner une réponse aux "infidèles"? Anselme tient l'opinion que leur question ou incroyance semble exiger une réponse

¹¹ *Ibi*, p. 524.

¹² Voir Eadmer, *The Life of St Anselm*, ed. by R.W. Southern, Clarendon Press (*Oxford Medieval Texts*), Oxford 1972, t.2, c. 30., pp. 107-108.

¹³ R. Roques, *Introduction*, p. 73.

qui soit rationnelle, comme si une argumentation de la raison pouvait se substituer à leur manque de foi – c’est là une tactique classique, comme nous l’avons signalé déjà. Mais un chrétien, selon notre auteur, cherche en outre à expliciter les données de la foi par le travail de la raison “parce que nous croyons” (50,16): le chrétien devrait donc aller de la foi vers l’intelligence, plutôt que de l’intelligence vers la foi. Et pourtant, cette différence de points de vue, celui de la raison au secours d’un manque de foi et celui de la foi qui rayonne en raison, ne fait pas que ce qui est visé soit différent: “Une et identique est pourtant (la chose) que nous cherchons” (50,19-20). Selon cette dernière citation, les raisons de croire à donner aux infidèles sont tout autant intérieures à la foi des croyants; elles leur offrent de quoi partager, de l’intérieur de leur foi, une recherche que l’incroyant peut entreprendre, lui, de l’extérieur. D’une certaine façon, la situation de l’incroyant n’est pas différente de celle du croyant; aucun d’eux ne «voit» vraiment les mystères du salut. La lettre aux *Hébreux* 11:1 le dit explicitement: la foi ne voit pas. Dans la *Commendatio* qu’il joint à son *Cur Deus homo* lors de son envoi au pape Urbain ii, Anselme dit que l’intellect (et sa recherche) se situe «*inter fidem et speciem*», “entre la foi et la vision” (40,10). Le travail à faire avec les incroyants n’est-il pas de les conduire à la “vision”, à ce moment où nous disons: “Ah, maintenant, je comprends, je vois clairement ce que tu veux dire”? La recherche du croyant est-elle tout fait différente?

Les critiques des infidèles viennent de leurs foies respectives. Anselme entreprend donc de dégager des éléments d’une foi commune à tous, une foi minimum, afin d’en partir pour amener à la reconnaissance de la rationalité de la proposition soutenue par les chrétiens. Ces éléments communs sont exposés au chap. 10 de la première partie du *Cur Deus homo*. Les voici: l’homme a été créé en vue de sa béatitude; il ne peut cependant pas posséder cette béatitude durant cette vie, car personne n’est sans péché; tout homme a donc besoin de la rémission de ses péchés pour atteindre ce pour quoi il a été créé. Selon Karl

Barth¹⁴, Anselme procéderait ainsi d'une manière axiomatique. Il considérerait en effet un ensemble d'axiomes donnés préalablement et supposés acceptés par tous sans discussion, et déduirait de là des conclusions dont la validité découlerait avec nécessité de la seule cohérence commune de tous les axiomes reçus unanimement. Prenons par exemple les articles A, B, C et D du Credo; retirons-en l'affirmation D sur l'incarnation du Fils; cette affirmation D serait en fait déductible du système que, par hypothèse, les autres affirmations du Credo doivent former ensemble. Accepter que soient raisonnables ces autres affirmations A, B et C amène à accepter en raison la D que l'on avait mise entre parenthèses, l'article du Credo sur l'incarnation du Fils de Dieu. Si A, B et C sont cohérents entre eux à condition d'y joindre D, D appartient à leur système.

Selon Barth, le *Cur Deus homo* adopte comme système axiomatique le Credo. On pourrait toutefois ne pas le suivre dans cette opinion, car les axiomes de départ, dont nous avons déjà donné la liste du chap. 10 de la première partie du traité, ne proviennent pas vraiment du Credo, mais plutôt des réflexions qu'Anselme avait déjà développées dans ses ouvrages antérieurs. Le *Monologion* avait envisagé en effet la question de la création, le *Proslogion* celle de la béatitude, le *De libero arbitrio* et le *De casu diaboli* celle du péché. Sur la base de cette axiomatique rationnellement acceptable, et de fait partagée par les "infidèles", Anselme va pouvoir commencer ses démonstrations. Il propose cependant un nouveau principe que les "infidèles" n'avaient pas énoncé, et qui semble même retourner leurs affirmations: "Mais, précisément, puisque Dieu pouvait sauver l'homme autrement, quelle raison y a-t-il pour qu'en vue de montrer sa dilection, il fasse et supporte ce que vous dites?" (55,2-4). Dieu aurait donc pu réaliser son projet de salut à moindre frais que par la Croix du Fils. Mais, pense Anselme, c'est précisément parce qu'une mesure 'moindre' ne con-

¹⁴ K. Barth, *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry. Fides quaerens intellectum*, trad. de J. Carrère, Delachaux & Nestlé, Neuchâtel 1958.

vient pas à Dieu qui est *maius* qu'il est possible d'envisager une solution qui soit parfaitement cohérente avec l'article du Credo sur l'incarnation du Verbe, à condition toutefois d'éclairer par ce *maius* ce que nous pouvons comprendre de l'amour de Dieu. Le principe utilisé ici, le *maius*, est développé dans le *Proslogion*; il naît cependant dans le *Monologion* qui, au chap. 15 (29,19), affirme en une sorte de principe incontournable qu'il serait insensé de refuser à Dieu d'être tout ce qu'il est meilleur d'être que de ne pas être. Si Dieu est amour, le principe le plus haut est donc l'amour le plus grand, qui dépasse tout ce que nous pouvons imaginer. Le principe qu'ajoute Anselme à la dogmatique commune aux monothéismes méditerranéens est celui d'un amour "plus grand", un principe que n'énonce aucune foi explicitée en "articles" de credo.

2.4. *De processione Spiritus Sancti*. Une question entre les Églises d'Occident et d'Orient

Anselme, évêque de Cantorbéry depuis 1093, termina son *Cur Deus homo* près de Capoue; c'était à l'occasion de son premier exil hors d'Angleterre (de 1097 à 1100); il s'était rendu alors en divers lieux, au Bec et dans d'autres monastères, puis auprès d'Urbain ii (pape de 1087 à 1098), avec qui il discuta certainement des humiliations qu'il subît en Angleterre à cause de son engagement fidèle à Rome dans la querelle des investitures. Urbain ii était très soucieux de l'unité de l'Église, récemment déchirée par le schisme d'Orient. Alexis de Constantinople, qui partageait vraisemblablement le même souci, proposa un concile œcuménique, qu'il désirait voir se réunir à Constantinople; le pape accepta l'idée, mais pas à Byzance, une ville qui serait trop sous le pouvoir d'Alexis; il proposa donc une ville neutre, entre les deux capitales de la chrétienté, dans le sud de l'Italie, à Bari où était enterré saint Nicolas, un saint honoré autant par les Orientaux que les Occidentaux. Bari faisait partie de l'empire d'Orient jusqu'en 1071; la ville avait été gérée ensuite par les Normands. En 1090, Théophylacte,

nous l'avons déjà signalé, publia un traité contre les usages liturgiques latins, particulièrement contre le *filioque*. L'auteur byzantin, tout reconnaissant que le terme *filioque* a une consistance linguistique, lui dénie toutefois une signification théologique correcte car, à son estime, on y confondrait les catégories de "procession", d'"effusion" et de 'communication'. L'argument fut étudié lors du concile de Bari, réuni en 1098. Urbain ii avait demandé à Anselme, exilé auprès de lui, de l'accompagner. Le pape essaya d'abord de convaincre les pères conciliaires de l'excellence de la formule latine en faisant un discours qui s'inspirait de l'*Epistola de incarnatione Verbi*, mais son discours alambiqué essuya un échec total. Il invita donc Anselme à prendre lui-même la parole et à répondre aux critiques de Théophylacte en introduisant des arguments tirés de l'Écriture parce que leur absence de l'*Epistola* en avait certainement déforcé la crédibilité. Anselme se mit donc à la tâche, lut son discours, mais sans davantage de succès. Des évêques occidentaux (dont Hildebert de Lavardin, évêque du Mans) avaient cependant été séduits par son argumentation; ils lui demandèrent donc par la suite de reprendre son texte et de le porter à la perfection d'une possible publication. Anselme publia la version définitive de son texte bien plus tard, en 1102, peu après le retour de son premier exil.

De même que dans le *Cur Deus homo*, Anselme chercha d'abord des éléments d'une axiomatique commune entre les contendants, un terrain d'entente avec ceux qui critiquaient les positions romaines. Il mit cependant aussi en évidence les points de discorde, tout d'abord celui-ci: "Les grecs nient que l'Esprit-Saint procède du Fils; nous, les latins, nous le confessons"; en outre, les Grecs ne reçoivent pas les docteurs latins. Les points de concorde ne manquaient cependant pas: une vénération commune des Évangiles, une même foi qu'exprime une même théologie trinitaire en tous les points autres que ceux qui étaient l'objet du litige. Anselme notait toutefois que les grecs "croient" seulement ce dont les latins ont la "certitude". Mais, au jugement de notre auteur, cette dernière différence pourrait être surmontée en accompagnant les Grecs de la foi au savoir. L'hypothèse ansel-

mienne de travail semble en effet être celle-ci: conduire les grecs à accepter ce qu'ils refusaient en reprenant ce qu'ils confessaient sans ambiguïté avec les latins et en appliquant ensuite à ce trésor commun les moyens les plus sûrs de la raison pour en tirer toutes les conséquences.

La foi trinitaire est commune entre les latins et les grecs sur de nombreux points essentiels. Dieu est en effet, pour tous les Occidentaux et Orientaux (177,18 ss.), un seul et parfait, sans aucune partie qui pourrait en être séparée; la théologie trinitaire désigne toujours Dieu en son unité, chaque fois tout entier et en lui-même, bien que les noms de Père, de Fils et d'Esprit ne signifie pas le "même" (*idem*). Anselme met ici en œuvre une manière de discussion complexe, purement linguistique, qu'il tint déjà dans son *De grammatico*, l'une de ses premières œuvres: il faut distinguer dans un terme, disait-il, entre la 'dénotation' et la 'signification'; la *denotatio* va à la chose même, en sa singularité (Anselme la disait pour cela *appellatio*; nous pourrions parler nous aussi, avec la linguistique contemporaine, de "dénotation"); la *significatio* appartient par contre au champ de la formalité ou de la pure intelligibilité, à ce qui fait que quand nous entendons un terme nous saisissons ce qu'il signifie, même si cette signification est insensée (Aristote illustre ce propos par le syntagme "bouc-cerf"¹⁵). Le *De processione* intègre la question théologique à l'analyse linguistique, où l'on montre comment la construction de nos termes est correcte, c'est-à-dire tout d'abord cohérente dans un système linguistique donné où ils ont une signification relative, et ensuite en dépendance ou dans les limites de la réalité visée en suscitant l'attention de l'intellect qui en dénote le "sens". D'où l'exigence d'une attitude fondamentale qui devrait être de tous les chrétiens, orientaux autant qu'occidentaux: une même foi est participée de manière unie par tous, et cette unité est susceptible de se faire entendre correctement, ou avec rectitude, grâce à des formules dont les significations peuvent être différentes. Le travail de la raison ainsi situé est capable d'éclairer la foi, de lui donner

¹⁵ Voir Aristote, *Premiers analytiques*, I, chap. 37; *De l'interprétation*, chap. 1.

un espace nouveau pour une discussion moins polémique et plus réconciliatrice. Anselme invite en effet les grecs à reconnaître que le mode latin du credo est intérieur à leur propre foi.

3. *Axiomatique et «unum argumentum»*

L'axiomatique mise au point par Anselme n'est pas seulement logique; par ailleurs, la nécessité de tenir l'axiomatique pour un phénomène de cohérence ne dépend pas de l'axiomatique; c'est parce que l'intellect ne peut pas ne pas se vouloir cohérent qu'une axiomatique est possible et désirable. Le *Cur Deus homo* prend ainsi son départ dans une composition de propositions que l'on considère comme un système, comme un ensemble que tous les interlocuteurs religieux déclarent cohérent. Le *De processione* ne fonctionne pas autrement, mais à l'intérieur de la foi chrétienne, c'est-à-dire dans un espace plus restreint que celui des monothéismes méditerranéens. L'axiomatique, quelle qu'elle soit, donne lieu de toute manière à des argumentations logiques. Mais nous devons tenir compte de la distinction qu'Anselme signale dans son *De grammatico* entre deux niveaux de logique, ou entre deux logiques, l'une des mots ou de la signification, et l'autre du sens ou de la dénotation, de l'appellation. L'axiomatique fonctionne à l'intérieur de la logique des significations, mais elle ne peut prétendre déployer convenablement la logique de l'*appellatio* ou de la dénotation, la logique propre, et métalinguistique, de ce qui subsiste en sa singularité et unité propre.

Le lieu le plus évident de l'élaboration de la «dénotation», nous le trouvons dans le *Proslogion*. Ce texte ne se développe pas dans le cadre de propositions données *a priori* et susceptibles de former un système, mais dans le contexte d'une intentionnalité à prétention dénotative. On peut remarquer que les chap. 2 à 4 du *Proslogion* font chacun appel à une activité cognitive spécifique, successivement à l'*intelligere*, au *cogitare* et au *dicere*, c'est-à-dire à l'intellection intuit-

tive, à la cogitation argumentative et à l'expression verbale. Il y a là une progression qui conduit vers un énoncé où nous exprimons et confirmons l'excellence de la dénomination intuitive de Dieu en tant que *id quod maius cogitari nequit*. Cette progression n'est cependant pas automatique; elle ne prendra jamais son départ si elle n'est pas issue et enracinée dans une attitude spirituelle fondamentale d'attente et d'écoute, une attitude dont le chap. 1 du *Proslogion* montre la puissance en même temps que la fragilité en citant le verset 8 du Psaume 27(26): "Je cherche ton visage, Seigneur; ton visage, Seigneur, je le cherche". L'attitude dont il s'agit ici est celle de la prière, ou plus précisément d'un cœur religieux et désireux de l'amitié du Seigneur. Or cette prière n'est pas exclusivement catholique; biblique, elle naît d'un sentiment commun à toutes les religions qui prient en ayant le sens de la "personnalité" divine; elle est traitée toutefois par Anselme d'une manière strictement anselmienne.

C'est après s'être mis dans la disposition de prière et avoir déployé la progression des différents niveaux de la connaissance de Dieu, après le *Proslogion*, que l'auteur peut entreprendre l'élaboration des principes axiomatiques que nous avons reconnus au seuil de ses *Cur Deus homo* et *De processione*. En travaillant ainsi, il ne risque pas de s'effondrer dans des discussions de significations, des discussions de mots qui perdent leur lien avec les exigences de la dénotation, un risque dans lequel Roscelin serait tombé, si nous comprenons bien les critiques que lui fit Anselme. Penser Dieu, souligne Anselme, c'est penser *maius*, *semper maior* dirait Przywara, sans jamais s'arrêter. Les premiers traits dignes de Dieu mis en lumière par le docteur magnifique dans le *Proslogion* sont ainsi la justice et la miséricorde de Dieu, des traits autant contradictoires que nécessaires l'un et l'autre, ensemble (et voilà pourquoi leur axiomatique ou cohérence est supérieure à chacun d'eux).

Le *Proslogion* n'est cependant pas le premier texte d'Anselme; le précède le *Monologion*: avant la prière du premier chapitre du *Proslogion*, le docteur magnifique développe une stricte spéculation. Le

Monologion, qui finit en considérant les vertus théologiques, semble aller ainsi de la pensée à la vie; le *Proslogion* commence, lui, dans la vie. Le rapport du *Monologion* au *Proslogion* est cependant plus complexe encore. Anselme déclare que son premier texte est composé de trop d'argumentations, alors que l'idéal serait de déployer la pensée grâce à un *unum argumentum*¹⁶. En fait, le *Monologion*, qui reprend des notes de cours en leur donnant la forme nouvelle d'une méditation plutôt que celle de l'exposé oral didactique, énumère une série d'argumentations qui s'engendrent les unes les autres en approfondissant toutes un thème initial, celui du désir de la félicité. C'est à partir de ce désir que le *Monologion* va traiter de Dieu, de son existence et de son essence comme on dirait aujourd'hui dans un langage qui n'est pas anselmien, puis de la Trinité et de l'homme.

Mais cet engendrement de thèmes et d'argumentations paraît disparate parce qu'ils s'engendrent les uns des autres à partir du désir et parce que cet engendrement subit en quelque sorte sa mise en forme grâce à des séries de catégories ou d'opérateurs rationnels dont on ne voit pas bien l'unité intérieure au désir même. L'unité du *Monologion* semble ainsi hasardeuse, même si elle dépend de l'unité du désir de bonheur, car trop dépendante de concepts qui se présentent à l'esprit d'une façon qui n'est pas à la hauteur de ce pour quoi on fait appel à eux. Il suit d'ailleurs de cela que le chemin suivi par le *Monologion* n'est pas toujours très évident. Prenons par exemple les quatre premiers chapitres: les commentateurs ne réussissent pas à se mettre d'accord sur le nombre d'argumentations qui y seraient développées pour prouver que Dieu «existe». Sont-ils deux? ou trois? ou quatre? Impossible de faire l'unanimité sur la question. Le *Proslogion* veut simplifier tout cela en exposant un unique argument, un *unum argumentum*, sans plus se contenter d'une multitude d'argumentations plus

¹⁶ La distinction entre "argumentation" (un syllogisme par exemple) et "argument" (c'est-à-dire ce dont on traite, l'argument d'une thèse par exemple) vient de Boèce. Voir à ce propos P. Gilbert, *Unum Argumentum et Unum Necessarium*, dans M.M. Olivetti (a cura di), *L'argomento ontologico*, Cedam, Padova 1990, pp. 81-94.

ou moins disparates ou mises ensemble de manière occasionnelle. Que sera cet “argument unique” capable de reprendre de manière unifiées les différentes “argumentations” du *Monologion*? Ce sera un “foncteur” comme on dit aujourd’hui en mathématique, ou un opérateur, le *maius*: *id quo maius cogitari nequit*, un syntagme logique qui exprime aussi le “désir” en son essence la meilleure, un terme qui “fait” l’unité, qui simplifie ou unifie à la manière d’un “performatif” les multiples points qui ont été touchés dans l’ouvrage précédent. Or cette simplification par un “argument unique”, Anselme en découvre la possibilité après une prière, dans l’esprit de la prière.

4. Prière et axiomatique

La prière qui commence le *Proslogion* et que nous allons commenter maintenant paragraphe par paragraphe est paradoxale: d’une part elle s’adresse à Dieu qui est donc présent, mais d’autre part Dieu semble absent puisqu’on le cherche. Ce paradoxe s’énonce dans une formule condensée que nous lisons au Psaume 27(26):8: “Seigneur, je cherche ton visage”. Selon le premier paragraphe du chap. 1 de l’opuscule d’Anselme, cette recherche est tout intérieure: le docteur magnifique demande à lui-même d’entrer dans la cellule de son âme, comme dans la cellule du moine, car c’est là que Dieu vient à sa rencontre, seul à seul. L’âme recueillie en elle-même reconnaît alors le désir de Dieu qui l’habite. Elle pourra se reposer en Dieu (“Repose-toi quelque peu en Lui” [97,6-7]), mais elle doit aller plus loin que ce repos, laisser s’amplifier en elle son désir initial, le déployer en recherches. La prière du Psaume suppose pourtant la présence de Dieu. Cette présence est en fait au cœur du désir, ou même le cœur du désir. Tout se passe comme si Dieu n’était pas au bout de la recherche, mais en son cœur, tel l’âme de la recherche, celui sans qui il n’y aurait aucune recherche de bonheur, de Dieu. Dieu donne de le chercher. Chercher Dieu, c’est donc demeurer déjà en lui, ou plus exactement le laisser

demeurer en nous. On peut penser que cette situation spirituelle a une logique spécifique qu'exprime le syntagme *id quo maius cogitari nequit* en logique sémantique.

Le second paragraphe du *Proslogion*, reconnaissant l'altérité de ce qui sera nommé *id quo maius*, ou Dieu recherché, fixe les canons de cette recherche. Celle-ci ne peut être issue de l'expérience seulement subjective, comme le serait la recherche des sciences. Les sciences, dit-on depuis toujours, partent de l'expérience sensible à la mesure de la raison subjective, et remonte de là vers ce qui en apparaît la cause. Or aucune catégorie close dans l'expérience immédiate n'est susceptible de donner l'intelligence du *maius*, de cet autre radical dont nous faisons l'expérience paradoxale de la présence dans l'absence sans qu'aucune causalité rationnelle ne puisse satisfaire l'intelligence. Toute expérience, fait-on croire depuis Aristote, s'élabore exclusivement dans l'espace et le temps, c'est-à-dire à la mesure de notre subjectivité transcendante; mais ni notre espace ni notre temps ne peuvent être attribués au *maius*, à Dieu. La foi dogmatique, qui expose à la manière de la raison ce que perçoit l'intelligence, qui représente ce que l'intellect indique sans pouvoir le montrer dans le monde sensible, affirme que Dieu est partout en saisissant ce «partout» d'une façon très humaine, mondaine; elle se pose dès lors inévitablement cette question: "Pourquoi ne te vois-je pas présent?" (98,3). Anselme dira plus loin que Dieu est dans une lumière inaccessible. "Je ne connais pas ta face" (98,7), je me reconnais en exil, "projeté loin de ta face" (98,9).

La distance entre Dieu et l'âme est immense, infinie du point de vue de l'âme. Elle ne pourra être surmontée que par Dieu, non par l'homme. "Tu m'as fait et fait à nouveau, tu m'as conféré tous mes biens" (98,13-14). Anselme observe cependant que la création du monde par Dieu fait que ce créé contient en soi une finalité certaine. L'idée sera élargie et approfondie plus tard, quand notre auteur parlera de la *rectitudo*, quand il dira par exemple qu'une proposition est droite, c'est-à-dire vraie, si elle dit ce pour quoi (*propter quod*) elle a été faite. Tout ce qui est a une finalité. L'homme est fait aussi en vue

de quelque chose, dans son cas en vue de voir Dieu: “J’ai été fait pour te voir et je n’ai pas encore fait ce pourquoi j’ai été fait” (98,14-15). Il ressort de cela qu’il y a une tension à l’intérieur de la foi, non pas entre les articles du credo, mais dans l’acte même de croire, dans la foi vivante. Mon essence, c’est que je te cherche, et je ne te trouverai jamais puisque tu es *maius*. Comment sortir de cette contradiction? Comment l’âme pourra-t-elle trouver la paix en Dieu? Suffit-il de dire qu’il y a une inadéquation, une disproportion dans la foi entre ce que la raison saisit et met en forme et ce que l’intellect perçoit qui la transcende à jamais?

Une explication de cette inadéquation est donnée traditionnellement à l’aide du péché originel et grâce au principe de causalité. Le troisième paragraphe du *Proslogion* se réfère donc à la Genèse. À vrai dire, dans le Paradis terrestre, il n’y a pas de véritable recherche de Dieu, car Adam peut parler face à face à son Seigneur. La recherche commencera après le péché, d’une manière qui ne pourra pas ne pas être dramatique. L’homme recherche Dieu parce qu’il est chassé du paradis, dans une situation pécheresse. Mais Anselme résiste à cette explication. En fait, la recherche de Dieu a une autre origine, dont on proposera une nouvelle interprétation dans le quatrième paragraphe: la signification de la tension, ou même du conflit qui divise l’âme, n’est pas éclairée vraiment en évoquant seulement le péché, comme s’il n’y avait aucun problème de cet ordre dans l’état d’innocence, hors péché, comme si le seul salut en Christ pouvait nous unifier intérieurement. La tension constitutive du désir et de la recherche appartient à la foi même et à sa sainteté. Elle vient aussi du désir qui, sans être pécheur, n’est pas encore purifié. “Je tendais vers Dieu, je suis tombé sur moi-même. Je cherchais le repos dans mon secret, j’ai trouvé tribulation et douleur dans mon intime” (99,11-12). Le péché peut certes courber l’âme, mais Dieu n’est pas inaccessible à cause du péché, mais par le fait même qu’il est Dieu, *maius*. Anselme exprime là une expérience dont on trouve un écho dans sa narration des difficultés rencontrées lorsqu’il voulut surmonter la multiplicité des argumentations du *Mo-*

nologion: “Dans le conflit même de mes pensées [s’offrit] ce dont j’avais désespéré” (93,17-18), dit-il.

Le cinquième paragraphe s’attache à ce conflit, le lit en forme de désespoir et d’ardent désir d’en sortir, et sans jamais évoquer le péché et demander le moindre pardon: l’interprétation classique et moralisante de la tension immanente à la recherche n’entre pas en ligne de compte. Anselme parle certes de ses *iniquitates* (voir Ps 38 [37]:5), mais il demande à Dieu son aide et son secours (*adiuva me, consolatione*, etc. 99,21,23), son enseignement pour être précis (“Enseigne-moi à te chercher” [100,8-9]). La recherche intellectuelle d’Anselme se déploie en fait au sein de l’amour de Dieu, et non pas de la peur de la damnation: “*Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo. Inveniam amando, amen inveniundo*” (100,10-11).

L’amour recueille ainsi, plus que la raison laissée à elle-même, la trace de Dieu en l’homme. L’homme, créé à l’image de Dieu, a en soi une trace de Dieu, en est une trace de par son essence même. Le cinquième paragraphe du chap. 1 le souligne. Cette image a certes été “abolie par l’ulcération des vices” (100,13-14), par le *fumus peccatorum* (100,14) avec pour conséquence que l’homme ne puisse plus faire ce en vue de quoi (*ad quod*) il a été créé, c’est-à-dire converser avec Dieu face à face. Les modalités originelles du dialogue avec Dieu et de sa connaissance sont maintenant compromises par le péché, et interdites pour l’homme dont l’amour a été dévié. Il faut donc que Dieu lui-même entreprenne de restaurer son ‘image’ dans sa pureté. Le péché n’a cependant pas détruit en l’homme toute trace de Dieu. L’homme garde en effet, parmi ses fonctions spirituelles, l’intelligence qui lui assure encore un accès à Dieu. L’intelligence de l’homme est une trace en l’homme de l’amour de Dieu. L’“image” qu’est l’homme n’est pas si totalement pervertie qu’il lui devienne impossible de se souvenir de Dieu, de penser à lui et de l’aimer (100,13). La trace de Dieu en l’homme est le désir de le connaître et un amour qui informe l’intelligence. “Je désire [comprendre] quelque peu ta vérité, que croit et aime mon cœur” (100,17).

Anselme conclut le premier chapitre du *Proslogion*, sa prière, en reprenant l'affirmation venue du prophète Isaïe (7:9) et que transforma la tradition reçue par Augustin: "*Nisi credidero, non intelligam*". La foi en la solidité de la promesse divine, disait Isaïe, est caractérisée par un amour et un désir plus que par un contenu dogmatique; le savoir suit l'amour, rend témoignage à l'amour donné, non pas le contraire. La formule authentique d'Isaïe pourrait être traduite de cette manière: "Si tu ne crois pas, tu ne seras pas fermement fondé, établi". La foi est un élan amoureux maintenu en sa droiture. Ne devrions-nous pas dire que sans la foi cet élan se perdra et que l'intelligence errera dans les constructions fantastiques de la raison? Sans aucun doute, car l'élan amoureux, vécu dans l'état du pécheur, ne peut pas tenir de lui-même, à moins qu'il ne donne lieu à une recherche intellectuelle où il trouvera une médiation, ou mieux: une manière d'exercice, d'effectivité, d'expression, une manière de salut de la raison aveugle. Anselme n'est pas sans une compréhension très haute de la fonction intellectuelle. Il n'y a pas de contradiction entre la tradition d'Isaïe et ce qu'affirme la *Commendatio* où Anselme présente son *Cur Deus homo*: le travail de l'intelligence se situe entre la foi et la vue; il porte jusqu'à la vision la foi assurée de ce qu'elle ne voit cependant pas. L'intelligence est médiatrice, elle fait voir. Avoir confiance en l'intelligence qui pourra trouver ce que cherche le cœur humain et son désir, cela n'est pas une mince affirmation. L'intelligence complète en fait l'amour et le désir en allant plus loin, *maius*, que nos représentations rationalisées du monde.

5. Conclusion

De là ma clé de lecture d'Anselme, qu'on trouve exprimée aussi bien dans le *De veritate* que dans le *De grammatico*. *De veritate* définit ainsi la "vérité": "*Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*" (191,19-20). Cette "rectitude" détermine l'orientation d'un mouve-

ment, non pas seulement le résultat d'une recherche. Elle est un dynamisme, un passage qui traverse la distance reconnue entre ces deux pôles que *De grammatico* nommait la *significatio* et l'*appellatio*. Nous pensons droitement en pensant avec des mots et en les utilisant conformément à ce pour quoi ils ont été faits. Cette droiture des mots, où l'esprit exprime sa propre droiture, n'est pas exposée immédiatement, à un plan purement verbal; nous avons à interpréter nos mots, non seulement pour bien les situer dans le jeu des significations de leur dictionnaire propre, mais pour y exprimer une intention réelle, dénotative. Cette intention est elle-même perceptible, mais seulement lors du retour de l'esprit sur lui-même, sur ses opérations, sur son intention, sur son désir. La vérité est perceptible droitement par l'esprit lorsque celui-ci se laisse conduire par un désir qui l'habite et dont il n'est pas l'origine car désir infini. La vérité de foi n'est perceptible que lorsque l'esprit pousse au plus loin les exigences qui l'habitent, qui lui insufflent cet élan que, de lui-même il ne pourra jamais combler. L'appellation de Dieu paraît ainsi renvoyer à l'infini, ce qui peut être dit: *id quo maius cogitari nequit*.

Cela suffit-il cependant pour engager un dialogue avec l'hérétique (Roscelin), le schismatique (Théophylacte) et les monothéistes autres que chrétiens? Pour ceux qui sont chrétiens, cela ne devrait pas être trop difficile dans la mesure où l'horizon de la foi est largement commun et où la question est essentiellement interne au langage, à la saisie droite de mots comme "substance" et "relation"¹⁷ appliqués à l'expression de dogmes que ne blesse aucune opposition dans la foi. Le problème est plus compliqué pour l'islam et sa constitution essentiellement extrinsèque, et aussi, mais dans une moindre mesure, pour le monde juif. L'enracinement de la discussion dans une axiomatique issue de ce qui a déjà été découvert par Anselme dans ses traités antérieurs interdit de considérer qu'il se serait situé avec les non chrétiens

¹⁷ Pour le cas de Roscelin, voir le chap. 16 qui conclut la seconde version de l'*Epistola*; les dernières pages du *De processione* (218,8), qui renvoient à cette conclusion, répondent par contre à Théophylacte.

dans une perspective tout autre que celle qui orientait ses discussions avec les hétérodoxes chrétiens, sauf en ce que le partage de mots communs pour dire le mystère de Dieu et de son amour se heurte à ce qui est le plus spécifique à la foi chrétienne, c'est-à-dire aux affirmations sur le Verbe incarné, Jésus-Christ, Fils de Dieu.

Un terrain commun s'offre cependant du cœur des monothéismes, celui de la justice et de la miséricorde de Dieu, un thème parmi les plus beaux de tous les mystères de la foi – Anselme l'avait déjà assumé dans son *Proslogion*, aux chap. 8 à 11, pour déterminer l'essence première de l'*id quo maius cogitari nequit* –, un terrain où se rencontrent ceux qui ont conscience d'être pécheurs. Les dernières lignes du chap. 10 de la première partie du *Cur Deus homo* (67,18-19) définissaient de cette façon-là les axiomes essentiels qui soutiendront la démonstration de la nécessité de l'incarnation. L'homme, destiné à la béatitude, n'y parviendra jamais si Dieu ne vient pas à son secours. Toute l'argumentation suit de ce principe. Sans l'aide de Dieu, une aide qui devra toutefois se soumettre à des conditions que la raison commune pourra comprendre, le destin de l'homme serait vain. L'impossibilité de la réalisation de l'intentionnalité humaine la plus profonde, de son désir, contredirait cependant la foi commune aux monothéismes, leur confiance en la bonté de Dieu. Si l'aide de Dieu pour sauver l'homme était impossible, si elle ne pouvait pas être efficace, si l'homme ne pouvait pas être sauvé, tout ce que l'axiomatique a dit du désir de l'homme serait vain; il serait aussi absurde et destructif de la foi, au principe de l'indifférence humaine envers Dieu, et de l'athéisme.

Un dernier point: nous avons vu que, dans la prière introductive au *Proslogion*, le docteur magnifique limitait l'impact du péché sur la connaissance de Dieu: ce n'est pas notre péché qui nous empêche de voir Dieu, car Dieu est inaccessible par sa grandeur *maius* que toute grandeur, par sa bonté *melius* que toute bonté. Le travail de l'intellect est cependant posé comme une médiation susceptible de suppléer à nos limites, à condition évidemment que son expression langagière

soit correcte, droitement orientée, qu'elle vise Dieu conformément à son être propre, à son inaccessibilité paradoxale. Le *Cur Deus homo* n'aurait-il pas accompli ce projet? Mais ce projet n'est-il pas celui-là même de la prière? Le langage vrai et droitement orienté vers ce pour quoi il a été fait n'est-il pas le langage de la prière, lequel soutient, appuie et corrige le langage de tous nos jours, et particulièrement celui de la raison, et l'élève en direction du *maius*? Le dialogue interreligieux pourrait-il vraiment commencer autrement? Sans l'enracinement dans la prière et la confiance en ce que chacun prie Dieu qui dépasse toute connaissance, ne sera-t-il pas une vaine discussion dogmatique?

RIFLESSIONE SULLA PROVA ANSELMIANA

LUCA VETTORELLO

La chiave per comprendere il senso profondo della prova anselmiana del *Proslogion* risiede, a mio avviso, nel proemio del libro, dove Anselmo spiega il modo con cui è giunto alla formulazione di questa prova.

Qui, infatti, sant'Anselmo racconta di come, mentre ormai era colto dallo sconforto per non riuscire a produrre un unico argomento che fosse in grado da solo di provare l'esistenza di Dio, per reazione fu tentato di abbandonare l'impresa, giudicandola impossibile, accantonando perciò definitivamente l'intero problema: eppure, così spiega, fu proprio allora che si accorse, con suo sommo stupore, che non soltanto quel pensiero non si lasciava scacciare, ma che addirittura più cercava di allontanarlo dalla sua mente e più si imponeva con maggior forza. E da questa scoperta nacque l'idea per la prova: anzi, si potrebbe anche dire che questa scoperta è la prova stessa, nella sua intuizione essenziale. La genesi della prova riflette infatti proprio la struttura teorica della dimostrazione in sé, e il travaglio che ha condotto alla sua scoperta rispecchia il percorso che la prova richiede all'ateo per giungere a riconoscere Dio come esistente. Anselmo, prima ancora di ideare tale argomentazione, l'ha vissuta esistenzialmente sperimentandola in prima persona, e il ragionamento che ne ha ricavato non è altro che la sistematizzazione rigorosa di un cammino speculativo che chiunque si ritrovasse a vivere la sua condizione interiore dovrebbe percorrere:

[...] alla fine, privo di speranza, volli cessare la ricerca di una cosa che sembrava impossibile da trovare. Ma quando volevo escludere completamente da me quel pensiero, affinché non impedisse alla mia mente, occupandola inutilmente, di impegnarsi in altri pensieri nei quali poter fare progressi, proprio allora quel pensiero cominciò sempre più ad imporsi, con una certa

importunità, a me che non lo volevo e che lo respingevo. Mentre dunque, un giorno, fortemente mi affaticavo a resistere alla sua insistenza, nel conflitto stesso dei miei pensieri mi si presentò ciò di cui avevo disperato, sì da farmi applicare con passione a quel pensiero che mi ero preoccupato di respingere¹.

Questa esperienza originaria di Anselmo, da cui scaturisce la prova, è illuminante per svelare il significato intimo e la reale portata della dimostrazione nella sua interezza, dissolvendo inoltre tutta una serie di incomprensioni che fin dall'inizio l'hanno circondata.

Infatti, è importante notare che la prova anselmiana parte proprio, come suo ineludibile punto iniziale, dalla posizione dell'ateo, cioè da quella condizione esistenziale che lo stesso Anselmo ammette di aver in un certo qual modo sperimentato suo malgrado, quando deluso e disperato tentava persino di allontanare da sé il pensiero dell'esistenza di Dio, ritenendo ormai che fosse una causa persa, che non si potesse dimostrare in un modo semplice e assolutamente probante.

Questa è la condizione in cui si viene a trovare Anselmo, condizione in cui è lui stesso ad essere in fondo ancora "insipiente", almeno metodologicamente (ossia, non perché rifiuti esplicitamente l'esistenza di Dio, bensì perché non trovando quell'unico argomento che cercava, e addirittura rifiutandosi di proseguire nella ricerca, arriva a comprendere le ragioni di quell'ateo che, non trovando prove convincenti, nega l'esistenza di Dio).

¹ "[...] tandem desperans volui cessare velut ab inquisitione rei quam inveniri esset impossibile. Sed cum illam cogitationem, ne mentem meam frustra occupando ab allis in quibus proficere possem impediret, penitus a me vellem excludere: tunc magis ac magis nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerire. Cum igitur quadam die vehementer eius importunitati resistendo fatigaret, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam". Anselmo, *Proslogion*, in Id., *Monologio e Proslogio*, a cura di Italo Sciuto, Bompiani, Milano 2002, pp. 305-306.

È dunque questo il punto cruciale di tutta la prova nel suo complesso, senza il quale il resto dell'argomentazione non potrebbe neanche prendere l'avvio.

E qui si nota anche la radicale differenza di impostazione rispetto a prove di altro genere, quali quelle chiamate cosmologiche o "a posteriori": in quel caso i punti di partenza possono essere molteplici (si pensi alle cinque vie di san Tommaso) per giungere alla stessa conclusione dimostrativa. Ciò è possibile perché si parte da asserzioni di carattere positivo, e proprio per questo se ne possono prendere in considerazione più di una (es. si può partire dalla constatazione dell'esistenza del contingente per risalire al necessario, o del moto per giungere ad un primo motore, ecc...).

Non così accade invece per la prova anselmiana, la cui struttura è intrinsecamente diversa: in questo caso il punto di partenza è unico, è necessariamente quello, ed è di carattere negativo, cioè costituito da una negazione, un rifiuto: "*Non est Deus*".

Perciò se si volesse classificarla, la prova anselmiana andrebbe annoverata tra le cosiddette dimostrazioni "per assurdo".

Questa tipologia di dimostrazione è molto nota in matematica e in particolar modo in geometria, dove per la dimostrazione di un teorema si può partire assumendo l'ipotesi contraria, e mostrare che il suo sviluppo conduce ad una contraddizione.

Esattamente questo avviene anche per la prova di sant'Anselmo: si presuppone come vera la tesi dell'ateo, la si svolge e se ne mostra così l'autocontraddittorietà, cioè la sua inconsistenza e insostenibilità.

La dimostrazione del *Proslogion* si fonda quindi in modo imprescindibile sulla negazione della precisa tesi "Dio esiste", e si sviluppa mostrando le conseguenze, che si rivelano assurde, di questa negazione. Pertanto, si può dire che l'argomentazione di Anselmo, essendo impostata per assurdo, è di tipo indiretto, cioè non dimostra direttamente la tesi, ma vi giunge dimostrando la fallacia della tesi negatrice.

1. Critiche alla prova

Attraverso questa constatazione circa il tipo di struttura della prova anselmiana è già possibile sfrondare alcune storiche incomprensioni di cui è stata vittima, quale, ed esempio, una delle celebri critiche mosse da Gaunilone, nonché una simile mossa più tardi da Kant.

Entrambi questi Autori hanno provato ad applicare questa prova all'esistenza di un soggetto diverso che non fosse Dio (Gaunilone prese ad esempio le "isole perdute", e Kant i "talleri"), allo scopo di denunciare l'evidente inefficacia della prova per dimostrare l'esistenza reale di questi oggetti.

Però l'errore sotteso a questo tipo di obiezione, come Anselmo stesso subito precisò, è proprio quello di aver frainteso la struttura formale dell'argomentazione: in quanto dimostrazione per assurdo, costruita partendo proprio dalla specifica negazione dell'esistenza di Dio, tale prova ovviamente non vale e non può essere applicata a nessun altro soggetto che non sia Dio. Quindi, né i talleri, né le isole perfettissime, né null'altro può essere usato come esempio alternativo per sminuire l'efficacia della prova, che per la dimostrazione dell'esistenza di Dio continua perciò a valere.

Tanto per fare un parallelo con la geometria, è come se qualcuno, pretendendo di confutare la validità di un'argomentazione svolta per assurdo e mirante a dimostrare che la somma degli angoli interni di un triangolo è di 180° , obiettasse che tale argomentazione non vale per i pentagoni. Sarebbe infatti banalmente vero che una dimostrazione, formulata appositamente per un teorema sui triangoli, smetta di valere se applicata ad altre figure geometriche: ciò nondimeno tale critica cadrebbe palesemente nel vuoto, dato che per i triangoli la dimostrazione continuerà pienamente ad essere valida.

Dunque, in sintesi, la dimostrazione che Anselmo ha scoperto per provare l'esistenza di Dio è in grado di provare, appunto, solo l'esistenza di Dio, e sarebbe una scorrettezza procedurale pretendere di falsificarla solo perché non è efficace se applicata ad altri soggetti.

Altri Autori, quali ad esempio san Tommaso, non accettano invece la piena cogenza di questa prova in quanto, per garantirne la validità, sarebbe richiesta una conoscenza di Dio completa e perfetta, cioè “come Dio conosce se stesso” (una conoscenza che noi uomini chiaramente non possediamo ancora), tale per cui soltanto questa idea permetterebbe alla prova di funzionare.

Ma, in realtà, partendo dai presupposti sopra evidenziati, è lo stesso sant’Anselmo a spiegare che la sua prova non necessita affatto di questo tipo di conoscenza divina: tutto ciò che è effettivamente richiesto è semplicemente di avere una nozione corretta e valida di Dio, e non importa se questa concezione sarà inevitabilmente limitata, approssimativa e incapace di comprendere Dio nella sua interezza. Anselmo dà, infatti, come definizione di Dio “Ciò di cui non si può pensare il maggiore”, ma poi ricorda anche che Dio è “Maggiore di quanto si possa pensare”²: quindi è del tutto consapevole che sussiste comunque una intrascendibile sporgenza circa le nostre capacità di cogliere Dio, ma non ritiene che questo costituisca un problema o un limite all’efficacia del suo argomento.

Il motivo lo si ritrova ancora nella particolare strutturazione per assurdo che caratterizza la prova: la prova, infatti, non pretende di dimostrare l’esistenza di Dio per via diretta (come fanno invece le prove a posteriori), e non c’è pertanto bisogno di partire da un’idea di Dio che sia perfetta e totale. Il punto di partenza, come si è visto, è una negazione (assunta come ipotesi per assurdo): come tale, tutto ciò che è richiesto dall’argomentazione è che tale negazione abbia significato, cioè che il negatore possieda almeno una conoscenza minimamente corretta e valida di ciò che sta negando (pena l’assoluta insignificanza e irrilevanza della negazione stessa).

In altre parole, Anselmo non parte affatto da un’idea chiara e completa di Dio, né tanto meno pretende che il suo interlocutore pos-

² “Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit”: Anselmo, *Proslogion*, parte II, cap. XV, pp. 340-341.

sieda una tale visione perfetta dell'essenza di Dio: ciò che invece viene chiesto è solo che il negatore conosca, almeno in modo minimale, ciò di cui sta parlando.

Questo passaggio è estremamente interessante, perché mostra appieno la caratteristica tipica, nonché l'elemento geniale, dell'argomento anselmiano: infatti, in quanto strutturato per assurdo, tutto il peso dell'argomentazione grava esclusivamente sulle spalle del negatore. È lui che dà l'avvio alla prova; è a lui che spetta l'onere di giustificare la sua negazione; pertanto, è sempre lui che deve dimostrare di possedere una nozione valida e corretta di Dio. Di per sé il teista, inizialmente, non deve fare assolutamente nulla, se non stare ad osservare il suo interlocutore mentre imbastisce e costruisce la sua tesi negativa: il teista non è tenuto nemmeno a fornire una nozione di Dio (tutto il lavoro spetta solo al negatore, che se non possiede e non dimostra di possedere un'idea corretta di Dio dovrebbe stare zitto).

Se nel *Proslogion* è comunque Anselmo che, in riferimento al suo momento di vissuto esistenziale di metodologica insipienza (nonché per ovvie necessità di scrittura), deve proporre una sua definizione di Dio da usare nel resto dell'argomentazione, è tuttavia chiaro che una tale definizione corretta e valida di Dio dev'essere non solo accettata dall'ateo, ma già posseduta (e idealmente fornita e giustificata) dall'ateo stesso all'atto di negarla.

In breve, siccome la prova si propone di dimostrare l'esistenza di Dio per via indiretta, cioè confutando la tesi contraria, non solo non è necessario ricorrere ad un'idea perfetta e piena della divinità, ma tutto ciò che serve è che l'interlocutore possieda una nozione minimale (purché corretta) di Dio, attraverso la quale far cadere il negatore in contraddizione con se stesso.

Dunque, essendo una prova per assurdo, non è richiesta un'idea chiara e completa di Dio per trovare le crepe e far implodere in se stessa la posizione autocontraddittoria del negatore.

Alcuni Autori, come Leibniz e Gödel, hanno poi ritenuto che tale prova, pur valida e probante nelle sue linee generali, necessitasse

però di un ulteriore perfezionamento che supplisse ad una presunta lacuna fondamentale. Alla dimostrazione anselmiana hanno pertanto aggiunto una premessa, tesa a colmare questo vuoto: ovvero, prima di poter procedere con l'*unum argumentum* bisogna accertarsi che Dio, cioè l'Essere perfetto, sia almeno possibile, che la nozione di Dio non sia contraddittoria.

Questa osservazione è certamente interessante, e porta a delle riflessioni e soluzioni brillanti e originali, però ritenere che essa costituisca una premessa indispensabile ai fini della validità della prova sminuisce ancora una volta l'importanza dell'intuizione geniale di Anselmo, che rende effettivamente il suo argomento "tale che per essere dimostrato non avesse bisogno di altro".

Infatti, ribadendo quanto già detto sopra, la prova si basa e si costituisce tutta a partire dalla negazione dell'*insipiens*, ed è soltanto e semplicemente di questa che ha bisogno per trarre la forza della sua cogenza. È quindi ancora una volta sul negatore che ricade la responsabilità della significatività della sua negazione: se vuole negare l'esistenza di Dio, deve pertanto preoccuparsi che la nozione di Dio che sta usando (pur per negarla) sia corretta e possibile, non contraddittoria. L'alternativa, sempre a scapito del negatore, è di restarsene zitto, cioè che rinunci alla sua dichiarazione "Dio non esiste". Ma se invece vuole sostenerla e proferirla, allora è lui stesso il primo a dover supporre che la nozione di Dio abbia significato, sia consistente (non contraddittoria) e quindi possibile.

Questa impostazione per assurdo si rivela nuovamente, a mio avviso, come uno dei principali punti di forza della prova anselmiana. Pertanto il rafforzamento proposto da Leibniz alla prova di Anselmo, pur teoreticamente molto valido come approfondimento, e certamente utile e meritevole nell'arricchire ed ampliare il contesto speculativo sulle prove dell'esistenza di Dio, dal punto di vista strettamente probativo non risulta essere indispensabile all'*unum argumentum*, che mantiene la sua piena validità autonomamente.

Inoltre, anche volendo ipotizzare un “insipiente rafforzato”, cioè un insipiente che nega la possibilità dell’esistenza di Dio e la coerenza stessa dell’idea di Dio, persino in questo caso ci si troverebbe sempre in un tipo di argomentazione strutturata per assurdo, ossia dove è ancora il negatore a dover fare la prima mossa, assumendosi quindi il peso di giustificare ogni sua dichiarazione. Perciò, sarà ancora il negatore rafforzato a dover presupporre e fornire una nozione di Dio, a partire dalla quale dovrà dimostrare con precisione dove e perché la ritiene incoerente e impossibile. Il teista non è tenuto, in queste prove condotte per assurdo, a proporre in positivo delle giustificazioni proprie: per raggiungere il suo scopo e dimostrare la sua tesi può “limitarsi” a sviluppare solo ed esclusivamente la posizione portata dall’interlocutore, trovando il modo di confutarla in se stessa proprio tramite la *reductio ad absurdum*.

Riassumendo: se l’*insipiens* biblico vuole negare l’esistenza di Dio: $\neg\exists x(Gx \circ Ex)$, è già tenuto a premettere una nozione fondata, corretta, coerente di Dio; e anche se un *insipiens* rafforzato volesse negare proprio la possibilità di Dio: $\neg\exists x\Diamond(Gx \circ Ex)$, è sempre lui a dover fornire delle basi di partenza e le rispettive ragioni di tale impossibilità.

2. L’obiezione intuizionista

Come tutte le dimostrazioni per assurdo, anche quella anselmiana si fonda sulla logica classica, e in particolare fa uso della regola ($\neg k$) (la negazione dell’esistenza di Dio porta a contraddizione, dunque l’esistenza di Dio va affermata): oppure, può essere letta anche usando la regola ($\neg j$) (la tesi dell’ateo porta a contraddizione, quindi va respinta) e la DNC (negare la negazione dell’esistenza di Dio equivale ad affermarla).

All’interno della logica classica, pertanto, l’argomento di Anselmo è praticamente inoppugnabile. L’unica critica potrà semmai provenire da coloro che sostengono logiche diverse da quella classi-

ca, ad esempio dagli intuizionisti, che non accettando la validità delle argomentazioni per assurdo, possono mostrare delle riserve anche verso la prova anselmiana.

È però importante sottolineare come anche in logiche diverse da quella classica la validità dell'*unum argumentum* non risulti del tutto compromessa, anzi: sarà effettivamente depotenziata in alcuni suoi aspetti, ma rimane altresì intatta in alcune sue parti essenziali.

Nel caso della logica intuizionistica, ad esempio, il fatto che dalla negazione dell'esistenza di Dio si pervenga ad una contraddizione non ha la forza sufficiente per affermare l'esistenza di Dio (ossia, il fatto che l'ateo abbia torto non implica necessariamente che il teista abbia ragione). Eppure, non poter affermare l'esistenza di Dio non equivale al poterla negare: infatti, anche per loro tale negazione rimane comunque contraddittoria. La prova anselmiana mostra anche qui la sua efficacia, perché anche gli intuizionisti sono vincolati ad ammettere che la posizione atea è insostenibile e va negata (pur non potendo però poi a passare da tale negazione dell'ateismo all'affermazione del teismo).

Tradotta in termini filosofici e religiosi si può dire che un intuizionista, di fronte alla prova anselmiana, pur non potendo sentirsi persuaso al teismo, non potrà più coerentemente dichiararsi nemmeno ateo: dunque, al massimo, rimane per lui la posizione agnostica, dove l'esistenza di Dio non può ancora essere affermata, ma nemmeno può più essere negata.

Anzi, volendo essere ancora più precisi, si dovrebbe constatare come l'agnosticismo dell'intuizionista non sia esattamente equidistante rispetto alle due posizioni (atea e teista), bensì risulti essere maggiormente "sbilanciato" verso la posizione teista. Infatti, la differenza tra le due posizioni (teista e atea) consiste nel fatto che, mentre la posizione teista non può essere né affermata né negata (quindi è possibile, anche se non certa), la posizione atea dev'essere necessariamente negata, in quanto riconosciuta come contraddittoria.

In parole povere, l'agnosticismo dell'intuizionista non sarà sintetizzabile nella frase "forse Dio esiste, forse Dio non esiste", ma solo nella prima parte della proposizione, perché l'asserzione "*Deus non est*" risulta confutata da Anselmo.

3. *Conclusion*

Infine, accennando un'ultima breve riflessione conclusiva sull'argomento di sant'Anselmo, si può tratteggiare il tipo di rapporto che lo lega ad un'altro genere di prove denominate cosmologiche o "a posteriori". Lungi dall'essere conflittuali o rivali, la loro diversità di impostazione strutturale e di approccio al problema è invece fonte di reciproca complementarità.

Ad esempio, le nozioni che abbiamo di Dio (di cui anche l'*insipiens* deve servirsi) vengono ricavate proprio grazie alle prove cosmologiche, che poi la prova anselmiana e le altre prove cosiddette ontologiche approfondiscono e riconfermano suggellandole con ulteriore efficacia dimostrativa.

Riprendendo il paragone con la geometria, è come se si ottenesse la dimostrazione dello stesso teorema attraverso due metodi differenti: uno per costruzione diretta (partendo a posteriori), e uno per via indiretta (partendo da un'ipotesi per assurdo). Tutt'altro che incompatibili, queste due vie si avvalorano vicendevolmente.

Dunque, anche per quanto riguarda il problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio, queste due tipologie di prove, cosmologiche e ontologiche, a posteriori e per assurdo, sono considerabili entrambe come valide, complementari e anche pienamente integrabili tra loro.

Recensioni

Eadmero e Giovanni di Salisbury, *Vite di Anselmo di Aosta*, a cura di Inos Biffi *et al.*, Jaca Book, Milano 2009. Un volume di pp. XXVII+528. Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, a cura di Sofia Vanni Rovighi, rev. e premessa di Pietro B. Rossi, Laterza, Roma-Bari 2008. Un volume di pp. XLV+280.

In occasione del IX centenario della morte di Anselmo d'Aosta molteplici sono state le iniziative volte a rinnovare l'interesse verso l'opera e la personalità di uno tra i pensatori più rilevanti del medioevo. In particolare due volumi, oggetto di questa nota, hanno il merito di avvicinare il pubblico italiano alla lettura delle fonti che riguardano la vita e il pensiero di Anselmo.

All'interno di un vasto piano editoriale, che comprende la pubblicazione delle corrispondenze, delle orazioni e meditazioni di Anselmo d'Aosta, nonché dei detti e dei racconti dei suoi discepoli, spiccano per importanza le due biografie redatte da Eadmero e da Giovanni di Salisbury.

La *Vita Anselmi* di Eadmero nasce come complemento agli eventi narrati, con prosa più lineare e asciutta, nella *Historia novorum in Anglia* (tr. it. a cura di A. Tombolini, Jaca Book, Milano 2009): qui si descrivono, sotto forma di cronaca, le tensioni tra i re inglesi e l'arcivescovo di Canterbury per il controllo delle nomine episcopali e per il primato della chiesa di Canterbury nell'isola. Nella *Vita Anselmi*, come attesta il titolo originario dell'opera (*De vita et conversatione Anselmi*, p. 14), Eadmero intende restituire non soltanto la biografia dell'arcivescovo di Canterbury, da lui incontrato per la prima volta nel 1079 (pp. 83-87), ma anche l'intima familiarità (*privata conversatio*) che caratterizzò il rapporto tra i due tra il 1093 e il 1100, e la condotta di vita di Anselmo, totalmente improntata alla benedettina *discretio*. Nonostante riprenda alcuni *topoi* letterari propri dell'agiografia cristiana, ad esempio la presenza costante delle parole Cristo, giustizia e verità sulle labbra di Anselmo (pp. 35 e 129), Eadmero intende la sua opera come opera storica, cioè documentata da fonti sicure; quegli avvenimenti ritenuti dubbi vengono registrati ma non commentati (pp. 75, 101, 127, 219, 223-227). La descrizione di miracoli e visioni, pur presenti nella biografia e nell'appendice che raccoglie quelli verifica-

tisi dopo la morte di Anselmo, è un utile documento letterario dell'immaginario medievale relativo a fenomeni ritenuti soprannaturali e delle rappresentazioni figurative degli stessi (ad esempio l'immagine del «tribunale della gloriosissima regina dei cieli», p. 245, attraverso il quale si certifica la beatitudine di cui Anselmo gode dopo la morte, oppure la visione del nome di Anselmo, preceduto dall'appellativo *sanctus*, scritto nel libro della vita, p. 253).

Eadmero non intende, in prima battuta, scrivere una *Vita Sancti Anselmi*, come farà Giovanni di Salisbury; sarà solo in un secondo momento, dopo la morte di Anselmo, che la sua opera si arricchirà di dettagli funzionali alla devozione verso la figura dell'arcivescovo. A chiusura della biografia (p. 223-227), Eadmero ne rivela le fonti e la vicenda editoriale. Per quanto riguarda il primo libro, che narra gli eventi precedenti al viaggio di Anselmo in Inghilterra nel 1092 (viaggio che lo porterà a essere eletto arcivescovo di Canterbury nel 1093), Eadmero si basa prevalentemente sui racconti personali di Anselmo, mentre i miracoli sono testimoniati dai racconti di Balvodino, Bosone e Riculfo, monaci di Le Bec. Per quanto riguarda il secondo libro, è Eadmero stesso testimone privilegiato degli eventi, in quanto accompagnatore fedele e costante di Anselmo in tutti i suoi spostamenti. A detta di Eadmero, Anselmo in persona avrebbe riletto il testo della *Vita* e avrebbe apportato delle correzioni e delle modifiche, ordinando subito dopo di distruggere tutti i quaderni in cui Eadmero stava ricopiando l'opera. La disobbedienza di Eadmero provoca la rottura del rapporto familiare tra i due e, per gli eventi dal 1100 al 1109, gli anni complessi della lotta tra il re inglese Enrico I e il papa Pasquale II, Eadmero non può che rifarsi a racconti di terzi.

Il testo della *Vita Anselmi* è caratterizzato da una prosa semplice, in grado di restituire dettagli vivaci della quotidianità di Anselmo, della sua cordialità e amabilità nella conversazione, pertanto risulta molto opportuna la scelta di presentare questo, come gli altri scritti raccolti nel volume, con il testo latino a fronte. La dettagliata cronologia (pp. 495-508) e l'atlante anselmiano (pp. 509-519) con cui si chiude il volume offrono al lettore la possibilità di ripercorrere in modo sinottico tutti gli avvenimenti e gli spostamenti vissuti da Anselmo.

Nella vita di Anselmo si possono individuare alcune tappe. La prima di esse è rappresentata dalla decisione di abbracciare la vita monastica e di unirsi alla comunità di Le Bec, dove risiede come priore Lanfranco di Pavia. La seconda tappa può essere identificata con la nomina di Anselmo nel 1063 a priore della comunità, di cui diventa abate nel 1079. L'incarico di abate, che pure grava sull'animo di An-

selmo, non lo distoglie dal mantenere verso tutti i fratelli atteggiamenti di profonda pazienza, misericordia e giustizia. Di questa seconda fase della sua vita presso la comunità beccense, la testimonianza più interessante è data dalle corrispondenze e dai racconti relativi all'attenzione pedagogica prestata da Anselmo ai giovani (pp. 45-47, 67-71). L'ultima tappa della vita di Anselmo è rappresentata dal travagliato percorso che egli intraprende, in qualità di arcivescovo di Canterbury, tra gli anni 1093-1109 per contrastare gli attacchi della corona e dello stesso clero inglese a danno della sua arcidiocesi e del suo legame con il papato. Gli incarichi da superiore vennero sempre accettati da Anselmo come un giogo pesante; significativa è la metafora da lui scelta per esprimere il sentimento provato nello svolgere gli impegni di arcivescovo: "quando ipsae michi sese importune et ex necessitate ingerunt, ita mens mea illarum horrore concutitur, sicut infans cum aliqua terribilis imago vultui ejus ingeritur. Nec in earum dispositione magis delector, quam puer in uberibus matris delectatur, dum illis acerba amaritudine superlitis ablactatur" (p. 130).

Nella *Vita Sancti Anselmi*, redatta da Giovanni di Salisbury, maggiore spazio è dedicato alle vicende politiche inglesi. Quest'opera, di cui le fonti dirette sono la *Vita Anselmi* e la *Historia novorum in Anglia* di Eadmero, viene esplicitamente commissionata dal nuovo arcivescovo di Canterbury, Tommaso Becket. Egli richiede a Giovanni di comporre un testo da presentare al papa Alessandro III in occasione del sinodo di Tours del 1163, al fine di giustificare la domanda di canonizzazione di Anselmo. Giovanni, uno degli intellettuali più colti del XII secolo, non si limita a sintetizzare gli scritti di Eadmero, ma crea, con una prosa curata e rispettosa delle leggi retoriche del *cursus*, un testo nuovo, la *Vita Sancti Anselmi*. In questa biografia, da un lato, Anselmo è collocato al vertice della tradizione degli apostoli e dei Padri come loro autentico successore, dall'altro egli è il difensore dei diritti e della libertà della chiesa contro l'oppressione del potere temporale. Enrico II, infatti, è il nuovo re inglese che si oppone a Tommaso Becket, così come Guglielmo Rufo ed Enrico I si erano opposti ad Anselmo. La *Vita Sancti Anselmi*, dunque, diventa strumento politico di Giovanni e dell'arcivescovo Tommaso per esprimere l'opposizione alle vessazioni del potere temporale: quest'ultimo è nelle mani di un tiranno (p. 321, 345, 349, 355), il cui assassinio è ritenuto da Giovanni, già nel *Policraticus*, gesto legittimo.

La biografia scritta da Giovanni di Salisbury ci è pervenuta in un solo codice, Lambeth 159: perciò è nuovamente apprezzabile la scelta di riprodurne il testo latino a fronte, in parte corretto con l'aiuto delle

edizioni moderne dello stesso. A differenza della prosa di Eadmero, Giovanni orna il testo di numerose reminiscenze tratte dalle Scritture e dai testi della letteratura latina classica; ciò rende la sua prosa estremamente raffinata.

Conclude il volume un'appendice con carmi di lode ed epitaffi, composti per la morte di Anselmo; accanto ad essi sono proposti alcuni brani tratti da autori contemporanei vicini ad Anselmo, ad esempio un passo dell'*Autobiografia* di Guiberto di Nogent, che lo ricorda mentre gli insegna l'interpretazione dei molteplici sensi delle Scritture.

Passando dalla lettura delle *Vite di Anselmo* alle *Opere filosofiche* da lui scritte, e magistralmente tradotte da Sofia Vanni Rovighi, si resta innanzitutto sorpresi dal registro linguistico rigoroso, in cui trova espressione (secondo le parole di Vanni Rovighi) "l'atteggiamento di fondo del suo spirito: la ricerca della chiarezza, dell'evidenza intellettuale su quello che è l'oggetto della sua più profonda aspirazione, Dio, e l'esperienza dolorosa di non poter raggiungere questa chiarezza" (p. XXXVII).

La raccolta delle *Opere filosofiche* si apre con il *Monologion* e il *Proslogion*, seguito dalle obiezioni di Gaunilone e dalle risposte di Anselmo ad esse. Il *Monologion* nasce come esempio di meditazione sulle ragioni dei contenuti della fede. Il metodo prescritto dai monaci ad Anselmo è il seguente: "che nulla vi fosse persuaso con l'autorità della Scrittura, ma tutto ciò che si concludesse in ogni singola investigazione fosse dimostrato brevemente con argomenti necessari e manifestato apertamente dalla luce della verità" (p. 4). Anselmo torna più volte sul metodo con cui conduce la sua ricerca: "in questa ricerca, (...) se avrò detto qualcosa che non sia suffragato da una più alta autorità, voglio sia inteso così che, sebbene sia concluso come necessario dalle ragioni che mi parranno buone, non si dica che è assolutamente necessario, ma soltanto probabile" (p. 6; cfr. anche i capp. 64-65, pp. 59-62). L'oggetto della ricerca è noto: si tratta in primo luogo dell'esistenza di un sommo essere, Dio, e degli attributi di lui predicabili; in secondo luogo della sua articolazione trinitaria, che è interamente improntata agli scritti agostiniani, com'è d'altronde denunciato anche nel prologo. Particolare interesse suscitano le riflessioni sul significato del termine *nihil*, sulla distinzione tra *locutio* e *verbum*, e sulla differenza di statuto tra il *Verbum* divino e il *verbum* umano (p. 13-19, 37-42).

Differenti sono le intenzioni con cui Anselmo redige il *Proslogion*: Anselmo si mette nei panni di uno che "cerca di capire ciò che crede" (p. 73). In questo caso l'oggetto della sua ricerca è un argomento che di per sé dimostri "che Dio esiste veramente e che è il sommo bene, che non ha bisogno di nulla e di cui tutto il resto ha bi-

sogno per essere e per aver valore” (p. 72). La storia di tale argomento è stata più volte scritta e il numero della rivista, in cui questa nota recensoria s’inserisce, contribuisce nuovamente ad approfondirla. Lo stesso può dirsi in merito alle obiezioni di Gaunilone e alle risposte di Anselmo a queste.

La raccolta di *Opere filosofiche* prosegue con gli scritti di Anselmo, che da alcuni anni sono al centro di rinnovato interesse da parte degli specialisti. Il primo è noto col titolo *De grammatico*. La questione, discussa in forma di dialogo tra un maestro e un discepolo, è precisamente *quomodo grammaticus sit substantia et qualitas*. I temi trattati riguardano lo statuto dei nomi paronimi (*denominativa*) e della distinzione tra *significatio* e *appellatio*. Tali temi costituiscono non solo i fondamenti della riflessione grammaticale dell’epoca, ma anche le nozioni di base con cui verranno affrontati problemi teologici e filosofici nei secoli successivi. L’analisi logico-linguistica, condotta in vista di un uso del linguaggio scevro di improprietà, è costante in tutti gli scritti filosofici di Anselmo.

Nell’introdurre i successivi tre scritti (*De veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*), Anselmo stesso stabilisce rigidamente il loro ordine di pubblicazione (pp. 132-133) e sottolinea, da un lato, la loro comunanza formale con il *De grammatico*, in quanto redatti tutti in forma di dialogo tra un maestro e un discepolo, dall’altro, l’intima connessione tematica dei tre scritti. Nel *De veritate* Anselmo mira a individuare i molteplici significati del termine *veritas* in base al suo uso linguistico. Si analizzano, perciò, la verità del significato e dell’enunciato, la verità dell’opinione, quella della volontà, quella dell’azione, la verità dei sensi corporei e la verità dell’essenza delle cose. In tutta la sua analisi Anselmo connette intrinsecamente il concetto di verità a quello di *rectitudo* (ciò in virtù di cui una cosa fa o è ciò che deve fare o essere), termine chiave anche nella definizione di *iustitia* che verrà data in conclusione del *De veritate*: “la giustizia è la rettitudine della volontà serbata per se stessa” (p. 153).

Proprio al tema della volontà e della sua libertà è dedicato il secondo dialogo, il *De libertate arbitrii*. In esso la libertà di arbitrio viene definita come il potere di serbare la rettitudine della volontà per amore della rettitudine stessa (pp. 165, 176-177). Anselmo distingue quattro sensi di *potestas*; ritiene, inoltre, che la libertà faccia parte della natura umana e che sia inseparabile da essa, mentre la giustizia non inerisca all’uomo in modo altrettanto inseparabile, né nel suo stato adamitico né nel suo stato lapso. Il dialogo si conclude con un’articolata divisione della libertà di arbitrio (pp. 177-178): esiste la libertà

che sussiste per sé, che non è creata né ricevuta da altri, ed è propria di Dio; esiste anche una libertà creata o ricevuta. Quest'ultima può essere dotata di rettitudine, e in tal caso lo è o in modo separabile o in modo inseparabile; oppure può essere priva di rettitudine, e in tal caso lo è o in modo recuperabile o in modo irrecuperabile.

L'intreccio tra libertà, volontà e rettitudine in riferimento agli angeli viene ripreso nel *De casu diaboli*, in cui si affrontano ampiamente anche i temi della natura del male e del suo significato (pp. 193-197). Come è stato possibile per le nature angeliche peccare, volere il male? Essi hanno esteso la propria volontà oltre i limiti della giustizia (p. 188). Anche in questo scritto, nel discutere il problema dell'esistenza del male, l'attenzione di Anselmo si concentra sull'uso linguistico e sull'analisi logico-semantica dei termini adottati nelle proposizioni, a partire dalla convinzione che "quando si deve cercare il fondo della verità, è necessario scartare, per quanto è possibile e l'argomento lo richiede, l'improprietà che intorbida la verità stessa" (p. 199). L'angelo non volle, propriamente, il male, ma volle ciò che non doveva volere. Tale volizione "non ebbe nessun'altra causa che la forzasse e l'attraesse invincibilmente, ma fu a se stessa causa efficiente, se si può dir così, ed effetto" (p. 219).

Mentre gli scritti sopra menzionati sono stati composti durante la permanenza presso Le Bec (tra il 1060 e il 1063 il *De grammatico*, tra il 1076 e il 1078 il *Monologion* e il *Proslogion* e tra il 1080 e il 1085 gli altri tre dialoghi), l'ultimo scritto della presente raccolta di *Opere* è completato da Anselmo nel 1107-1108, poco prima della sua morte. Si tratta del *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*. Esso viene composto in una nuova forma letteraria, la *quaestio*, che si tecnicizzerà nel corso del XII secolo, divenendo lo strumento prediletto dai teologi (ma non solo) per affrontare i quesiti della loro disciplina. Le tre questioni che vengono poste riguardano il rapporto di apparente opposizione tra prescienza, predestinazione e grazia, da un lato, e libero arbitrio, dall'altro. Le prime due questioni vengono affrontate da Anselmo distinguendo la necessità logica dalla necessità ontologica: parlando di *praescientia* e *providentia* divina, infatti, si è soliti ritenere l'affermazione che Dio prevede un evento o predestina (cioè preordina o predetermina) qualcuno a qualcosa come un'affermazione vincolante sul piano ontologico, espressione di una necessità di tipo ontologico. Anselmo mostra, invece, che in tali proposizioni è implicata solo una necessità logica e non anche una ontologica (p. 224, 226-227).

RECENSIONI

La domanda sul rapporto tra grazia e libero arbitrio, prosegue Anselmo, nasce da un problema esegetico: le Scritture sembrano sostenere, da un lato, l'inutilità del libero arbitrio per la salvezza dell'uomo (la quale sarebbe del tutto dipendente dalla grazia), dall'altro, l'affidamento della salvezza alla libera volontà dell'uomo (p. 237). Tale problema, precisa Anselmo, riguarda "solo quel libero arbitrio senza il quale nessuno può meritare la salvezza, quando ha raggiunto l'età della ragione, e solo quella grazia senza la quale nessun uomo si salva" (p. 238). Le parole delle Scritture, dunque, correttamente comprese, "vanno intese nel senso che, eccetto il caso dei bambini, né la grazia sola né solo il libero arbitrio operino la salvezza dell'uomo" (p. 242). La questione si conclude con un approfondimento del termine *voluntas*, che risulta tripartito (pp. 251-258): volontà può significare lo strumento, la potenza dell'anima, attraverso cui si vuole qualcosa; volontà può significare l'affezione dello strumento, cioè l'inclinazione che esso ha verso qualcosa; si dice infine volontà l'uso dello strumento, come quando si afferma "ho volontà di leggere", ossia "voglio leggere". Questa distinzione condurrà Anselmo a rispondere alla domanda sulla responsabilità delle azioni buone e malvagie e a decidere, in tali circostanze, cosa debba esser attribuito a Dio e cosa all'uomo.

La raccolta di *Opere filosofiche* fu pubblicata per la prima volta nel 1969. Rendere nuovamente disponibili al grande pubblico le ormai introvabili traduzioni di Sofia Vanni Rovighi è stata sicuramente opera meritoria; tuttavia, sebbene la studiosa abbia corredato il testo di note specifiche nei casi più complessi di traduzione, sarebbe stato utile avere anche l'originale latino a fronte secondo l'edizione critica curata da Schmitt, per saggiare meglio le scelte della traduttrice, a volte non prive di conseguenze per l'interpretazione del testo.

Francesco Siri

Graham Bird (ed.), *A Companion to Kant*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell Publishing Ltd, 2006. Un volume di pp. 530.

Pubblicato nel 1992, il *Cambridge Companion to Kant* è stato sino ad oggi il testo introduttivo sulla filosofia kantiana più consultato dagli studiosi di lingua inglese. Esso è composto d'una serie di articoli scritti dai maggiori studiosi kantiani quali, Paul Guyer, Micheal Friedman, Karl Ameriks, Jerome B. Schneewind, Allen W. Wood per citare solo

alcuni nomi importanti. Nonostante il grande successo testimoniato dalle numerose edizioni la Cambridge University Press ha deciso di pubblicare nel 2006 un nuovo compendio intitolato *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Questo compendio pur essendo il più voluminoso testo introduttivo su Kant oggi esistente è tuttavia limitato all'analisi della sola filosofia critica. Al fine di sopprimere alle mancanze del compendio di Cambridge, la Blackwell Publishing ha promosso nella sua collana di compendi filosofici il *Companion to Kant* curato da Graham Bird. Bird, professore emerito di filosofia alla Manchester University e presidente della UK Kant Society, è un esperto conoscitore della filosofia kantiana, tra le sue pubblicazioni ricordiamo *Kant's Theory of Knowledge* (London, 1962) e *The Revolutionary Kant* (Peru, 2006). Bird ha raccolto trentatré articoli scritti dai più esperti kantiani contemporanei (in ordine di: Allen W. Wood, Martin Schönfeld, Alison Laywine, Predrag Cicovacki, Wayne Waxman, Henry E. Allison, Lorne Falkenstein, Derk Pereboom, Arthur Melnick, Wolfgang Carl, Michelle Grier, Udo Thiel, Gordon Brittan, Micheal Frideman, Sebastian Gardner, Andrews Reath, Samuel J. Kerstein, Philip Stratton-Lake, Marcia Baron, Robert B. Louden, Howard Williams, Katrin Flikschuh, Paul Abela, Paul Guyer, Anthony Savile, Hannah Ginsborg, Sally Sedgwick, Paul Gerner e James O'Shea). Il volume è diviso in cinque sezioni. La prima sezione tratta della vita di Kant, degli scritti pre-critici e del background razionalista ed empirista. La seconda sezione tratta la fondazione metafisica della filosofia critica, mentre la terza esamina la sua applicazione alle scienze e alla politica. La quarta sezione sviluppa i temi della teleologia, della biologia e dell'estetica nella *Kritik der Urteilskraft* ed infine l'ultima parte traccia la ricezione kantiana da Hegel sino alla contemporanea filosofia analitica.

Uno degli articoli più interessanti della prima sezione dedicato al pensiero giovanile di Kant è *Kant's Early Dynamics* e *Kant's Early Cosmology* scritto da Martin Schönfeld, professore associato all'University of Southern Florida e autore di *The Philosophy of the Young Kant* (Oxford, 2000). La maggior parte degli studiosi, secondo l'autore, ignorano i problemi della dinamica nel giovane Kant. La diffusione delle teorie dinamiche nelle università tedesche, ed in particolar modo in quelle pietistiche, era ostacolata: l'idea di un'energia universale autonoma che potesse governare l'universo contrastava con il ruolo di Dio creatore e ordinatore del mondo. Kant svolge l'argomento sulla dinamica nel suo primo libro *Gedanken von den wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, nella quale egli si propone di risolvere il dibat-

tito sulla natura della forza tra Cartesiani, Leibniziani e Newtoniani. Il libro rivela secondo Schönfeld i primi interessi di Kant non solo per la scienza, ma anche per l'ontologia della forza. Egli si concentra in modo particolare sull'importanza del concetto di *vis activa* di Leibniz e sul ruolo fittizio che svolge Dio all'interno del sistema fisico. Schönfeld suggerisce il testo *De viribus corpori moto insitis et illarum mensura* di Georg B. Bilfinger come una delle sicure fonti d'ispirazione della risoluzione dei problemi riguardanti la dinamica.

Predrag Cicovacki, professore associato al College di Holy Cross e autore di *Kant's Legacy* (Rochester, 2001) e *Between Truth and Illusion: Kant at the Crossroads of Modernity* (Lanham, 2002), ha scritto il quinto articolo su *Kant's Debt to Leibniz*. Cicovacki sostiene che Kant assume sempre posizioni critiche rispetto la filosofia di Leibniz e in particolar modo rispetto alla prova dell'esistenza di Dio, al principio degli indiscernibili, al concetto di spazio, al ruolo della sensibilità e dell'intelletto, alla libertà umana ed all'illimitata capacità della ragione. Cicovacki, tuttavia, afferma che Leibniz è per Kant uno degli autori più influenti e con il quale è costretto a confrontarsi per tutta la sua carriera filosofica, si pensi ad esempio all'*Amphibolie*, ed è la fonte dell'aristotelismo e del platonismo kantiano.

Il tredicesimo capitolo, *The Logic of Illusion and the Antinomies*, è stato scritto da Michelle Grier docente alla University of San Diego e autrice di *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion* (Cambridge, 2001). L'articolo, molto ben sviluppato, tratta della dialettica kantiana. Il giudizio sulla dialettica kantiana riposerebbe sulla distinzione fra logica generale e logica trascendentale. Le regole della logica generale trattano solo la forma dei pensieri in generale senza nessuna relazione tra il pensiero e il suo oggetto. La logica trascendentale invece è la scienza che studia le leggi formale della possibilità di pensare oggetti in generale. Dal punto di vista della logica generale, la dialettica sarebbe meramente negativa, mentre dal punto di vista trascendentale la dialettica è processo inevitabile della ragione nel suo teoretico. L'illusione trascendentale è, secondo Grier, essenzialmente caratterizzata da Kant come la tendenza della ragione ad applicare le regole soggettive alla realtà oggettiva. Attraverso l'individuazione delle illusioni e pretese della ragione Kant giungerebbe alla critica della cosmologia razionale ed alla formulazione della logica regolativa.

Udo Thiel, Senior Lecturer alla Australian National University at Canberra, è autore di *The Critique of Rational Psychology*. L'articolo, uno dei migliori della raccolta, tratta della critica di Kant alla psicologia razionale nel capitolo *Von den Paralogismen der reinen Vernunft*.

Thiel specifica che Kant nella sua polemica non è diretto contro un libro o un autore specifico, ma contro la corrente razionalistica rappresentata soprattutto da Christian Wolff e Alexander G. Baumgarten. Kant afferma che la colpa della psicologia razionale è l'aver ammesso l'anima come sostanza semplice, numericamente identica e esistente al di là delle condizioni dello spazio e del tempo. Thiel non solamente argomenta le tesi di Kant contro la psicologia razionale, ma afferma anche la sua utilità dal punto di vista negativo sostenendo uno spostamento dalla psicologia razionale a quella empirica che sarebbe dominante nell'antropologia kantiana.

Micheal Frideman nell'articolo *Metaphysical Foundations of Natural Science* espone la relazione fra metafisica e scienza nell'omonima opera di Kant. Professore alla Stanford University ed autore di *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, 1992), Frideman ricostruisce inizialmente il rapporto tra metafisica e le nuove scienze matematiche in Cartesio, Leibniz e Newton. Per questi autori, critici delle teorie scientifiche aristoteliche, la filosofia naturale si differenzia dalla metafisica in quanto la prima tratta degli oggetti sensibili determinati dalle coordinate spazio-temporali mentre la seconda degli oggetti incorporei e insensibili. Friedman sostiene che il tentativo di fondare la scienza sulla metafisica è iniziato da Kant già nei primi scritti e si è concluso nel periodo critico. La filosofia critica di Kant sarebbe secondo Friedman il coronamento del progetto metafisico iniziato da Cartesio in risposta alla rivoluzione scientifica che voleva scindere la scienza naturale dalla metafisica.

La sezione dedicata alla filosofia pratica apre con il saggio *The Primacy of Practical Reason* di Sebastian Gardner. Professore allo University College of London e autore di *Kant and the Critique of Pure Reason* (London, 1999), Gardner afferma che il primato della ragion pratica assume due significati. Nel primo senso il primato si riferisce alla possibilità di fondare sulla ragion pratica i concetti dell'esistenza di Dio, della libertà e dell'immortalità dell'anima, mentre il secondo si riferisce al concetto unità teleologia del regno dei fini. Il primato del pratico segna per Gardner la nascita di una nuova forma di metafisica che sarà fatta propria da Fichte e da tutto l'idealismo successivo.

Andrews Reath, professore alla University of California e autore di *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory* (Oxford, 2006), sviluppa nell'articolo *Kant's Critical Account of Freedom* le varie connotazioni che il concetto di libertà assume nella filosofia critica di Kant. L'autore nota giustamente che il concetto critico della libertà si trova

sviluppato già completamente da Kant nella risoluzione della terza antinomia della *Kritik der reinen Vernunft*, ma forse già presente nella *Nova dilucidatio*. L'uomo dal punto di vista delle azioni, che scaturiscono dalla propria pura ragione, è libero, mentre in tutte le azioni nate da processi psicologici interni o da costrizioni esterne è determinato causalmente. A partire da questa duplicità di caratteri deve essere letta secondo Reath tutta la filosofia pratica di Kant.

Il miglior articolo sulla filosofia morale di Kant è quello di Robert B. Loudon, professore alla University of Southern Maine e autore di *Kant's Impure Ethics: from Rational Beings to Human Beings* (London, 2001). Loudon sostiene che l'analisi dell'antropologia kantiana può negare la critica hegeliana al vuoto formalismo e all'astratto universale dell'etica di Kant. L'antropologia delle lezioni kantiane è pragmatica e si rivolge contro gli sterili approcci scolastici e fisiologici. La pragmatica rivaluta, secondo Loudon, il concetto aristotelico di prudenza. L'autore tuttavia sottolinea che l'antropologia pragmatica differisce dall'antropologia pratica-morale. L'antropologia pragmatica è antropologia morale quando l'uomo sceglie di determinare le proprie azioni attraverso i principi della ragione secondo il fine morale.

La raccolta dei saggi sulla filosofia pratica di Kant presenti del volume mostra una scarsa, per non dire quasi inesistente, considerazione delle tematiche morali pre-critiche come se tutta l'etica kantiana si sia prodotta successivamente alla *Kritik der reinen Vernunft*. Un'analisi accurata delle opere pre-critiche aiuterebbe senz'altro a porre in nuova luce le più mature teorie etiche di Kant delineandone le radici e i fondamenti.

Paul Guyer nell'articolo *Bridging the Gulf: Kant's Project in the Third Critique* argomenta la formazione della terza critica all'interno del sistema filosofico kantiano. A prima vista, afferma Guyer, il progetto della terza Critica può sembrare essere più una compartizzazione che un'integrazione della filosofia critica. Nell'analitica del bello Kant sostiene la tesi che i giudizi di gusto sono disinteressati e dunque egli separa il regno dell'estetica da quello conoscitivo e morale. In aggiunta anche il giudizio teleologico di natura sembra avere un interesse cognitivo ovvero come ideale regolativo per la nostra immagine scientifica della natura per compensare i limiti costitutivi della nostra conoscenza. L'estetica sembra dunque essere così distinta anche dalla teleologia. Oltre a tali differenze, Guyer sottolinea l'esistenza di forti affinità fra l'estetica, la teleologia e la moralità. L'esperienza estetica e i giudizi del bello e del sublime sono distinte forme d'esperienza e di giudizio che si fondano sulle stesse facoltà che regolano le conoscenze

RECENSIONI

e i ragionamenti morali e che completano la natura umana nella realizzazione della sua libertà.

L'ultimo articolo del compendio è *Conceptual Connections: Kant and the Twentieth-Century Analytic Tradition* di James O'Shea. Egli sottolinea come le figure fondative dei principali movimenti della filosofia analitica, da Frege a Russell, da Moore a Wittgenstein e il pragmatismo americano hanno definito la loro filosofia in rapporto diretto con la rivoluzione copernicana di Kant. Se dopo il Neo-kantismo, la posizione della filosofia analitica era quella di rifiuto delle posizioni di Kant, durante la seconda metà del ventesimo secolo con le opere di Sellars e di Strawson si ha un rinnovato interesse per l'opera kantiana. L'influenza esercitata da Kant è individuata da O'Shea in quattro temi principali: 1) il problema dei giudizi sintetici a priori; 2) la rivoluzione copernicana secondo cui gli oggetti si conformano al soggetto; 3) le condizioni a priori della possibilità dell'esperienza; 4) l'idealismo trascendentale come opposizione fra noumeni e fenomeni.

Marco Sgarbi

Francesco Berto, *Che cosa è la dialettica hegeliana. Un'interpretazione analitica del metodo*, Il Poligrafo, Padua 2005. Un volume di pp. 453.

Although the past century has witnessed a number of attempts at providing an exhaustive commentary of the *Science of Logic*, such attempts were in most cases, however, contaminated by either the wish of recovering social or anthropological aspects within dialectical dynamism or that of providing its formalization. Only a handful of scholars have considered Hegel's dialectical logic with a regard to both metaphysics and analytic philosophy, for which reason Berto's book fills a gap. It obviously goes back to Robert Brandom's analytic re-contextualization of Hegel. On the other side, though, Berto takes distance from Brandom's conceptual pragmatism and proposes instead an interpretation of dialectic as a general theory of meaning.

The introduction focuses on methodological problems. Berto lays out sources and arguments that speak against the possibility of an analytic reading of Hegel (p. 33). The first chapter of the first part, on logic and dialectic, aims at dismissing Popper's claim that dialectic be conflicting and therefore inconsistent. Berto questions the validity the major of Popper's argument, which says that all conflicting theories

are inconsistent. He maintains instead that it is good for dialectic to deny the principle of non-contradiction for dialectic requires exactly what Popper was claiming he was missing, namely a reconsideration of the semantics of descriptive terms (p. 75). The last two chapters of the first part examine the Hegel-critiques formulated by formal logicians and show that the attacks were either flatly wrong or right, but only in some ways. Berto considers erroneous the positions that presuppose Hegel to have picked some insufficiencies of the logical tradition and to have introduced some peculiar formal properties instead, e.g. Alfred Tarski, John N. Findlay, Slawomir Rogowski, Arend Kullenkampff, Leo Apostel, and Graham Priest, Berto contends that for these logicians Hegel has tried to provide an extension of classic logic, which is absurd, given Hegel's non-classical approach (p. 101). Right, but in some ways are the interpretations in terms of para-consistent logic of Stanisław Jaśkowski, Ernst F. F. Zermelo, Adolf Fraenkel, Willard V. O. Quine, Enrico Berti, Richard Routley, and Newton C. A. da Costa who agree with Hegel that some contradictions yield truths (p. 139).

The five chapters of the second part, in which Berto proposes his own interpretation of dialectic as a form of semantics delve into Hegel's *sich aufhebender Widerspruch* and his fundamental notion that all things underlie the form of a judgment and of a syllogism. Berto sees dialectic holistically as a general theory of meaning. A subject (A), according to Berto's reading of Hegel, is the carrier of a general meaning, so that its relation to the meanings carried by other subjects is essential and necessary in as far as the relation to other subjects determines and individuates the original meaning. It is the meaning's determinacy—so Berto—that identifies the conditions of identity for which things are what they are. Dialectic takes up the role, then, of an individualational holism. The triple movement of dialectic takes up the following structure. 1) the abstractive intellect conceive the subject A, which is meant as some meaning in necessary relation with another meaning B, whereby B is necessary to the individuation and determination of A. A and B therefore are not anymore conceivable in and for themselves. 2) By the consideration of A and B the understanding cannot help producing a failure of determinacy that creates a contradiction. For as long as A is conceived identically for itself while at the same time it is conceived for another B, the result is that we deal with an A' and an A'', that are completely different. 3) The third moment takes place at the level of reason, a level before which Kant choose to stop. A comprehends now its opposite in its unity, i.e., the positive in

RECENSIONI

the negative and thus also the unity of the determinations in their oppositions (p. 189).

Hegel's logic deals with relations among concepts, which bring about the determination of the very concepts that are playing in the game. It is especially the relation of holistic co-determination that by means of an intensional exclusion carry through the conceptual mediation and thus the determinations of the objects through predication, attribution of properties. They find their expression in judgments, in which the determinations of properties can be then further mediated in syllogisms (p. 225).

Berto's conclusion is that Hegel did not aim at denying logical validity to the principles of identity, non-contradiction, and excluded third. What he rather aimed at was overcoming the limits set by the understanding in dealing with the properties of individual substances. Far from being its opposite, Hegel's logic is truly an extension of formal logic and of critical metaphysics in as far as it explicates the gray zone that remains unexpressed by traditional semantics (p. 311).

Too bad, though, that Berto's reduction of dialectic to mere semantics seems to do some injustice to Hegel's original thought, which was not restricted to language and embraces instead actuality as a whole. Dialectic involves an ontological system, it involves also a full fledged philosophy of mind. Berto's book is nonetheless one of the few that provide new insights on Hegel's notions of relation, judgment, determination, and contradiction, which is indeed a great merit, given the dearth of research in a time in which most analytical philosophers do not believe in Hegel.

Marco Sgarbi

Quellengeschichte von Kants „Kritik der reinen Vernunft“

Edited by

Piero Giordanetti (Università degli Studi di Milano)

Massimo Marassi (Università Cattolica di Milano)

Riccardo Pozzo (Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee - CNR)

Marco Sgarbi (Università di Verona)

Il progetto di una storia delle fonti (*Quellengeschichte*) della *Kritik der reinen Vernunft* prende le mosse da una duplice istanza che è indice di una scelta e di una mancanza, strettamente dipendenti l'una dall'altra.

Infatti, manca ancora una ricerca che studi, nella maniera più esauriente possibile, tutte le teorie e gli autori con cui Kant si è confrontato nel periodo della genesi e dello sviluppo della prima *Critica*; è questo un lavoro che si rivela tanto più necessario in quanto si iscrive nel silenzio kantiano in proposito. Come Kant stesso spiega nella *Reflexion* 5019, egli ha scelto di omettere dalle proprie opere tutto ciò che era a esse estraneo, reputandolo d'ostacolo alla propria autonomia intellettuale e preferendo pertanto seguire unicamente il corso delle proprie idee: „Ich habe niemand angeführt, durch dessen Lesung ich etwas gelernt habe. Ich habe Gut gefunden, alles fremde wegzulassen und meiner eignen Idee zu folgen“ (AA XXIII, 67). Se i rimandi esterni, per la cultura del tempo, potevano sembrare scontati e dunque anche permanere soltanto in *foro interno*, oggi proprio questo modo di procedere autorizza, se non addirittura legittima, la nostra opzione interpretativa, di rendere esplicito ciò che nel tempo è rimasto tacitamente presupposto e oggi quasi dimenticato.

Proprio per mostrare questo aspetto nascosto del testo kantiano, è necessario scorgere i riferimenti interni di un'opera, ricostruendo il dettato dell'autore nel quadro complessivo della sua produzione e nel rispetto della scansione temporale delle teorie. Da questo punto di vista, l'ausilio delle risorse informatiche consente oggi uno studio approfondito e anche il raggiungimento di una certezza epistemologica pressoché totale.

La comprensione, dal punto di vista dell'intensione e non solo dell'estensione, può risultare altresì favorita da una interpretazione della storia delle fonti, la *quellengeschichtliche Interpretation*, che mira a individuare non solo le occorrenze dei termini, ma anche le fonti esplicite o implicite da

cui il testo proviene – cioè autori, opere, teorie, concetti – e, pur conducendo a risultati che si attestano al livello della probabilità, apre, a nostro avviso, a nuove e più feconde possibilità di studio sulla formazione di un testo, che è lo spirito della filosofia e della sua storia, come hanno mostrato in merito i lavori pionieristici di Giorgio Tonelli. Collocandoci nella prospettiva della storia delle fonti, abbiamo pertanto scelto l'approccio epistemologicamente più rischioso e anche più debole, ma, a nostro avviso, l'unico capace di rendere conto dell'ampiezza e dello spessore del contesto culturale in cui l'opera ha conosciuto la sua gestazione, dei confronti critici e dei dibattiti ai quali il testo è rimasto intrecciato, delle domande e dei problemi a cui ha tentato di dare risposta, e ancora delle specifiche intenzioni dell'autore.

Alla duplicità dei moventi iniziali, la mancanza e la scelta di cui si è detto, corrisponde poi la duplicità degli scopi a cui il progetto mira: da un lato assicurare stabilità e rigore scientifico alle corrispondenze finora riscontrate, dall'altro aprire nuovi e originali orizzonti di indagine e di ricerca, mettendo a disposizione degli studiosi e degli appassionati un materiale utile a restituire vita e voce a un classico della filosofia in rapporto alla propria origine e, di conseguenza, alle proprie – sempre rinnovantesi – destinazioni.

Infine, per quanto riguarda il metodo della ricerca, condurremo la nostra analisi seguendo alcune categorie privilegiate di fonti: dichiarazioni dello stesso Kant, presenti nelle sue opere, nei compendi delle lezioni e nell'epistolario; fonti attestate in altri autori contemporanei; notizie provenienti dall'ambiente in cui Kant ha operato.

Per ogni fonte sarà precisato il luogo di reperimento nella *Kritik der reinen Vernunft*, il passo dell'opera a cui Kant probabilmente si riferisce con le relative indicazioni bibliografiche, e da ultimo sarà svolta, a seconda dell'importanza della fonte in questione, un breve approfondimento storiografico della stessa.

L'edizione di riferimento delle seguenti note è quella dell'Accademia (*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer e poi de Gruyter, Berlin-Leipzig 1902 ss.), abbreviata con AA (Akademie-Ausgabe) e leggibile anche in forma elettronica a cura dell'Institut für Kommunikationswissenschaften dell'Università di Bonn all'indirizzo <http://www.korpora.org/Kant/>.

Quellengeschichte von Kants „Kritik der reinen Vernunft“

Edited by

Piero Giordanetti (Università degli Studi di Milano)

Massimo Marassi (Università Cattolica di Milano)

Riccardo Pozzo (Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee - CNR)

Marco Sgarbi (Università di Verona)

There are two main reasons for the present project of a *Quellengeschichte* of the *Kritik der reinen Vernunft*.

First, there are to date no exhaustive studies regarding the theories and the authors that Kant faced during the development of his first *Critique*. Given that Kant did hardly say anything on them, this project becomes more necessary.

As Kant himself explains in *Reflexion* 5019, he chose to leave out things that was extraneous to his works, because he found extraneous positions an obstacle to his own intellectual autonomy (AA XXIII, 67).

Many of them, however, are crucial for the understanding of Kant's philosophical development, and the absence of some in the *Kantforschung* might be the cause of erroneous interpretations.

That is the first reason why the aim of this *Quellengeschichte* is to provide a comprehensive collection of this hidden face of Kant's masterwork. In pursuit of this goal, our editors and scholars have attempted to follow several principles. In accordance with the high standards attained by Kant scholarship in Europe, they have pointed out the inner references of the *Kritik der reinen Vernunft* in order to restore the effective meaning of the extraneous source. From this point of view, the assistance of the computer resources allows nowadays to the level of epistemological certainty.

Besides, they have not only determined the occurrences of terms and syntagms, but also the explicit or implicit sources from which the text comes.

Even if it achieves only probable results, the *Quellengeschichtliche* interpretation opens the way to new and fertile investigations on the formation of the text. The second reason for the present project is that

QUELLENGESCHICHTE

the most risky and weakest epistemological approach is the only one able to explain the size and the depth of the cultural context in which the work was born, the critical debates the text is referred to, the questions and the problems that it tried to solve and the author's specific purposes.

Our objective, then, is on the one hand to provide confidence and scientific rigour to the textual parallels noticed up to now, and, on the other hand to open new and original fields of inquiry, empowering instrument for giving a new meaning to a classical text in relation to its own origin and its always renovating purposes.

As regards the method of our undertaking, we have requested our contributors to give priority to sources such as (1) statements of Kant himself, taken from his works, from the synopsis of his lessons and from his letters; (2) sources certified in other contemporary author's works; (3) attestations from Kant's background.

Every source will have its own specific placement within the *Kritik der reinen Vernunft*, the quote Kant probably refers to with its bibliographical references, and at the end, according to the importance of the source analysed, an extensive explanatory and historiographic note.

The reference edition is the German Academy's Edition (*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer and de Gruyter, Berlin - Leipzig 1902 ss.), cited as AA (Akademie-Ausgabe). An electronic version was edited by the Institut für Kommunikationswissenschaften of the University of Bonn at the link <http://www.korpora.org/Kant/>

QUELLENGESCHICHTE

Testo in originale: *KrV*, A VII-VIII, AA IV, 7, 2-17.

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, nicht beantworten kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft. [...] Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, daß irgendwo verborgene Irrtümer zum Grunde liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann.

Fonte: Locke, *Essay*, I, 1, 7, p. 47

I thought that the first Step towards satisfying several Enquiries, the Mind of Man was very apt to run into, was, to take a Survey of our own Understandings, examine our own Powers, and see to what Things they were adapted. Till that was done I suspected we began at the wrong end, and in vain sought for Satisfaction in a quiet and sure Possession of Truths boundless Extent were the natural and undoubted Possession that most concern'd us, whilst we let loose our Thoughts into the vast Ocean of *Being*, as if all that boundless Extent, were the natural, and undoubted Possession of our Understandings, wherein there was nothing exempt from its Decisions, or that escaped its Comprehension. Thus Men, extending their inquiries beyond their Capacities, and letting their Thoughts wander into those depths 'Tis no Wonder that they raise Questions and multiply Disputes, which never coming where they can find no sure Footing; 'tis no Wonder, that they raise Questions, and multiply Disputes, which never coming to any clear Resolution, are proper only to continue and increase their Doubts, and to confirm them at last in perfect Scepticism. Whereas were the Capacities of our Understandings well considered, the Extent of our Knowledge once discovered, and the Horizon found, which sets the Bounds between the enlightned and dark Parts of Things; between what is, and what is not comprehensible by us, Men would perhaps with less scruple acquiesce in the avow'd Ignorance of the one, and imploy their Thoughts and Discourse with more Advantage and Satisfaction in the other.

Davide Poggi

Testo in originale: *KrV*, A IX, AA IV, 8, 13-14.

Physiologie des menschlichen Verstandes.

Fonte: J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, vol. 1 (di 2), Leipzig, Weidmanns Erben und Reich.,

QUELLENGESCHICHTE

1777, I, iv, 1, pp. 295-296.

Der Psycholog kann ben seinen Nachforschungen wohl nichts anders erwarten, als was dem Physiologen begegnet.

Davide Poggi

Testo in originale: *KrV*, A XIV, AA IV, 10, 30-32.

Nur daß hier die Frage aufgeworfen wird, wie viel ich mit derselben, wenn mir aller Stoff und Beistand der Erfahrung genommen wird, etwa auszurichten hoffen dürfe.

Fonte: Locke, *Essay*, I, 1, 4, pp. 44-45.

If by this Enquiry into the Nature of the Understanding, I can discover the Powers thereof; *how far* they reach; to what things they are in any Degree proportionate; and where they fail us, I suppose it may be of use, to prevail with the busy Mind of Man, to be more cautious in meddling with things exceeding its Comprehension; to stop, when it is at the utmost Extent of its Tether; and to sit down in a quiet Ignorance of those Things, which, upon Examination, are found to be beyond the reach of our Capacities. We should not then perhaps be so forward, out of an Affectation of an universal Knowledge, to raise Questions, and perplex our selves and others with Disputes about Things to which our Understandings are not suited; and of which we cannot frame in our Minds any clear or distinct Perceptions, or whereof (as it has perhaps too often happen'd) we have not any Notions at all. If we can find out, how far the Understanding can extend its view; how far it has Faculties to attain Certainty; and in what Cases it can only judge and guess, we may learn to content ourselves with what is attainable by us in this State.

Davide Poggi

Testo in originale: *KrV*, A XXVIII-XXIX, AA IV, 12, 33-37.

Abt Terrasson sagt zwar: wenn man die Größe eines Buchs nicht nach der Zahl der Blätter, sondern nach der Zeit mißt, die man nöthig hat, es zu verstehen, so könne man von manchem Buche sagen: daß es viel kürzer sein würde, wenn es nicht so kurz wäre.

Fonte: J. Terrasson, *La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, Prault, Paris 1754, p. 146.

Je ne mesure pas la longueur d'une Livre par le nombre de ses pages, mais par le longueur du tems qu'il faut employer pour l'entendre. En ce sens il

QUELLENGESCHICHTE

est assez souvent arrivé que l'ouvrage rendu un peu plus long, auroit été beaucoup plus court.

Marco Sgarbi

Testo in originale: *KrV*, B X-XI, AA III, 9,7-18.

Die Mathematik ist von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen den sichern Weg einer Wissenschaft gegangen. Allein man darf nicht denken, daß es ihr so leicht geworden, wie der Logik, wo die Vernunft es nur mit sich selbst zu thun hat, jenen königlichen Weg zu treffen, oder vielmehr sich selbst zu bahnen; vielmehr glaube ich, daß es lange mit ihr (vornehmlich noch unter den Ägyptern) beim Herumtappen geblieben ist, und diese Umänderung einer Revolution zuzuschreiben sei, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Versuche zu Stande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen mußte, nicht mehr zu verfehlen war, und der sichere Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschlagen und vorgezeichnet war.

Fonte: Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*, vv. 779-824.

Sed quibus ille modis coniectus materiai
fundarit terram et caelum pontique profunda,
solis lunai cursus, ex ordine ponam.
nam certe neque consilio primordia rerum
ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt
nec quos quaeque darent motus pepigere profecto;
sed quia multa modis multis primordia rerum
ex infinito iam tempore percita plagis
ponderibusque suis consuerunt concita ferri
omnimodisque coire atque omnia pertemptare,
quae cumque inter se possent congressa creare,
propterea fit uti magnum volgata per aevom
omnigenus coetus et motus experiundo
tandem conveniant ea quae coniecta repente
magnarum rerum fiunt exordia saepe,
terrai maris et caeli generisque animantum.

Hic neque tum solis rota cerni lumine largo
altivolans poterat nec magni sidera mundi
nec mare nec caelum nec denique terra neque aër
nec similis nostris rebus res ulla videri,

QUELLENGESCHICHTE

sed nova tempestas quaedam molesque coorta.
diffugere inde loci partes coepere paresque
cum paribus iungi res et discludere mundum
membraque dividere et magnas disponere partes
omnigenis e principiis, discordia quorum
intervalla vias conexus pondera plagas
concursus motus turbabat proelia miscens
propter dissimilis formas variasque figuras,
quod non omnia sic poterant coniuncta manere
nec motus inter sese dare convenientis,
hoc est, a terris altum secernere caelum,
et sorsum mare, uti secreto umore pateret,
seorsus item puri secretique aetheris ignes.

Quippe etenim primum terrai corpora quaeque,
propterea quod erant gravia et perplexa, coibant
in medio atque imas capiebant omnia sedes;
quae quanto magis inter se perplexa coibant,
tam magis expressere ea quae mare sidera solem
lunamque efficerent et magni moenia mundi;
omnia enim magis haec e levibus atque rutundis
seminibus multoque minoribus sunt elementis
quam tellus. ideo per rara foramina terrae
partibus erumpens primus se sustulit aether
ignifer et multos secum levis abstulit ignis,
non alia longe ratione ac saepe videmus,
aurea cum primum gemmantis rore per herbas
matutina rubent radiati lumina solis
exhalantque lacus nebulam fluviique perennes
ipsaque ut inter dum tellus fumare videtur;
omnia quae sursum cum conciliantur, in alto
corpore concreto subtexunt nubila caelum.
sic igitur tum se levis ac diffusilis aether
corpore concreto circum datus undique saepsit
et late diffusus in omnis undique partis
omnia sic avido complexu cetera saepsit.
hunc exordia sunt solis lunaeque secuta,
interutrasque globi quorum vertuntur in auris;
quae neque terra sibi adscivit nec maximus aether,
quod neque tam fuerunt gravia ut depressa sederent,
nec levia ut possent per summas labier oras,

QUELLENGESCHICHTE

et tamen interutrasque ita sunt, ut corpora viva
versent et partes ut mundi totius extent;
quod genus in nobis quaedam licet in statione
membra manere, tamen cum sint ea quae
moveantur.

his igitur rebus retractis terra repente,
maxuma qua nunc se ponti plaga caerulea tendit,
succidit et salso suffudit gurgite fossas.
inque dies quanto circum magis aetheris aestus
et radii solis cogebant undique terram
verberibus crebris extrema ad limina fartam
in medio ut propulsa suo condensa coiret,
tam magis expressus salsus de corpore sudor
augebat mare manando camposque natantis,
et tanto magis illa foras elapsa volabant
corpora multa vaporis et aëris altaque caeli
densabant procul a terris fulgentia templa.
sidebant campi, crescebant montibus altis
ascensus; neque enim poterant subsidere saxa
nec pariter tantundem omnes succumbere partis.

Sic igitur terrae concreto corpore pondus
constitit atque omnis mundi quasi limus in imum
confluxit gravis et subsedit funditus ut faex;
inde mare, inde aër, inde aether ignifer ipse
corporibus liquidis sunt omnia pura relictæ
et leviora aliis alia, et liquidissimus aether
atque levissimus aërias super influit auras
nec liquidum corpus turbantibus aëris auris
commiscet; sinit haec violentis omnia verti
turbatinibus, sinit incertis turbare procellis,
ipse suos ignis certo fert impete labens.
nam modice fluere atque uno posse aethera nisu
significat Pontos, mare certo quod fluit aestu
unum labendi conservans usque tenorem.

Principio genus herbarum viridemque nitorem
terra dedit circum collis camposque per omnis,
florida fulserunt viridanti prata colore,
arboribusque datumst variis exinde per auras
crescendi magnum inmissis certamen habenis.

QUELLENGESCHICHTE

ut pluma atque pili primum saetaeque creantur
quadripedum membris et corpore pennipotentum,
sic nova tum tellus herbas virgultaque primum
sustulit, inde loci mortalia saecla creavit
multa modis multis varia ratione coorta.
nam neque de caelo cecidisse animalia possunt,
nec terrestria de salsis exisse lacunis.
linquitur ut merito maternum nomen adepta
terra sit, e terra quoniam sunt cuncta creata.
multaque nunc etiam existunt animalia terris
imbribus et calido solis concreta vapore;
quo minus est mirum, si tum sunt plura coorta
et maiora, nova tellure atque aethere adulta.
principio genus alituum variaeque volucres
ova relinquebant exclusae tempore verno,
folliculos ut nunc teretis aestate cicadae
lincunt sponte sua victum vitamque petentes.
tum tibi terra dedit primum mortalia saecla.
multus enim calor atque umor superabat in arvis.
hoc ubi quaeque loci regio opportuna dabatur,
crescebant uteri terram radicibus apti;
quos ubi tempore maturo pate fecerat aetas
infantum, fugiens umorem aurasque petessens,
convertebat ibi natura foramina terrae
et sucum venis cogebat fundere apertis
consimilem lactis, sicut nunc femina quaeque
cum peperit, dulci repletur lacte, quod omnis
impetus in mammas convertitur ille alimenti.
terra cibum pueris, vestem vapor, herba cubile
praebebat multa et molli lanugine abundans.
at novitas mundi nec frigora dura ciebat
nec nimios aestus nec magnis viribus auras.
omnia enim pariter crescunt et robora sumunt.

Quare etiam atque etiam maternum nomen adepta
terra tenet merito, quoniam genus ipsa creavit
humanum atque animal prope certo tempore fudit
omne quod in magnis bacchatur montibus passim,
aëriasque simul volucres variantibus formis.
sed quia finem aliquam pariendi debet habere,
destitit, ut mulier spatio defessa vetusto.

QUELLENGESCHICHTE

mutat enim mundi naturam totius aetas
ex alioque alius status excipere omnia debet
nec manet ulla sui similis res: omnia migrant,
omnia commutat natura et vertere cogit.
namque aliud putrescit et aevo debile languet,
porro aliud < suc > crescit et < e > contemptibus exit.

Sic igitur mundi naturam totius aetas
mutat, et ex alio terram status excipit alter,
quod potuit nequeat, possit quod non tulit ante.

Piero Giordanetti

Testo in originale: *KrV*, B XXI, nota, AA III 14, nota.

Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chemiker, welches sie mannigmal den Versuch der Reduction, im Allgemeinen aber das synthetische Verfahren nennen, viel Ähnliches. Die Analysis des Metaphysikers schied die reine Erkenntniß a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen und dann der Dinge an sich selbst. Die Dialektik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der nothwendigen Vernunftidee des Unbedingten und findet, daß diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist.

Fonte: G. Galilei, *Lettere intorno alle macchie solari*, *Le opere di Galileo Galilei*, Firenze, 1890-1909, vol. V, p. 187.

O noi vogliamo specolando tentar di penetrar l'essenza vera ed intrinseca delle sustanze naturali; o noi vogliamo contentarci di venir in notizia d'alcune loro affezioni.

Fonte: G. Galilei, *Considerazioni intorno al discorso apologetico di Ludovico delle Colombe*, *Le opere di Galileo Galilei*, Firenze 1890-1909, vol. IV, p. 521.

Il non aver mai in se stesso provato, né osservato in altri, che cosa sia il dedurre la ragione d'una conclusione dai suoi principj veri e noti, fa che molti nelle prove loro commettono gravissimi errori; supponendo bene spesso principj men certi delle conclusioni, o prendendogli tali, che sono l'istesso che si cerca di dimostrare, e solo differente da quello ne' termini, e ne' nomi, ovvero deducendo esse conclusioni da cose, che non baimo che fare con loro, e per lo più servendosi, ma non bene, del metodo risolutivo (che bene usato è ottimo mezzo per l'invenzione) pigliano la conclusione come vera, e in vece d'andare da lei deducendo questa, e poi quella, e poi quell'altra conseguenza, sino che se n'incontri una manifesta, o per se stessa, o per essere sta-

ta dimostrata, dalla quale poi con metodo compositivo si concluda l'intento; in vece, dico, di bene usare tal gradazione, formano di loro fantasia una proposizione, che quadri immediatamente alla conclusione, che di provare intendono, e non si ritirando indietro più d'un sol erado quella prendono per vera, benché falsa, o egualmente dubbia come la conclusione, e subito fabbricano il sillogismo, che poi senza guadagno veruno ci lascia nella prima incertezza: avviene, che bene spesso, massime in questioni naturali, i trattati interi letti che si sono lasciano il lettore pieno di confusione, e con maggiore incertezza, che prima, e ingombrato di cento dubbj, mentre da un solo cerca-va di liberarsi.

Fonte: I. Newton, *Optics, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions and Colours of Light*, London, 1730, Query 31.

As in mathematics, so in natural philosophy, the investigation of difficult things by the method of analysis, ought ever to precede the method of composition. This analysis consists in making experiments and observations, and in drawing general conclusions from them by induction and admitting of no objections against the conclusions, but such as are taken from experiments, or other certain truths. For hypotheses are not to be regarded in experimental philosophy. And although the arguing from experiments and observations by induction be no demonstration of general conclusions; yet it is the best way of arguing which the nature of things admits of, and may be looked upon as so much the stronger, by how much the induction is more general. And if no exception occur from phenomena, the conclusion may be pronounced generally. But if at any time afterwards any exception shall occur from experiments, it may then begin to be pronounced with such exceptions as occur. By this way of analysis we may proceed from compounds to ingredients, and from motions to the forces producing them; and in general, from effects to their causes, and from particular causes to more general ones, till the argument ends in the most general. This is the method of analysis: And the synthesis consists in assuming the causes discovered, and established as principles, and by them explaining the phenomena proceeding from them, and proving the explanations.

Silvia De Bianchi

Testo in originale: *KrV*, B 1-2, AA III, 27, 5-21.

Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandes-

tätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

Fonte: Locke, *Essay*, II, 1, 23-24, p. 117-118.

If it shall be demanded then, *When a Man begins to have any Ideas?* I think, the true answer is, When he first has any *Sensation*. For since there appear not to be any *Ideas* in the Mind, before the Senses have conveyed any in, I conceive that *Ideas* in the Understanding, are coeval with *Sensation*; which is such an Impression or Motion, made in some part of the Body, as produces some Perception in the Understanding. 'Tis about these Impressions made on our Senses by outward Objects, that the Mind seems first to employ it self, in such Operations as we call *Perception, Remembering, Consideration, Reasoning*, etc. In time, the Mind comes to reflect on its own *Operations*, about the *Ideas* got by *Sensation*, and thereby stores it self with a new set of *Ideas*, which I call *Ideas of Reflection*. These are the *Impressions* that are made on our Senses by outward Objects that are extrinsical to the Mind; and its own *Operations*, proceeding from Powers intrinsical and proper to it self, which when reflected on by it self, become also Objects of its contemplation, are, as I have said, the *Original of all Knowledge*.

Davide Poggi

Testo in originale: *KrV*, B 5-6, AA III, 30, 8-12.

Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, selbst die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den könnt ihr nicht weglassen.

Fonte: Locke, *Essay*, II, 4, 1, p. 123.

That which thus hinders the approach of two Bodies, when they are moved

QUELLENGESCHICHTE

one towards another, I call *Solidity*. I will not dispute, whether this acceptance of the Word *solid* be nearer to its Original Signification, than that which Mathematicians use it in: It suffices, that I think, the common Notion of *Solidity* will allow, if not justify, this use of it; but if any one think it better to call it *Impenetrability*, he has my Consent. Only I have thought the Term *Solidity*, the more proper to express this *Idea*, not only because of its vulgar use in that Sense; but also, because it carries something more of positive in it, than *Impenetrability*, which is negative, and is, perhaps, more a consequence of *Solidity*, than *Solidity* it self. This of all other, seems the *Idea* most intimately connected with, and essential to Body.

Daide Poggi

Testo in originale: *KrV*, A 8, AA IV, 20, 34–21,1.

Nun ist hieraus klar 1) daß durch analytische Urteile unsere Erkenntnis gar nicht erweitert werde, sondern der Begriff, den ich schon habe, aus einander gesetzt, und mir selbst verständlich gemacht werde.

Fonte: Locke, *Essay*, IV, 8, 7, p. 614.

He trifles with Words, who makes such a Proposition, which when it is made, contains no more than one of the Terms does, and which a Man was supposed to know before: v.g. *a Triangle hath three sides*, or *Saffron is yellow*. And this is no farther tolerable than where a Man goes to explain his Terms, to one who is supposed or declares himself not to understand him: and then *it teaches only the signification of that Word*, and the use of that Sign.

Daide Poggi

Testo in originale: *KrV*, A 10/B 13-14, AA IV, 22, 5-8.

Die analytischen sind zwar höchst wichtig und nötig, aber nur, um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich ist.

KrV, B 16-17, AA III, 38, 8-12.

Einige wenige Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs, sie dienen aber auch nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Prinzipien, z. B. $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b)$ größer als

QUELLENGESCHICHTE

a, d. i. das Ganze ist größer als sein Theil.

Fonte: Locke, *Essay*, IV, 7, 11, pp. 601-602.

As to these *General Maxims* therefore, they are as I have said of great *Use* in Disputes, to stop the *Mouths of Wranglers*; but not of much *Use* to the Discovery of unknown Truths, or to help the Mind forwards, in its search after Knowledge. For whoever began to build his Knowledge on the General Proposition, *What is, is*; or, *It is impossible for the same thing to be, and not to be*: and from either of these, as from a Principle of Science, deduced a *System* of Useful Knowledge? Wrong Opinions often involving Contradictions, one of these Maxims, as a Touch-stone, may *serve* well to shew whither they lead. But yet, however fit, to lay open the Absurdity or Mistake of a Man's Reasoning or Opinion, they are of very little *Use* for enlightening the Understanding

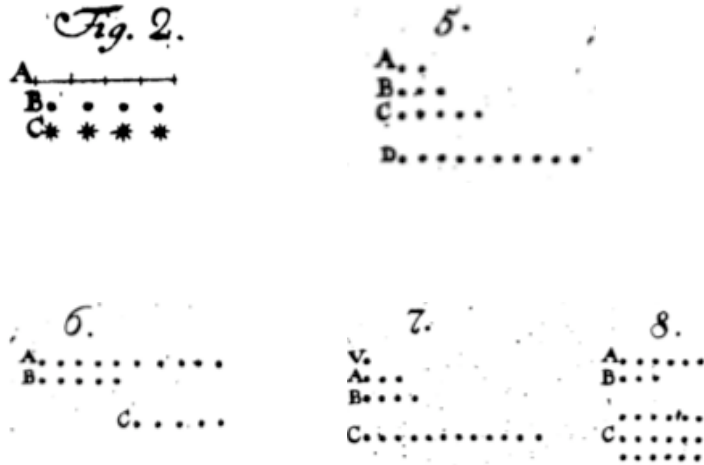
Davide Poggi

Testo in originale: *KrV*, B 15, AA III, 37, 12-27.

Der Begriff von Zwölf ist keinesweges dadurch schon gedacht, daß ich mir bloß jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Denn ich nehme zuerst die Zahl 7, und indem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anschauung zu Hülfe nehme, so thue ich die Einheiten, die ich vorher zusammennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7 und sehe so die Zahl 12 entspringen. Daß 5 zu 7 hinzugethan werden sollten, habe ich zwar in dem Begriff einer Summe = 7+5 gedacht, aber nicht, daß diese Summe der Zahl 12 gleich sei. Der arithmetische Satz ist also jederzeit synthetisch.

Fonte: Johann Andreas Segner, *Elementa arithmeticae et geometriae*, Cunon, Göttingen 1739, tavole finali

QUELLENGESCHICHTE



Marco Sgarbi

Testo in originale: *KrV*, B 16-17, AA III, 38, 1-7.

Eben so wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muß also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.

Fonte: Locke, *Essay*, IV, 8, 8, p. 614.

We can know then the Truth of two sorts of Propositions, with perfect *certainty*; the one is, of those trifling Propositions, which have a certainty in them, but 'tis but a *verbal Certainty*, but not instructive. And, secondly, we can know the Truth, and so may be *certain* in Propositions, which affirm something of another, which is a necessary consequence of its precise complex *Idea*, but not contained in it. As that *the external Angle of all Triangles is bigger than either of the opposite internal Angles*, which relation

QUELLENGESCHICHTE

of the outward Angle, to either of the opposite internal Angles, making no part of the complex *Idea*, signified by the name Triangle, this is a real Truth, and conveys with it instructive *real Knowledge*.

Davide Poggi

Testo in originale: *KrV*, A 24/B 38-39, AA III, 52, 32–53, 2.

Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen.

Fonte: Locke, *Essay*, II, 13, 21, p. 176.

Those who assert the impossibility of *Space* existing without *Matter*, must not only make Body infinite, but must also deny a power in God to annihilate any part of Matter. [...] Whoever then will allow, that God can [...] annihilate either this Book, or the Body of him that reads it, must necessarily admit the possibility of a *Vacuum*. For it is evident, that the Space, that was filled by the parts of the annihilated Body, will still remain, and be a Space without Body.

Davide Poggi

Testo in originale: *KrV*, B 127, AA III, 105, 18-22.

Der berühmte Locke hatte, aus Ermangelung dieser Betrachtung und weil er reine Begriffe des Verstandes in der Erfahrung antraf, sie auch von der Erfahrung abgeleitet, und verfuhr doch so inkonsequent, daß er damit Versuche zu Erkenntnissen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen.

Fonte: Locke, *Essay*, II, 21, 60, pp. 273-274; III, 11, 16, p. 516; IV, 3, 18, p. 549; IV, 4, 14-15, pp. 569-571; IV, 10, pp. 619-630; IV, 12, 8, pp. 643-644.

Davide Poggi

Testo in originale: *KrV*, B 128, AA III, 106, 6-9.

Der erste dieser beiden berühmten Männer öffnete der Schwärmerei Tür

QUELLENGESCHICHTE

und Tor, weil die Vernunft, wenn sie einmal Befugnisse auf ihrer Seite hat, sich nicht mehr durch unbestimmte Anpreisungen der Mäßigung in Schranken halten läßt.

Fonte: J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Weidmanns Erben und Reich., Leipzig 1777, I, i, 1, p. 7.

Ich kann mit Condillac, und noch weiter mit dem hrn. Bonnet auf eine lange Strecke fortkommen; aber auf den Stellen, wo sie von dem Gefühl und Empfinden zum Bewußtwerden oder zur Apperception und zum Denken überschreiten, und dieses aus jenem erklären, was einen der wesentlichsten Punkte ihres Systems ausmacht; da deucht es mich, die Phantasie habe einen kühnen Sprung gewagt, wo der Verstand, der sich über die Gränzlinien der Deutlichkeit nicht hinauswaget, zurückbleiben muß.

Davide Poggi

Testo in originale: *KrV*, B 132, AA III, 108, 19-22.

Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.

KrV, A 117, nota, AA IV, 87.

Alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewußtsein: denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewußt zu werden; so würde das soviel sagen, sie existierten gar nicht. Alles empirische Bewußtsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transzendentes (vor aller besondern Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperception. Es ist also schlechthin notwendig, daß in meinem Erkenntnisse alles Bewußtsein zu einem Bewußtsein (meiner selbst) gehöre. [...] Der synthetische Satz: daß alles verschiedene empirische Bewußtsein in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, daß die bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andere (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transzendente Bewußtsein sei.

Fonte: Locke, *Essay*, II, 27, 9, p. 335.

Person [...], I think, is a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is

inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: It being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive. When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will anything, we know that we do so. Thus it is always as to our present Sensations and Perceptions: And by this every one is to himself; that which he calls *self*. [...] Since consciousness always accompanies thinking, and 'tis that which makes every one to be what he calls *self*, and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists *personal Identity*, i.e. the sameness of a rational Being.

Davide Poggi

Testo in originale: *KrV*, B 208-209, AA III, 152, 25-32.

Man kann alle Erkenntniß, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntniß gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine Anticipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epikur seinen Ausdruck *προληψις* [*sic*] brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntniß a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht anticipirt werden kann.

Fonte: Diog. Laert., *vit. philos.*, X 33.

Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἷονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ Τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος· ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εἰθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρῶτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι. καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον, εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό· οἷον τὸ πόρρω ἐστὼς ἵππος ἐστὶν ἢ βοῦς; δεῖ γὰρ κατὰ πρόληψιν ἐγνωκέναι ποτὲ ἵππου καὶ βοῦς μορφήν. οὐδ' ἂν ὀνομάσαμεν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες. ἐναργεῖς οὖν εἰσὶν αἱ προλήψεις.

Fonte: Cic., *ND*, I 17 43-45.

Ea qui consideret quam inconsulte ac temere dicantur, venerari Epicurum et in eorum ipsorum numero de quibus haec quaestio est habere debeat. Solus enim vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum, quam appellat *πρόληψιν* Epicurus id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest. quous rationis vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumi-

QUELLENGESCHICHTE

ne accepimus. quod igitur fundamentum huius quaestionis est, id praeclare iactum videtis. cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensus, intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus; de quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est; esse igitur deos confitendum est. Quod quoniam fere constat inter omnis non philosophos solum sed etiam indoctos, fatemur constare illud etiam, hanc nos habere sive anticipationem, ut ante dixi, sive praenotionem deorum (sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat) – hanc igitur habemus, ut deos beatos et immortales putemus. quae enim nobis natura informationem ipsorum deorum dedit, eadem insculpsit in mentibus ut eos aeternos et beatos habere-mus. Quod si ita est, vere exposita illa sententia est ab Epicuro, quod beatum aeternumque sit id nec habere ipsum negotii quicquam nec exhibere alteri, itaque neque ira neque gratia teneri, quod quae talia essent inbecilla essent omnia.

Francesco Verde

Testo in originale: *KrV*, B 274-275, AA III, 190, 25-30–191, 1-16.

Der Idealism (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (*assertio*), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Der dogmatische Idealism ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu diesem Idealism aber ist von uns in der transscendentalen Ästhetik gehoben. Der problematische, der nichts hierüber behauptet, sondern nur das Unvermögen, ein Dasein außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgiebt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß: nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urtheil zu erlauben. Der verlangte Beweis muß also darthun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird gesche-

QUELLENGESCHICHTE

hen können, als wenn man beweisen kann, daß selbst unsere innere dem Cartesius unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei.

Fonte: Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 25, 2-5; 10-13.

Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum cœlum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. [...] Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.

Fonte: Descartes, *Principia philosophiae*, AT VIII, pp. 6-7, 31-9.

Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.

Manuela Mei

Testo in originale: *KrV*, A 235-236/B 294-295, AA III, 202, 12-22.

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald weschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflucht, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.

Fonte: Locke, *Essay*, I, 1, 6-7, pp. 46-47.

‘Tis of great use to the Sailor to know the length of his Line, though he cannot with it fathom all the depths of the Ocean. ‘Tis well he knows, that it is long enough to reach the bottom, at such Places, as are necessary to direct his Voyage, and caution him against running upon Shoals that may ruin him. Our Business here is not to know all things, but those which con-

QUELLENGESCHICHTE

cern our Conduct. If we can find out those Measures, whereby a rational Creature put in that State, which Man is in, in this World, may and ought to govern his Opinions, and Actions depending thereon, we need not to be troubled that some other things escape our Knowledge. [...] Till that was done I suspected we began at the wrong end, and in vain sought for Satisfaction in a quiet and sure Possession of Truths, that most concerned us, whilst we let loose our Thoughts into the vast Ocean of *Being*; as if all that boundless Extent, were the natural, and undoubted Possession of our Understandings, wherein there was nothing exempt from its Decisions, or that escaped its Comprehension.

Davide Poggi

Testo in originale: *KrV*, A 355, AA IV, 224, 5-7.

[...] der vermeintliche Cartesianische Schluß: *cogito, ergo sum*, in der That tautologisch ist, indem das *cogito (sum cogitans)* die Wirklichkeit unmittelbar aussagt.

Fonte: Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, p. 33, 16-19.

Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en cecy: *ie pense, donc ie suis*, qui m'assure que ie dis la verité, sinon que ie voy tres clairement que, pour penser, il faut estre.

Fonte: Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 27, 7-14.

Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo, certum est. Quando autem? Nempe quando cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc amitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus.

Manuela Mei

Testo in originale: *KrV*, A 368, AA IV, 231, 11-16.

Also ist das Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer mir [...] niemals gerade zu in der Wahrnehmung gegeben, sondern kann nur zu dieser, welche eine Modification des inneren Sinnes ist, als äußere Ursache derselben hinzu gedacht und mithin geschlossen werden.

Fonte: Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 34, 1-6.

[...] nam cum mihi nunc notum sit ipsamet corpora, non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo per-

QUELLENGESCHICHTE

cipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur, aperte cognosco nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi.

Manuela Mei

Testo in originale: *KrV*, A 502-503/B 530-531, AA III, 345, 12-33.

Der eleatische Zeno, ein subtiler Dialektiker, ist schon vom Plato als ein muthwilliger Sophist darüber sehr getadelt worden, daß er, um seine Kunst zu zeigen, einerlei Satz durch scheinbare Argumente zu beweisen und bald darauf durch andere, ebenso starke, wieder umzustürzen suchte. Er behauptete, Gott (vermuthlich war es bei ihm nichts als die Welt) sei weder endlich noch unendlich, er sei weder in Bewegung noch in Ruhe, sei keinem andern Dinge weder ähnlich noch unähnlich. Es schien denen, die ihn hierüber beurtheilten, er habe zwei einander widersprechende Sätze gänzlich ableugnen wollen, welches ungereimt ist. Allein ich finde nicht, daß ihm dieses mit Recht zur Last gelegt werden könne. [...] Wenn zwei einander entgegengesetzte Urtheile eine unstatthafte Bedingung voraussetzen, so fallen sie unerachtet ihres Widerstreits (der gleichwohl kein eigentlicher Widerspruch ist) alle beide weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieser Sätze gelten sollte.

Fonte: Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Breitkopf, Leipzig 1742, 1, pp. 1169-1170.

Impossibile est, ut si aliquid sit, id genitum sit, vel fiat; cum enim quicquid gignitur, vel ex similibus, vel ex dissimilibus gignatur, neutrum fieri potest; in illis enim, omnia eundem ad se invicem respectum habent; in his nihil ex non ente, vel minore vel deteriore, ens, majus vel melius oriri potest. II. Ergo unum tantum ens est, et hoc Deus est. III. Ens hoc excellentissimum est, adeoque aeternum, et unum tantum. IV. Unus itaque Deus est, isque gubernat omnia, gubernari enim haut potest, quia esset alio inferior, ec posset facere, quae vellet. V. Cum unus sit, omni quoque parte similis sibi est, videndo pariter et audiendo, et reliquorum sensuum quovis. VI. Cum omni parte similis sit, rotundum esse portet, neque enim parte una hanc, aliam parte altera figura prae se serre potest. VII. Quia aeternus est, et unus, et rotundus, neque finitus est, neque infinitus. Unum enim neque enti, neque non-enti simili est. VIII. Cum tale unum sit Deus, neque moveri potest, neque immobilis est, illud enim rebus multis convenit, hoc non-enti. IX. Neque locus est, neque motus.

Marco Sgarbi

Testo in originale: Kant, *KrV*, A 604-606/B 632-634, AA III, 404, 30–405, 32.

Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdingsnotwendiges Wesen existiren. Nun existire, zum mindesten, ich selbst : also existirt ein absolutnotwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung, der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Dasein des Notwendigen. Also hebt der Beweis eigentlich von der Erfahrung an, mithin ist er nicht gänzlich a priori geführt, oder ontologisch [...]. Um seinen Grund recht sicher zu legen, fußt sich dieser Beweis auf Erfahrung und gibt sich dadurch das Ansehen, als sei er vom ontologischen Beweise unterschieden, der auf lauter reine Begriffe a priori sein ganzes Vertrauen setzt. Dieser Erfahrung aber bedient sich der kosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu tun, nämlich zum Dasein eines notwendigen Wesens überhaupt. Was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied und forscht hinter lauter Begriffen: was nämlich ein absolut notwendiges Wesen überhaupt für Eigenschaften haben müsse.

Fonte: Locke, *Essay*, IV, 10, 2-6, pp. 619-621.

I think it is beyond Question, that *Man has a clear Perception of his own Being*; he knows certainly, that he exists, and that he is something. He that can doubt, whether he be any thing or no, I speak not to, no more than I would argue with pure nothing, or endeavour to convince Non-entity, that it were something. [...] In the next place, Man knows by an intuitive Certainty, that bare *nothing can no more produce any real Being*. [...] If therefore we know there is some real Being, and that Non-entity cannot produce any real Being, it is an evident demonstration, that from Eternity there has been something; Since what was not from Eternity, had a Beginning; and what had a Beginning, must be produced by something else. Next, it is evident, that what had its Being and Beginning from another, must also have all that which is in, and belongs to its Being from another too. All the Powers it has, must be owing to, and received from the same Source. This eternal Source, then, of all being must also be the Source and Original of all Power; and so *this eternal Being must be also the most powerful*. Again, a Man finds in himself *Perception*, and *Knowledge*. We have then got one step further; and we are certain now that there is not only some Being, but some knowing, intelligent Being in the World. [...] Thus, from the Consideration of our selves, and what we infallibly find in our own Constitutions, our Reason leads us to the Knowledge of this certain and evident Truth, That *there is an eternal, most powerful, and most knowing Being*.

Davide Poggi

Testo in originale: *KrV*, A 739/B 767, AA III, 484, 24-29.

Denn da diese eben sowohl dogmatisch sein wollen, obzwar im Verneinen, als jene im Bejahen: so findet eine Rechtfertigung *κατ' ἀνθρώπων* statt, die wider alle Beeinträchtigung sichert und einen titulirten Besitz verschafft, der keine fremde Anmaßungen scheuen darf, ob er gleich selbst *κατ' ἀληθειαν* nicht hinreichend bewiesen werden kann.

Fonte: Paul Rabe, *Dialectica et analytica*, Schlechtiger, Berlin 1703, pp. 59-63.

Cfr. Anche Christian Thomasius, *Introductio ad philosophiam auiicam*, Thomasius, Leipzig 1688, pp. 177-180. Adolf Friedrich Hoffmann, *Vernunft-Lehre*, Hoffmann, Leipzig 1737, pp. 5-6, 573, 992-993 Christian August Crusius, *Weg zur Gewissheit*, Gledtisch, Leipzig 1747, pp. 64-66, 939-940. Samuel Christian Hollmann, *Philosophia rationalis quae logica vulgo dicitur*, Vandenhoeck, Göttingen 1767, p. 650.

Marco Sgarbi

Testo in originale: *KrV*, A 854-855/B 882-883, AA III, 551, 22-29.

Wenigstens verfuhr Epikur seinerseits viel konsequenter nach seinem Sensualsystem (denn er ging mit seinen Schlüssen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus), als Aristoteles und Locke (vornehmlich aber der letztere) der, nachdem er alle Begriffe und Grundsätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, so weit im Gebrauche derselben geht, daß er behauptet, man könne das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele (obzwar beide Gegenstände ganz außer den Grenzen möglicher Erfahrung liegen) eben so evident beweisen, als irgendeinen mathematischen Lehrsatz.

Fonte: Locke, *Essay*, II, 21, 60, pp. 273-274.

Their aptness therefore to conclude, that they can be happy without it, is one great occasion, that Men often are not raised to the desire of the greatest absent *good*. For whilst such thoughts possess them, the Joys of a future State move them not; they have little concern or uneasiness about them; and the *will*, free from the determination of such desires, is left to the pursuit of nearer satisfactions, and to the removal of those uneasinesses which it then feels in its want of, and longings after them. Change but a Man's view of these things; let him see, that Virtue and Religion are necessary to his Happiness; let him look into the future State of Bliss or Misery, and see there God, the righteous Judge, ready to *render to every Man according to his Deeds; To them who by patient continuance in well-doing, seek for Glory, and Honour, and Immortality, Eternal Life; but unto every Soul that doth Evil, Indignation and Wrath, Tribulation and Anguish.* To him, I say,

who hath a prospect of the different State of perfect Happiness or Misery that attends all Men after this Life, depending on their Behaviour here, the measures of Good and Evil that govern his choice, are mightily changed. For since nothing of Pleasure and Pain in this Life, can bear any proportion to the endless Happiness or exquisite Misery of an immortal Soul hereafter, Actions in his Power will have their preference, not according to the transient Pleasure, or Pain that accompanies, or follows them here, but as they serve to secure that perfect durable Happiness hereafter.

Fonte: Locke, *Essay*, III, 11, 16, p. 516.

I am bold to think, that *Morality is capable of demonstration*, as well as Mathematics: Since the precise real Essence of the Things moral Words stand for, may be perfectly Known; and so the Congruity, or Incongruity of the Things themselves, be certainly discovered, in which consists perfect Knowledge.

Fonte: Locke, *Essay*, IV, 3, 18, p. 549.

The *Idea* of a supreme Being, infinite in Power, Goodness, and Wisdom, whose Workmanship we are, and on whom we depend; and the *Idea* of our selves, as understanding, rational Beings, being such as are clear in us, would, I suppose, if duly considered, and pursued, afford such Foundations of our Duty and Rules of Action, as might place *Morality amongst the Sciences capable of Demonstration*: wherein I doubt not, but from self-evident Propositions, by necessary Consequences, as incontestable as those in Mathematicks, the measures of right and wrong might be made out, to any one that will apply himself with the same Indifferency and Attention to the one, as he does to the other of these Sciences. The *Relation* of other *Modes* may certainly be perceived, as well as those of Number and Extension: and I cannot see, why they should not also be capable of Demonstration, if due Methods were thought on to examine or pursue their Agreement or Disagreement.

Fonte: Locke, *Essay*, IV, 4, 14-15, pp. 570-571.

Without doubt it will be asked, If *Changelings* are something between Man and Beast, what will become of them in the other World? To which I answer, 1. It concerns me not to know or inquire. [...] But, *Secondly*, I answer, The force of these Men's Question (*viz.* will you deprive *Changelings* of a future state?) is founded on one of these two Suppositions, which are both false. The first is, That all Things that have the outward Shape and Appearance of a Man, must necessarily be designed to an immortal future Being, after this Life. Or, secondly, That whatever is of human Birth must be so. Take away these Imaginations, and such Questions will be groundless and ridiculous. I desire then those, who think there is no more but an accidental difference between themselves and *Changelings*, the Essence in both being exactly the same, to consider, whether they can imagine Immortality annexed to any outward shape of the Body; the very proposing it, is, I

suppose, enough to make them disown it. No one yet, that ever I heard of, how much soever immersed in Matter, allow'd that Excellency to any Figure of the gross sensible outward parts, as to affirm eternal Life due to it, or a necessary consequence of it; or that any mass of Matter should, after its dissolution here, be again restored hereafter to an everlasting state of Sense, Perception, and Knowledge, only because it was moulded into this or that Figure, and had such a particular frame of its visible parts. Such an Opinion as this, placing Immortality in a certain superficial Figure, turns out of doors all consideration of Soul or Spirit; upon whose account alone some corporeal Beings have hitherto been concluded immortal, and others not. This is to attribute more to the outside than inside of Things; and to place the Excellency of a Man more in the external Shape of his Body, than internal Perfections of his Soul.

Fonte: Locke, *Essay*, IV, 10, pp. 619-630.

Fonte: Locke, *Essay*, IV, 12, 8, pp. 643-644.

This gave me the confidence to advance that Conjecture, [...] That *Morality is capable of Demonstration*, as well as Mathematicks. For the *Ideas* that Ethics are conversant about, being all real Essences, and such as I imagine have a discoverable connexion and agreement one with another; so far as we can find their Habitues and Relations, so far we shall be possessed of certain, real, and general Truths; and I doubt not but, if a right method were taken, a great part of Morality might be made out with that clearness, that could leave, to a considering Man, no more reason to doubt, than he could have to doubt of the Truth of Propositions in Mathematics, which have been demonstrated to him.

Davide Poggi