
PHILOSOPHICAL READINGS

II/1

JANUARY-APRIL 2010

WWW.PHILOSOPHICALREADINGS.COM

PHILOSOPHICAL READINGS

four monthly review

11/1
JANUARY-APRIL 2010

Executive Editor: Chiara Colombo

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

Editorial Board: 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

©2010 PHILOSOPHICAL READINGS

Tribunale di Milano, n. 285, 10 giugno 2009

Philosophical Readings' review process is double-blind

Table of Contents

ESSAYS

JEAN-LOUIS VIELLARD-BARON Aspetti romantici dell'idea hegeliana di vita. L'opera d'arte vivente	5
FÉLIX DUQUE Cultura y poder	15
PEDRO JESÚS TERUEL Kant e l'emergentismo in filosofia della mente. Alla ricerca dell'autocoscienza riflessa	27
PIRMIN STEKELER-WEITHOFER Intelletto e ragione. Sviluppo dell'autocoscienza nella <i>Fenomenologia dello spirito</i> di Hegel	53
JACOPO-NICCOLÒ BONATO Le fonti dell'inesistenza intenzionale in Franz Brentano	75
ROBERTA GRASSO Il concetto di nulla nella <i>Critica della ragion pura</i>	101

QUELLENGESCHICHTE VON KANTS „KRITIK DER REINEN VERNUNFT“	151
SILVIA DE BIANCHI Osservazioni sulle fonti esplicite di Copernico, Galilei e Newton nella <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	157
FRANCESCO VERDE L'Epicuro di Kant	179
MARCO SGARBI Matematica e filosofia trascendentale in Kant	209
MANUELA MEI Il <i>Cogito</i> di Descartes e l'Io penso kantiano	225
DAVIDE POGGI Kant e Locke	247
REVIEWS	283
BOOKS ON PRESENTATION	305

Essays

ASPETTI ROMANTICI DELL'IDEA HEGELIANA DI VITA L'OPERA D'ARTE VIVENTE (*)

JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON

Nella sua *Enciclopedia* Hegel sottolinea la superiorità del pensiero attivo, del *logos*, sulla prassi storica: l'Idea assoluta manca di oggettività, l'Idea compiuta è spirito, ma lo spirito compiuto è l'idea di filosofia (1). Hegel difende questa posizione quando rifiuta la separazione di Goethe, nel *Faust*, tra teoria e vita. Colui che preferisce la vita alla teoria presupponendo la loro contrapposizione, trova solo la vuotezza del desiderio e la morte; contrariamente a ciò ogni sforzo della filosofia mira all'unità di teoria e vita, producendo dalla riflessione stessa la più alta dimensione della vita. Che cos'è un'anima bella? Un'anima per la quale non sussiste alcuna distinzione tra natura e moralità, che adempie il proprio dovere senza averne propriamente coscienza. Conseguentemente essa vive in una armonia estetica e nulla sa della inquietudine tragica. Lo scritto di Schiller *Über Anmut und Würde* descrive adeguatamente l'anima bella: "Come in un dipinto tizianesco, in una bella vita [*in einem schönen Leben*] spariscono tutti quei contorni che dividono ed emerge solamente la figura intera tanto più vera, vitale ed armonica. In un'anima bella sta quindi il punto in cui sensibilità [*Sinnlichkeit*] e ragione, dovere e inclinazione si armonizzano, e la grazia [*Grazie*] è la sua espressione nella dimensione fenomenica [*Erscheinung*]" (2). Ora Hegel mostra, nel noto passo, l'anima bella così come questa falsa unità di natura e moralità, di dovere e inclinazione, spariscono attraverso il rifiuto dell'azione, dell'inserimento nella realtà (*Wirklichkeit*), attraverso la fuga nel sogno e nella sua irrealtà (*Unwirklichkeit*). Il tragico esiste per manifestare l'inevitabile determinazione del negativo nella sfera delle relazioni umane. Il regno morale, che non è pregiudicato da nessuna separazione, può resistere tanto poco quanto l'anima bella sotto i colpi del male inevitabile (*Übel*). L'in-

segnamento che il lettore di Hegel può dedurre da ciò è che si deve evitare di estetizzare troppo velocemente il regno morale, e che una nuova forma dello spirito, cioè dello spirito assoluto (la religione e il sapere filosofico), è ancora necessaria per unire con esso il tragico.

1. *La vita nell'arte e la vita tragica*

Hegel fa proprio questo nel capitolo settimo, *La religione*, nella seconda sezione de *La religione artistica*, intitolata *L'opera d'arte vivente*. I capitoli settimo e ottavo, *La religione* e *Il sapere assoluto*, fanno parte di ciò che Hegel già chiama spirito assoluto, e questo dall'ultimo *Systementwurf* (1805-1806). Il contenuto dello spirito assoluto è *Arte, Religione e Sapere* [*Wissenschaft*], corrispondentemente a intuizione, rappresentazione e concetto (3). Che cos'è la vitalità di cui si tratta nell'analisi dell'opera d'arte vivente? È la vitalità di un culto in cui il ruolo essenziale è giocato da un corpo inteso come sé. Nel culto l'uomo si pone al posto della statua degli dei, dapprima nella forma selvaggia dell'ebbra massa delle menadi, poi nella forma controllata del vincitore dei giochi olimpici. Hegel sapeva molto bene che questi giochi avevano un contenuto religioso, per questo sottolinea che questa festa sportiva è un atto di culto che, nella prospettiva religiosa, supera il lavoro dell'artista che produce una statua degli dei. Infatti la statua, come singolare opera d'arte, è priva di vita. Al contrario l'opera d'arte vivente manifesta il lavoro di tutti, e il popolo, quando onora i suoi eroi, onora se stesso. Hegel insiste sul fatto che la religione artistica è manifestazione e celebrazione di sé di un "popolo ricco d'arti e nobile". Il vincitore dei giochi olimpici è un'opera d'arte vivente animata che unisce il vigore con la sua bellezza e a cui, quale premio della sua forza, viene tributato l'ornamento con cui si onorava la statua, e l'onore di essere fra il suo popolo, anziché il dio di pietra, la più alta manifestazione corporea della sua essenza (GW, 9, pp. 387-388). Questo atleta è un bell'atleta, ma non un bel guerriero. La gara sportiva fa emergere un singolo come rappresentante dell'intero popolo a cui appartiene. Esso è una singolarità corporea che lascia dietro di sé la particolarità della vita di questo popolo e ne eleva l'esistenza umana all'universalità. Perciò l'universalità del divino è presente nel culto del vincitore e in particolare nelle odi a suo onore. Si potrebbe sviluppare ulteriormente la proposta di Henry S. Harris,

secondo cui: "l'atleta forma una controparte dell'anima bella; è lo spirito assoluto alienato in un bel corpo" (4). Tuttavia l'anima bella è l'eroe tragico in Schiller, mentre l'atleta, come bel corpo, non conosce la lacerazione tragica. Egli è un semidio (visto che non si pone uguale alla divinità), che viene festeggiato da Pindaro. Proprio questa dimensione tragica si ritrova nella sezione seguente, *L'opera d'arte spirituale*, come se la vita tragica pretendesse nuovamente i suoi diritti dopo la celebrazione del vincitore. Il legame dei tre momenti della *religione artistica* non è una semplice sequenza, ma la combinazione di tre elementi contemporaneamente presenti. Ancora una volta si compie la dialettica fenomenologia attraverso il passaggio all'universalità. Il luogo dell'universalità è il linguaggio, che permette alla vittoria del semidio vivente, il vincitore, di esprimersi in un inno, ma soprattutto di passare all'opera d'arte spirituale nella forma del linguaggio di un popolo, il passaggio all'Epos. Quest'ultimo non presenta nient'altro che i rapporti tra umano e divino, tuttavia in una forma primitiva poiché gli dei ricevono dagli uomini la loro realtà. Senza questi mortali oltre modo attivi, gli immortali non avrebbero realtà; essi possiedono bellezza ed eternità, ma devono la loro vitalità solamente ai mortali.

Nella tragedia, più alto linguaggio, il mondo del fatto vitale e il mondo dell'essenza assoluta, detto altrimenti il mondo umano e quello divino, si avvicineranno. Gli eroi tragici parlano nel loro proprio nome, loro stessi sono gli artisti. Il coro indica per così dire il sopravvivere dell'epos nella tragedia. Perciò il coro è quell'elemento nella tragedia che si contrappone al tragico, ed è espressione del sere comune, contrassegnato dalla mancanza di forza. Per lui il destino è una potenza esteriore, il suo è il debole discorso della consolazione. La vita ha abbandonato il coro, perché la forza e la vita sono dalla parte degli eroi tragici. Questa vita tragica si manifesta attraverso la sua attività in quanto vita, e attraverso la sua lacerazione in quanto tragica. Lo spirito entra in scena in una forma concettuale scissa: "La sua sostanza si mostra perciò scissa unicamente nelle sue due potenze estreme" (GW, 9, p. 393).

Le due potenze estreme assumono la fondante polarità dell'Epos, di quella dell'umano e del divino, ma in nuova forma, poiché l'Epos sbocca in una unificazione esangue dei due poli sparpagliando il divino nella molteplice individualità. Detto altrimenti, l'Epos presenta in un politeismo polimorfo una forma che non è né tragica né riempita

dal divino. Questa individualizzazione del divino lo deruba della sua intera potenza. L'essenza assoluta si perde nelle individualità molteplici, la cui determinazione è l'inessenzialità. La differenza tra l'umano e il divino non è più assunta, ma si cade nella "commistione priva di pensiero tra l'individualità e l'essenza" (GW, 9, p. 396). Con la tragedia la polarità di umano e divino si solidificherà e la sostanzialità dello spirito si ricomprenderà. Nell'epos il separarsi dell'intero in molteplici potenze significò la dissoluzione del soggetto; nella tragedia invece il soggetto è presente nella forma di diversi caratteri che si sottomettono all'unità di Zeus, per così dire come sua sostanza. La serietà della divinità viene ricreata, ma in modo ambiguo. Questa è la bipolarità di essenza e fenomeno (*Erscheinung*) e manifestazione (*Manifestation*), di unità e molteplicità, di autocoscienza e vita incosciente, di universalità e particolarità. Il gioco di categorie, con cui Hegel introduce il tragico nella sua potenza, è molto preciso. Tuttavia non si tratta della contrapposizione di legge umana e divina, che costituisce il tragico. Anzi, si tratta dell'ambivalenza del divino e del fraintendimento che questo desta nell'uomo. Nella tragedia agisce lo spirito, esso diventa coscienza attiva. Quando Edipo agisce senza sapere, egli è il contrario di colui che sa. L'essenza assoluta si scinde conformemente al sapere in una forma luminosa, il dio dell'oracolo, Apollo di Delfi, Febo, che tutto manifesta e il cui padre è Zeus, e in una forma d'ombra che attraverso ciò viene condizionata, perché gli ordini del Dio che dice la verità sono in verità ingannevoli: "Colui che era riuscito a svelare la Sfinge enigmatica, così come colui che aveva agito per fedeltà filiale, sono dunque mandati in rovina da ciò che il dio rivela loro" (GW, 9, p. 394). La legge più bassa, sotterranea, della vendetta, quella delle Erinni, siede sul trono assieme a Zeus. L'essenza del tragico consiste nel fraintendimento della provenienza della manifestazione, la quale trova accesso nel cuore dell'eroe e nel suo autoaccecamento. Josef Schmitz scrive pertinentemente: "qui sta il nodo del conflitto tragico. Mentre la principale "ambiguità" del sapere non trova alcuna considerazione o viene ignorata volontariamente, la coscienza inganna se stessa o tende una trappola a se stessa" (5). Come la coscienza diventa colpevole di non distinguere rigorosamente la sfera dell'umano da quella del divino, così diventa ora necessario relativizzare le pretese esclusive di queste sfere per conciliare l'una con l'altra. La vita tragica lascia le scene della tragedia. Hegel chiama questo processo spopolamento del cielo (*Entwölke-*

rung des Himmels). La critica filosofica alla mitologia sostenuta da Platone è già presente nella tragedia, poiché il potere del concetto in ciò si rende noto. La forma di questo dominio consiste nell'interiorizzazione (*Verinnerlichung*) delle due sfere – del lato di luce e di quello d'ombra – nel cuore dell'eroe, fa in modo che tutti gli dei trovino la loro unità solamente in Zeus. La tragedia attraverso se stessa, nella misura in cui supera la vuota rappresentazione delle inessenziali individualità divine dell'epos omerico, sottomettendo al concetto la bipartizione della sfera umana e di quella divina, è una critica del politeismo superficiale ed è altrettanto efficace quanto la filosofia di Platone. Lo spopolamento del cielo si manifesta quando l'eroe getta la sua maschera e mostra di essere solo un commediante che gioca un ruolo. La tragedia soddisfa lo spettatore con il terrore di fronte alla vita divina e suscita in lui una compassione non attiva. Tuttavia l'eroe si mostra come ipocrisia, nel senso che esso è solo una maschera, un ruolo e non la vera autocoscienza dello spirito come sé singolare. Il sé della vita divina, come è rappresentato nella tragedia, appare nella forma dello spirito incosciente, cioè del destino. L'ultima forma della vita tragica è il destino, singola potenza priva di coscienza o giustificazione razionale. Tutto questo comunque è solo teatro, e l'individualità si mostra nella commedia come il sé dell'attore comico: “Il Sé autentico pertanto coincide con il suo personaggio, così come vi coincide lo spettatore, il quale nelle vicende rappresentate si trova perfettamente a casa sua e nell'azione scenica vede agire se stesso” (GW, 9, p. 399). La sensazione di benessere che l'uomo percepisce nella commedia non esaurisce affatto il significato del tragico, ma prepara il passaggio al sacrificio assoluto nella religione rivelata.

2. *La coscienza infelice*

Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel, che si pone dal punto di vista fenomenologico, fa soprattutto attenzione di porre il dolore infinito e il sacrificio di Cristo nella prospettiva della coscienza infelice, come controparte della coscienza comica a conclusione della religione artistica: “Questa coscienza infelice [...], invece, è il destino tragico della *certezza di se stessa*, la quale deve essere in-sé-e-per-sé. Essa è la coscienza della perdita di ogni *essenzialità* in questa *autocertezza* e della perdita, appunto,

di questa sapere di sé – coscienza della perdita sia di della sostanza sia del Sé. La coscienza infelice è il dolore che si esprime nella dura espressione: *Dio è morto*” (GW, 9, p. 401) (6). Affinché lo spirito assoluto possa darsi la forma dell'autocoscienza, il dominio dell'individualità deve venire dissolto, cioè la tavola degli dei deve essere sparecchiata perché abbia luogo il vero sacrificio di sé dell'Assoluto. La morte di Dio in questione è la morte dell'essenza divina, che è perduta nella molteplicità di individualità divine nel Pantheon greco. Hegel si difonde a lungo sulla perdita della coscienza dello Spirito nel Sé, che è lo spirito reale (*der wirkliche Geist*) come persona. Finché il “Sé è l'essenza assoluta”, la rivelazione non può aver luogo, si rimane nell'astrazione, perché per Hegel la persona è un astratto concetto giuridico. La religione diventa assoluta quando essa ha per semplice contenuto l'“umanizzazione [*Menschenwerdung*] dell'essenza divina”, detto altrimenti il fatto che “l'essenza divina [ha] essenzialmente e immediatamente la figura dell'autocoscienza” (GW, 9, p. 405). Lo spirito è quindi sapere di sé nell'alienazione [*Entäußerung*]. In questa forma immediata in un singolo Sé è manifesta l'essenza divina. Ora l'incarnazione contiene la morte. Questo singolo uomo (Gesù) è il “Dio immediatamente presente”. La sua esistenza immediata contiene il trapasso, l'esser-stato. Solo se la sua presenza sensibile è sparita, allora è veramente nella vita spirituale. Gesù appartiene al passato come spirito e viene riconosciuto attraverso lo spirito. Qui ha luogo il processo di universalizzazione del singolo Sé nella religione rivelata, poiché il Sé universale è il Sé che “nella sua realtà immediata è altrettanto rimosso [*aufgehoben*], è pensiero, è universalità, senza perdere con ciò quella realtà in questa universalità”. Lo spirito autocosciente in quanto spirito assoluto non è semplicemente Gesù come singolo, infatti: “lo Spirito resta il Sé immediato della realtà come l'autocoscienza universale della comunità, e tale autocoscienza riposa nella sua propria sostanza, mentre nell'autocoscienza, viceversa, la sostanza è il soggetto. Il tutto compiuto dello Spirito non consiste nel singolare per sé, bensì nel singolare insieme alla coscienza della comunità e in ciò che lo spirito stesso è per questa coscienza comunitaria” (GW, 9, p. 408). Attraverso il concetto centrale di comunità religiosa la singolarità dell'uomo-Dio diventa spirito consapevole di sé come spirito.

3. *La vita divina e l'alterità*

In questo punto la morte di Dio non viene ancora esplicitamente tematizzata, anzi, il tema è il necessario sparire della realtà sensibile dell'uomo-Dio, e viene ulteriormente sviluppato in contrapposizione a ciò. Hegel analizza la vita divina, quale vita eterna in sé trina, con concetti platonici mentre analizza nuovamente gli atti dei primi padri della chiesa. Non è documentato che Hegel conoscesse i loro testi a Tübingen, ma sapeva sicuramente da Mosheim o da un altro storico del Cristianesimo che nei concili di Efeso e di Calcedonia venne dibattuto la questione della Trinità quale problema fondamentale della dottrina cristiana nel corso della sua elaborazione. I primi padri della Chiesa dovettero considerare infatti il dogma della Trinità per determinare la divinità di Cristo (7). Pertinentemente nota Hegel che l'essenza eterna deve costruirsi una altero per diventare concetto, ma in maniera tale che questa differenza non è alienazione ma unità ritornata in sé. La comunità ha una rappresentazione della vita divina come Padre e Figlio, e supera la rappresentazione nello Spirito. Se la comunità rimane nella semplice esteriorità della fede, allora degrada il contenuto della religione assoluta a "rappresentazione storica e eredità della tradizione" (GW, 9, p. 411).

4. *La rivelazione di Dio e il tragico*

Va tenuto ben fermo che il processo della rivelazione, che agisce nella religione rivelata o manifesta, non è fin dall'inizio un processo tragico. Al contrario, in un certo senso lo "spirito del destino tragico", chiarito nel rapporto con la statua di coloro che portano cesti e offrono frutti, sottostà al politeismo, che per noi è solo ancora un ricordo (GW, 9, p. 402). Per la seconda volta emerge tragicamente sullo sfondo del fenomeno del male la vita divina della religione rivelata. Il primo passo di questa rivelazione è la creazione del mondo attraverso lo spirito puramente eterno ed astratto (GW, 9, p. 412). Questo mondo è l'essere per un altro. Lo spirito non è ancora per sé, ma certamente non è solamente lo spirito che è gettato fuori di sé nell'ordine esteriore della totalità. Per questo, in un passo del commentario alla *Genesi*, Hegel sottolinea che l'esistenza immediata, come esser-altro dello spirito, non è il

puro sapere, bensì il pensiero che ha in sé il suo esser-altro e così si ha il pensiero, contrapposto a se stesso, del bene e del male. Hegel riassume quanto espresso nella rappresentazione nel suo linguaggio biblico nel seguente modo: “L’uomo viene qui rappresentato nel modo seguente: è *accaduto* – come qualcosa di non necessario – che egli, cogliendo il frutto dall’albero della conoscenza del *Bene* e del *Male*, ha perso la forma dell’uguaglianza con se stesso, ed è stato quindi cacciato dalla condizione della coscienza innocente, dalla natura che si offriva senza esigere lavoro e dal paradiso, giardino degli animali” (GW, 9, p. 412).

Conclusioni

Non si creda che la filosofia come sapere assoluto annienti ogni dolore, ogni elemento tragico sulla sua via fenomenologia. Le ultime righe della *Fenomenologia dello spirito* vietano una interpretazione secondo la quale la coscienza filosofica coglie se stessa in maniera assoluta. Certamente la filosofia nella sua realtà enciclopedica è il modo in cui l’idea eterna gusta se stessa eternamente, il pensiero di pensiero inteso come felicità. Non di meno la filosofia è una via del dolore per la coscienza che si eleva allo spirito assoluto autocosciente. Il ricordo [*Erinnerung*] delle forme della coscienza e di tutti i mondi dello spirito è “il calvario dello spirito assoluto” (GW, 9, p. 434). Nella misura in cui il ricordo viene compreso concettualmente la storia diventa filosofia, ma nel suo corso vissuto è e rimane una tragedia (8).

NOTE

(*) Traduzione dal tedesco di Michele Schiff.

(1) Tutte le citazioni dall’opera di Hegel sono dall’edizione storico critica a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968 (=GW), citate seguendo il numero del volume e il numero della pagina.

(2) Friedrich Schiller, *Werke in drei Bänden*, Hanser, München 1996, p. 408.

- (3) Per un'ottima analisi di questo punto cfr. Luis Mariano de la Maza, *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Bouvier, Bonn 1998, pp. 152-162.
- (4) H.S. Harris, *Hegel's Ladder*, Hackett, Indianapolis 1997, p. 609.
- (5) J. Schmidt, „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. *Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1997, p. 380.
- (6) Questa sezione viene dettagliatamente commentata nel mio articolo: J.-L. Vieillard-Baron, *Souffrance de Dieu et absence de Dieu dans le pensée de Hegel de 1802 à 1807*, in M. Alvarez Gomez e M. Paredes Martin (a cura di), *La controversia de Hegel con Kant*, Ediciones Universidad, Salamanca 2004, pp. 99-117.
- (7) Cfr. J. Pelikan, *La tradition chrétienne*, PUF, Paris 1994, pp. 181-290; A. von Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, WBG, Darmstadt 1964.
- (8) Per un accostamento al problema del tragico in Hegel prima e dopo la *Fenomenologia* si rimanda ai seguenti articoli: Ch. Jamme, *Liebe, Schicksal, Tragik. Hegels ‚Geist des Christentums‘ und Hölderlins ‚Empedokles‘*, in Ch. Jamme e O. Pöggeler (a cura di), *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983, pp. 300-324; K. Düsing, *Subjektivität und Freiheit*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 275-312; G. Pinna, *Kann Ironie tragisch sein? Anmerkungen zur Theorie des Tragischen in Hegels Solger-Rezension*, in Ch. Jamme (a cura di), *Die Jahrbücher für wissenschaftliche Weltkritik – Hegels Ber Gegenakademie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, pp. 280-300. Si può consultare inoltre il lavoro di Peter Szondi, *Versuch über das Tragische*, Insel, Frankfurt 1961.

CULTURA Y PODER

FÉLIX DUQUE

Ante un tema tan vasto y poliédrico como éste, parece aconsejable atrapar la palabra “cultura” en su origen mismo, y en sus poco sospechadas derivaciones. El término procede del verbo latino *colo*: “trabajar la tierra” y, en función y como resultado de ese trabajo, *habitarla* también.

El término *cultura* alude a ese resultado futuro del *colere*. Ahora bien, ya el hecho de que, para habitar la tierra, ésta haya de ser trabajada primero implica desde luego una *indisponibilidad original*, o mejor: la indisponibilidad misma del origen. Resistiendo a la tierra, y más: sobreponiéndose a la resistencia de ésta y asentándose firmemente sobre esa resistencia es posible la convivencia social. Lo que en ese conflicto se produce es la *productio* misma: pues lo así “pro-ducido”, o sea lo conducido ahí delante es la pervivencia y medro de un grupo humano, que hace así de una tierra un entorno y del territorio una *ditio*, sometida a derecho: una *jurisdicción*.

Ahora bien, en el término mismo de “producción de cultura” parecen quedar olvidadas y ocultas esa resistencia y opacidad primigenias, como si la propuesta finalidad social intentara cegar el recuerdo del origen telúrico; ciertamente, ese recuerdo está latente en el verbo alemán correspondiente: *hervorbringen*, “poner ahí delante [algo] desde (*her*).” Atiéndase, con todo, a que tampoco aquí se mienta ese origen: es verdad que se viene de él, o de ello. Pero “eso” permanece como algo no dicho, oculto. De modo que, sospechamos, es posible que ni la evidente ocultación latina ni la velada alusión germánica se deban al azar. El término “oculto” viene del latín *occultum*, del verbo *ob-colo*; *ob-* es un prefijo de oposición; por él, se apunta aquí a algo que se opone a y se zafa de todo cultivo y cultura, algo que no se deja roturar ni desgastar en provecho propio. Eso que queda oculto, por debajo de toda cultura, es lo que impulsa a ésta, como de rechazo. Y por eso mismo, como para conjurar esa cerrazón, recorta el hombre culto un espacio acotado (el *templum*, de *témnein*: cortar), que deja sin labrar ni

cultivar, como imagen superficial de esa hosca retractilidad y a la vez como sustituto que la conjure y exorcice.

Tal el espacio reservado al *culto*: otro término significativamente relacionado con *colere*: se trabaja la tierra para habitar sobre ella, pero ese habitar no puede darse sin consagrar un espacio a lo inhabitable, manteniéndolo a distancia. Un espacio separado y, por ende, *segregado*, *sagrado*, que deja por ello ser al espacio del otro lado, al espacio “manifiesto ahí delante”, o sea: *profano*. En el espacio sagrado se evoca a los dioses y a los muertos, a la vez que se les impide pasar al otro lado. De ese espacio – como una muerte continuamente postergada- procede todo poder. Pues “poder” significa estar capacitado *por alguien o por algo* para hacer algo. Todo poder es delegado. De modo que ese “ser capaz” extrae su fuerza de lo sagrado, al llevar a los hombres el recuerdo de que todo habitar se hace bajo lo divino, cabe los muertos, sobre la tierra.

Todo eso, se dirá, son consejas obsoletas, propias de una mitología nostálgica y agropecuaria, si es que no impregnadas de un siniestro aroma de sangre y suelo, impropias de este tercer milenio tecnobiológico y comunicacional: el milenio, nada menos, de la *sociedad del conocimiento*. Bien puede ser. Pero también puede suceder que esas añejas etimologías guarden un potencial explicativo de algo que ahora mismo nos está sucediendo: un potencial en nada nostálgico; bien al contrario, puede que apunte incluso, en efecto, a algo siniestro.

Para acercarnos a esa inquietante sospecha deberemos evocar, ahora, la figura misma del *sujeto* de la cultura, a saber: el *colono*. Contra lo que se empeñan en creer – y en hacernos creer- las llamadas *cultures of identity*, o sea todas esas supuestas culturas de las minorías étnicas, de naciones irredentas, de grupos “naturales” oprimidos, etc., contra todo ello, digo, es necesario recordar algo evidente, palmario ya en la propia definición de *colere*, a saber: que la cultura se ejerce *contra* la tierra, convirtiendo trabajosamente a ésta en una *naturaleza* domeñada y conquistada. No hay cultura primitiva, ni original. Al contrario: hay cultura porque hay *violencia contra natura*, apropiación por parte de quien o quienes se arrojan un poder -ejerciendo violencia artificial sobre las fuerzas naturales- procedente del ya mentado espacio sagrado. Es el *ánax andrôn*, el Señor de Hombres, el que toma sobre sí la *auctoritas* (de *augeo*: “hacer crecer”), gracias a la cual puede haber luego medro y auge, prosperidad en lo común y del común. Presunto *testigo* de lo sa-

grado, el detentador de ese poder obliga primero e incita después a quienes les están sujetos – a los *súbditos*- a “dar testimonio” de la verdad, haciendo así que por la acción del *culto*, realizada por la autoridad, sea después posible el trabajo y la habitación humanas: el cultivo y la cultura.

Ahora bien, si esto es así, no ha habido acto cúllico ni cultura que no implicara en su origen una *conquista* sobre el elemento natural, ya sean tildados así tanto una tierra como los hombres que la poblaban sin dominarla empero políticamente: hombres que, al caer sobre ellos el poder de esa autoridad *culta* – la cual dispone a la vez del culto y la cultura-, son descalificados por los *colonos* como seres naturales, salvajes. No hay pues, en el sentido estricto del término, o sea en un sentido radicalmente *occidental, civilizado*, ninguna cultura autóctona; el inicio de toda cultura implica una *roza* de todo lo natural, y por ende la *exclusión violenta* de quienes, desde ese momento, han de ser o sometidos o exterminados, o bien, en el mejor de los casos, expulsados a las afueras de la ciudad. Colmo de la paradoja: el habitante “natural” es considerado ahora como un extraño, como aquel que ha de quedar *fuera*. Al final del muy cultivado siglo XVIII, Kant nos recuerda esta pérdida de rostro del “hijo de la tierra”, la gran hazaña del colonizador civilizado: “América, los países de los negros, las Islas de las especias, el Cabo [de Buena Esperanza], etc., eran para ellos (para los países colonizadores, F.D.) tierras que no pertenecían a nadie; *pues sus habitantes (Einwohner) no contaban en nada para ellos*” (1).

La cultura pertrecha sus fronteras, establece una periferia contra el extraño, el ajeno a la cultura propia. Mas esa periferia remite a un centro de control, a un fortín o atalaya que permita al detentador del Poder poseer con seguridad un territorio: La violencia externa se involucra así como *dominio y control* de lo *propio*. Y, en fin, este eje de inclusión/exclusión se ejerce desde la conversión de un lugar en un *sitio*, en una “sede”: delegación del Poder en lo sagrado. Así pues, toda cultura implica una *delimitación* y planificación del espacio, reservando un *sitio* para un no-lugar que, por ello, da lugar tanto a una controlada y vigilada inclusión de los *socii* como a la exclusión violenta del extraño, del *hostis*. La cultura implica entonces, necesariamente, *dominación*: a la vez, *ad intra* y *ad extra*. Pues recuérdese que lo propio ha resultado de una *apropiación* de una propiedad cuyos habitantes no se tenían a sí mismos (ni eran desde luego tenidos tampoco por los colonizadores) como

“propietarios”, sino – a lo sumo- como *hijos de la tierra* y, por ende, como seres salvajes, *incultos*.

De este modo, toda cultura, o al menos lo que se entiende por tal desde esa poderosa fusión – política y lingüística- del tronco romano y del germánico, o sea desde Europa, ha sido inicialmente, según esto, *colonialista* por definición.

Por ello, aun cuando el colono eche raíces en lo extraño, los europeos (y sobre todo los colonos *modernos*, comerciantes e industriales, como los ingleses y los holandeses) metamorfosearon los países colonizados hasta hacer de ellos “otra” Europa; baste pensar en los *neo*-países y *neo*-ciudades de nombre europeo: Nueva Zelanda, Nueva Caledonia, Nueva York, etc. Significativamente, en cambio, en las tierras colonizadas por portugueses y españoles hay un Belem, una Medellín o una Córdoba, pero no una ciudad que se llame *Nueva*- tal o cual. La nominación ibérica de ciudades es *premoderna* (aunque no lo sea la de las tierras, propiedad de la Corona, del Estado: Nueva España, Nueva Granada, etc.). Pues el prefijo *neo*- implica a la vez reconocimiento y gratitud por el origen dejado atrás, y decisión inquebrantable de vivir en la tierra *nueva*. Y por lo que toca a la *raíz* (en los dos sentidos del término: gramatical y geográfico), llamar a la colonia con el nombre del origen supone una subordinación a éste (tal la distinción *clásica* entre el original y la copia), precisando por ello el nombre de *localización*. Sería ridículo decir “Nueva York de América” o “Nueva Zelanda de Oceanía” (más bien es al revés: es necesario hacer un violento esfuerzo de memoria para recordar que York está en Inglaterra o Zelanda en Holanda: tal la distinción *moderna, evolutiva*, entre los inicios de algo y el resultado, siempre superior a aquél). En cambio, hay que decir “Belem do Pará”, “Medellín de Colombia” o “Córdoba de Argentina”. De ahí el espíritu del *indiano*, siempre lleno de *morriña* o *saudade* por regresar al terruño. Por el contrario, el colono moderno, *anglosajón*, agradece los “servicios prestados” a su antiguo país y se esfuerza por realizar en la nueva patria de elección una entera *metánoia*, tan radical como la exigida al cristiano por San Pablo. Por ello, bien podría decirse que el colono-conquistador ibérico -y católico- sigue teniendo una actitud *pagana* ante la tierra (está orgulloso de su supuesta *autoctonía* y ansía el regreso a la patria), mientras que el colono-ciudadano (anglosajón y protestante) tiene una actitud *cristiana* -y en el fondo *judaica*- ante la tierra (su dominio sobre ella implica que el espíritu *sopla donde quiere*,

soberbiamente desarraigado, *Vogelfrei*).

Esta literal *desmesura*: imponer a todas las tierras y a todos los hombres la medida de lo humano desde un centro *mensurador* (y en cuanto tal, *mens*: la mente que controla y domina al cuerpo del mundo), es lo que explica los *ditirambos* que un “neohegeliano” como Paul Valéry dedica al espíritu europeo: “Allí donde domina el Espíritu europeo se ve aparecer el maximum de *necesidades*, el maximum de *trabajo*, el maximum de *capital*, el maximum de *rendimiento*, el maximum de *ambición*, el maximum de *poder*, el maximum de *modificación de la naturaleza exterior*, el maximum de *relaciones y de intercambios*. Este conjunto de máximos es Europa, o la imagen de Europa. ... Es notable que el hombre de Europa no se vea definido por la raza, ni por la lengua, ni por las costumbres, sino por los deseos y por la amplitud de la voluntad” (3).

Hoy, esa cultura de máximos parece haber llegado al paroxismo justamente en la tierra *colonizada* por excelencia, tan plural que ya el nombre que la redime de su carácter original la eleva al mismo tiempo a lo político, proclamando así, por un lado, la voluntad de dominación, de administración del poder de la Ciudad sobre la tierra natural: el Estado moderno, mientras evoca por otro lado la necesidad que tiene de unificar esa *jurisdicción*: los “Estados Unidos de América”, en donde, por cierto, el *genitivo* implica ya una usurpación -no sólo metonímica- que toma la parte territorial por el todo continental. Valéry lo había ya profetizado, *sans le savoir*; sólo que – al fin francés- se había equivocado de continente: es en efecto el ciudadano de los Estados Unidos el que no viene definido por raza, ni por lengua (su lengua es la de todos: *lingua franca*) ni por costumbres, sino por su fuerza avasalladora de voluntad. Voluntad de poder o, lo que es lo mismo, de cultura.

He aquí el país de la Cultura actual: un país sin nombre *propio en particular* (salvo que se arrogue el general de “América”, al igual que Heracles se cubría con la piel del león de Nemea), en el que hoy – porque tal es su placer- se une la *auctoritas* romana: el Imperio, con la impronta igualitaria e individualista anglosajona: la Democracia. Y ello, justamente, gracias a una muy ilustrada “revuelta” de colonos contra la metrópoli, y a una “revolución” de ciudadanos contra la doble fuerza extraña: la natural e inculta del aborigen y la absolutista y feudal, vinculada aún al *cultivo* de la tierra: desgajamiento fraticida respecto de esa “Europa” cuyo *espíritu* ha sido transportado y trasplan-

tado a ultramar, al igual que Roma surgiera de un mítico trasplante de la vieja Troya, debiendo también esos primeros colonos apoderarse por la fuerza del Lazio, el nuevo Centro de poder. Por cierto, que esta legitimación de la cultura expansiva tiene todavía orígenes más arcaicos: recuérdese la doble expedición de los griegos a Creta, el país del incesto “natural”, monstruoso, y a la Cólquida, para arrebatarse a los bárbaros el nuevo condensador del arcaico poder: la piel del carnero, el *vellocino de oro*. Y aún podemos retroceder más, hasta la mismísima promesa de Yaveh Dios, ofreciendo al Pueblo por él elegido, primogénito, anterior y superior a todos los demás pueblos, la Tierra Prometida, la tierra de Canaán, poblada por infieles, bárbaros e incultos, dado que se atenían al canto estremecedor de la tierra y no a la voz ordenadora del Único Dios. Una historia universal de la violencia, ésta, que ahora se repite, sin fin y sin tregua. Ahora, una vez que también los *periecos*, los expulsados por Roma y dispersados por los persas sasánidas, supieron encontrar bajo otro nombre a ese mismo Dios, abstracto y colérico.

La historia de la cultura *occidental* es, así, la historia de las continuas *colonizaciones*, de la dominación a fuego, hierro, artificio y lenguaje del bosque y el yermo naturales, de la tierra ingenua y siempre igual, de la gente interesadamente tenida por inculta y desarticulada, despreciada como incapaz de hablar a derechas.

Y ahora, al cabo de tantos fatigados milenios, ¿qué puede parecer más lógico sino que la llamada *globalización* – esa portentosa conjunción de lo político, lo económico y lo lúdico- venga capitaneada por un país compuesto de *colonos* que han industrializado la tierra y secularizado el poder sagrado? Pues en efecto, si es cierto que ellos confían en Dios (*In God we trust*), no menos cierto es que su Dios les bendice como nuevo – y último- Pueblo Elegido (*God bless America*), por fusión armoniosa con aquel primer Pueblo, por inclusión de éste en la flamante *Salad Bowl* americana.

Y también, por ende, ¿qué puede ser más lógico sino que ese pueblo de colonos, constituido en su núcleo duro por europeos anglosajones, pero generosamente abierto – hasta ahora- a otras estirpes, incluso asiáticas, qué puede ser más lógico – digo- sino que la *cultura* dominante del Imperio dominante se extienda como un *soft power* por toda la haz del globo?

Sólo que esa planetarización implica una diferencia respecto a las

otras formas de cultura habidas hasta ahora, o lo que es lo mismo, frente a las demás formas de *dominación*, a saber: permeada como está por todos los pueblos – incluso los más refractarios, como los de fe musulmana- en virtud de una penetración tecnológica, comercial y lúdica sin precedentes por parte de las industrias multinacionales, el *soft power* americano viene aceptado de grado por los ilotas y periecos colonizados, los cuales convierten esa pervasividad cultural en signo de cultura *propia*, revistiendo así su intrínseca debilidad con los ropajes prestados por el Imperio: “¡Periféricos de todos los países marginales, acercaos, guardando las distancias, al Gran Atractor! O mejor, dejaos invadir por sus imágenes. Nada tenéis que perder, salvo vuestras ya viejas e inútiles tradiciones. Y tenéis todo un mundo, y un mando, que ganar. A distancia.”

¿A qué puede deberse tan inmenso éxito *cultural*, incluso allí donde la exhibición *militar* de fuerza se ve virulentamente rechazada? ¿Cómo es posible que Vietnam, hoy, esté tan empapado de la *american way of life* como Kuala Lumpur, mientras que en países como Irak o Irán ha de ser violentamente sofocada esa manera de vivir, que reaparece a cada momento, al menos en las capas *cultas* de la población? La respuesta es tan sencilla como, quizá, a primera vista sorprendente: una cultura constituida por restos de naufragios y pillajes culturales no puede sino devolver, corregida, pulida, aseada y multiplicada por la *tecnociencia comunicacional* esa misma marea de residuos; devolverla – digo- a los pueblos donde un día arraigaran (contra otras costumbres antes establecidas allí, recuérdese, en una espiral retroactiva de violencias). Así distribuida, a través tanto de la llamada “alta cultura” depositada en los museos (museos por donde se pasean los descendientes de los antiguos dueños de esos tesoros, y no los norteamericanos) como, sobre todo, de la servida a través de los *mass media*, toda esa pléyade cultural es recogida luego, metamorfoseada por la literatura – periodística, *of course*- y las artes plásticas, a su vez reformuladas digitalmente, en olas de convergencia multimediática en seguida refrenadas por golpes de ramificación de viejas culturas interesadamente “(re)descubiertas”. Y así, a través de este gigantesco *melting pot*, los pueblos periféricos se reconocen a sí mismos como en un espejo a la vez deformante y, para ellos, fascinante. ¡Al fin y al cabo, son reconocidos por el Imperio como materiales para la autoconstrucción mediática de éste, como vasos de su gloria!

Algunos ejemplos: en la arquitectura triunfan los edificios *metaorgánicos*, de ángulos no ortogonales (piénsese en el deconstruccionismo de un Peter Eisenman) y de superficies blandas, como el Museo Guggenheim de Bilbao, de Frank Gehry. Son edificios que conjuran la pasada *grandeur de la France* (el crisol anterior), donde la blanda plasticidad de Tanguy (no en vano establecido en Estados Unidos desde 1939) encontraba su eco cromático en las figuras coloidales de Dalí, a punto de derretirse, o se erizaba en la voluptuosa teratología de la *Histoire naturelle* de Max Ernst. El Guggenheim está unilateralmente, periféricamente destinado a servir al Arte del Imperio, universalmente rector. Tanto, que el anterior director del Museo del Prado, el durangués Miguel Zugaza, reconocía hace unos años con orgullo que los vascos: “Ahora, en vez de mirar a Madrid miran a Nueva York” (2). Bien está. El caso es mirar atentamente al Guía. Por delante, el museo tiene su parcialmente fingido *water front* (¡faltaría más!); por detrás, le mira envidiosa la estrecha Zamarredo Zumarkalea. Y así, ubicada entre lo local (la calle “de toda la vida”), y la Ría del Nervión (por donde uno, si quisiera, podría llegar hasta Nueva York), la cultura norteamericana se reconoce a sí misma a través del deseo de quienes detentan el poder en el País Vasco de que éste deje de ser una región del extinto, vergonzante Imperio para convertirse en un terminal periférico del nuevo. Al respecto, Juan Ignacio Vidarte, director -putativo- del Guggenheim de Bilbao y antes Director de Hacienda de la Diputación de Vizcaya, declara, con igual orgullo o más que su paisano Zugaza: “Con este espacio único y esta importante colección podemos jugar un papel en la periferia que de otro modo no podríamos” (4). Eso es hablar claramente a favor de la cultura universal.

Si vamos ahora a las nuevas tecnologías artísticas veremos cómo el *comic* juega, trasladándose al video, con los efectos especiales, cómo el cine recoge aventuras animatrónicas de parques temáticos, cómo la Play Station 3 quebranta -¿definitivamente?- las fronteras entre adolescencia y madurez, entre (video)juego y trabajo informático, entre vida y espectáculo; mientras, la vida cotidiana acoge, generosa, la expansión multiforme del *minimalismo*, hasta desembocar en el reino ilimitado del *diseño*; y la música pasa también de la silenciosa solemnidad de John Cage al minimalismo de Michael Nyman o a las últimas tendencias de la música *neo-tech*. Todos ellos, géneros “de moda” que viven de recalentar la vieja col del indigenismo, el folklore, *the lure of the local*:

nostalgia de los ingredientes echados en el *melting pot*, “ruinas de plástico”, como la pinturera Piazza d’Italia, de Nueva Orleans, donde los italoamericanos se reconocen a sí mismos y a su origen con mayor fruición y entrega que si estuvieran en la Piazza Navona.

Se va así insinuando por todas partes una difusa amalgama de corrientes, unidas quizá más por lo que se rechaza que por lo que se aporta; se rechaza, a saber, la modernidad *europaea* del antiguo colono, una modernidad entendida en suma como realización laica de los viejos ideales metafísico-cristianos: la mutua conversión de los *transcendentales* “bueno / verdadero / bello” a cargo de la Tríada Hombre / Ciencia / Estado. Se aporta, en cambio, una activa y decidida defensa (entre el cinismo y el espectáculo lúdico) de la fragmentación y la pluralidad: *political correctness* en la que vienen transfiguradas las viejas culturas de los pueblos otrora dominantes, y ahora tan pintorescas para nosotros como asépticamente desinfectadas por nuestros comisarios culturales.

Y así, estamos ya a punto de llegar a la extrema banalización por saturación extrema. Glenn Brown pone boca abajo *à la* Baselitz a un almibarado niño, copiado de *Niño disfrazado de Pierrot*, de Fragonard. El alarde sirvió de Cartel de la exposición *Absolut Vision. New British Painting in the 1990s* (1996-1997), patrocinada por demás por la marca de vodka *Absolut* (un juego de palabras entre “Visión absoluta” y “Visión del vodka Absolut”; ingenioso, ¿no?). Christo, con sus 7.000 puertas en el Central Park neoyorquino (*The Gates*), es como un “artista de corte” que necesita de una campaña agresiva para hacer pasar como provocación su arte de empaquetar puentes o de abrir puertas al campo. Los clásicos literarios se apilan en ediciones baratas al final de los supermercados (¡hay que consumir cultura!), aunque, en realidad, uno acabará leyendo a Dan Brown (se ve que ese pardo apellido es clave para el éxito). Ni siquiera las modas *retro* resultan ya *shocking*. *Alles vorbei, no fun, no future*. Quien quiera estar hoy *à la page* dejará en paz a Proust, Joyce o Faulkner -tan indigestos- y se pondrá a hablar de *V de Vendetta* o de *300* (por lo menos, que en el film ganen los atléticos “portadores” de cultura -ya se sabe: los neoespartanos *made in U.S.A.*- contra los afeminados asiáticos, que tiran flechas como bombas). Como se ve, hasta aquí sigue teniendo harta razón el buen Fukuyama: sólo que esas distracciones no sirven para matar el aburrimiento sobrevenido al final de la historia, sino para *inocular* en pequeñas y controladas dosis el

veneno de insospechados peligros *mortales*, de violencias tan espectaculares como gratuitas. ¿Qué ha pasado aquí, y qué nos está pasando? ¿A dónde nos ha llevado la cultura global, catapultada por el poder omnímodo de las *corporaciones* multinacionales? Recordemos aquellas viejas consejas mitológicas sobre lo *oculto* entendido como aquello que se zafa a culto, cultivo y cultura, a la vez que promueve todo ello, como una suerte de *pharmakón* que a la vez sana y envenena. ¿Qué es lo que se oculta en lo oculto? ¿Por qué es necesario trabajar la tierra, labrarla y hendirla, haciéndola fructífera? La tierra, empezamos ahora a sospechar, es *epítome* del origen *místico* de la cultura... y del poder. Ese origen oculto se deja entrever, ahora, a través de las innúmeras rejillas o compaginaciones de la tecnociencia y del *show business*. Es el origen que guarda en sus entrañas la violencia. Violencia contra lo natural hecho extraño: fuera del grupo dominante, mas morando también – *intimior intimo meo* – en el interior de cada uno de los súbditos-ciudadanos. Oigamos la voz premonitoria de Max Horkheimer, clamando en el desierto de la cultura (no en vano estaba refugiado en Chicago, en el ominoso año de 1933), mucho antes de que hubiera televisión, ordenador portátil, teléfono celular y videojuegos varios: “La fotografía, la telegrafía y la radio han encogido el mundo. Las poblaciones de la ciudad son ahora testigos de la miseria de toda la tierra. Uno pensaría que esto debería empujar a la gente a la abolición de esa miseria. Y sin embargo, simultáneamente, lo cercano se ha tornado en ocasión de fuga. Ahora, el horror de la propia ciudad en que uno vive está sumido en el sufrimiento universal, y la gente vuelca su atención en los problemas conyugales de las estrellas de cine” (5).

Justamente esa cercanía es la que provoca miedo. Y en el fondo, terror, velado continuamente por la dosificación *in effigie* de imágenes espantosas. Ahora, paulatinamente, democráticamente producida por los propios usuarios: víctimas y verdugos, y a las veces las dos cosas simultáneamente, ya que filman sus atomutilaciones con la diminuta cámara del teléfono móvil. Es la bonita ronda nocturna del *happy slapping*: la producción móvil y omnímodamente distribuida de sangre y de violencia para ocultar la violencia primordial, esto es: la rapiña de tierras y hombres que estaban demasiado pegados a la naturaleza como para que pudieran servir para el trabajo: tierras y hombres esquilgadas, exhaustas, en nombre de la cultura. *Splendida vitia*, decía San Agustín de la cultura romana. *Glänzendes Elend*, “brillante miseria”,

CULTURA Y PODER

repetirá como un eco Immanuel Kant, refiriéndose al autodenominado Siglo de las Luces.

Todos participamos de esa cultura. Todos, sin saberlo, ejercitamos un trabajo de duelo: *Trauerarbeit*. Mientras, el capitalismo se beneficia de ese *ocultamiento* de la verdad del origen, siendo correspondido con creces en su estrategia de poder por las *tácticas* de la astucia de las masas, que ejercen a su vez sobre los medios de la cultura de masa su propia dominación mostrenca, teledirigida. El caso es saber a dónde mirar. Ahora, lo sabemos claramente, obscenamente. Hay que mirar a las múltiples pantallas por donde se desparrama el poder de la cultura, la cultura del poder.

NOTE

(1) *Zum ewigen Frieden. Werke*. Akademische Textausgabe. De Gruyter. Berlín 1968; VIII, 358.

(2) Cit. en Jacques Derrida, *El otro cabo*. Serbal. Barcelona 1992, p. 70.

(3) Entrevista en la contraportada de EL PAÍS, 28.8.2006.

(4) Cit. en Chin-tao Wu, *La privatización de la cultura*. Akal. Madrid 2007, p. 334, n. 39.

(5) *Unlimited Possibilities*, En: *Dawn and Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969*. Cit. en Julian Stallabrass, *Gargantua. Manufactured Mass Culture*. Verso. Londres/Nueva York 1996, p. 10, n. 14.

KANT E L'EMERGENTISMO IN
FILOSOFIA DELLA MENTE
ALLA RICERCA DELL'AUTOCOSCIENZA RIFLESSIVA (*)

PEDRO JESÚS TERUEL

In questo contributo ci soffermiamo sul *hard problem* della filosofia della mente – l'emergenza dell'autocoscienza riflessiva – e il modo in cui viene avvicinato nel contesto delle posizioni naturalistiche. A questo scopo prendiamo in considerazione l'accostamento di Immanuel Kant nel suo epilogo all'opera di Samuel Thomas Sömmerring *Sull'organo dell'anima* (1796) e quello di Roger Penrose in *Ombre della mente* (1994). Dal confronto con l'emergentismo di Penrose e i suoi presupposti quantistici muoviamo verso la necessità di reimpostare criticamente il concetto di materia. In questo compito, la posizione che abbiamo denominato 'monismo noumenico' costituisce una cornice teoretica di notevole utilità.

La fisica odierna è alle prese con una misteriosa e sfuggente particella: il bosone di Higgs. La sua esistenza viene postulata da diversi studi matematici come correlato necessario del modello standard della fisica delle particelle: apparirebbe in seguito alla rottura spontanea della simmetria elettrodebole e fornirebbe la massa a tutte le altre particelle (e ai bosoni vettori e ai fermioni). Il problema è che tale esistenza non è ancora stata accertata sperimentalmente. Il bosone di Higgs è così diventato il Santo Graal della teoria fisica attuale, e la sua Palestina sarebbe da trovare nei pressi di Ginevra, nell'acceleratore di particelle costruito dal Consiglio Europeo per la Ricerca Nucleare.

Anche la filosofia della mente ha il suo bosone di Higgs: l'autocoscienza riflessiva [AR]. Una prospettiva antropologica che ne faccia a meno non riguarda più un essere umano nella sua specificità, ma un animale indistinto, giacché la soggettività e il suo correlato relazionale, cioè la cultura, vengono tolti dalla prospettiva d'indagine.

Individuare dove si trova la sede della soggettività umana è così diventato lo scopo degli sforzi teoretici e sperimentali svoltisi dall'Antichità. Si tratta di mettere a fuoco le caratteristiche strutturali e funzio-

nali dell'organismo umano che lo rendono capace di produrre la coscienza di se stessi – ciò che David Chalmers ha chiamato *hard problem* della coscienza, distinto dagli *easy problems* tematizzati dalla ricerca sui processi di apprendimento, elaborazione dell'informazione, memoria etc., che vengono però condivisi con gli animali e perfino (in modi e a scale diversi) con gli esseri unicellulari (1).

Lo scopo di questo contributo consiste nel rilevare come la riflessione filosofica sulla ricerca neuroscientifica attorno al *hard problem* della mente stia portando verso un concetto di materia che rientra nella cornice teoretica fornita da Immanuel Kant, per la quale ho coniato la denominazione 'monismo noumenico' [MN]. Per l'esposizione mi servirò necessariamente anche da concetti e argomenti esposti altrove (2). In queste pagine mi soffermerò soltanto sulla sintetica impostazione del problema riportata da Kant nel suo epilogo all'opera di Sömmerring, sui parallelismi con le tesi emergentistiche – esemplificate nella posizione di Roger Penrose – e sull'analisi della nozione di materia sottintesa in ciascuno di questi approcci.

1. *L'ipotesi Sömmerring-Kant*

Nelle parole di R. Hildebrand, le opere del fisiologo e neuroanatomista Samuel Thomas Sömmerring “racchiudono tutta la conoscenza nel campo della neuroanatomia del suo tempo” (3). Nello studio intitolato *Sull'organo dell'anima* (1796) esponeva Sömmerring la sua tesi riguardante l'origine causale delle operazioni relative all'esperienza sensoriale e alla sua percezione unitaria da parte di un soggetto. Nell'epilogo all'opera, sollecitato dallo stesso autore, Kant espresse un doppio giudizio sulla tesi riportata. [Mi sono occupato altrove della rilevante figura dell'anatomista nato nel 1755 a Torun (attuale Polonia), del rapporto fra lui e Kant e della struttura argomentativa dell'epilogo redatto dal filosofo di Königsberg.] metterei questa frase in una nota (4). Mi vorrei soffermare in questo paper unicamente sul luogo cerebrale della presenza dell'anima che Sömmerring ritiene di poter individuare e sui motivi della valutazione positiva di Kant, che occupano le pagine 33 e 34 dell'epilogo(5).

Sömmerring si pone una questione che ben può venir messa in rapporto con l'odierna prospettiva emergentistica. L'unione delle sen-

sazioni nella percezione soggettiva, e la possibilità di influire su di esse attraverso l'attività motrice, è resa possibile grazie alla realizzazione delle operazioni superiori del cervello; ebbene, dove si potrebbe localizzare la sede di suddette operazioni (e cioè di quello che parte della tradizione filosofica ha denominato 'anima')? Lo stesso Kant ricapitola il problema come segue:

Lei sottomette al mio giudizio – o uomo onorevole! – il Suo lavoro, culminato attorno a un certo principio della forza vitale nei corpi animali; principio che, dal lato della mera facoltà percettiva, è chiamato strumento immediato dei sensi (πρωτον Αισθητηριον); dal lato della riunione di tutte le percezioni in un determinato settore del cervello, il luogo generale della sensazione (*sensorium commune*): un onore che – nella misura nella quale mi è stato riservato, come a qualcuno non del tutto dilettante nella scienza naturale – ringrazio profondamente come tale. – Con questo però viene anche interpellata la metafisica (il cui oracolo, si dice, è già da tempo che ammutoli); il che mi colloca nell'imbarazzante situazione di decidere se accettare o meno quest'onore: infatti, vi è implicata anche la domanda per la sede dell'anima (*sedes animae*) per ciò che riguarda sia la sua ricettività sensitiva (*facultas sensitivae percipiendi*) che la sua capacità motrice (*facultas locomotiva*) (6).

La prima mossa strategica di Kant consiste nel dirimere il problema nell'ambito meramente fisiologico, giacché l'anima non costituisce un oggetto di intuizione sensibile e rimane dunque all'infuori della ricerca intrapresa nell'opera di Sömmerring. In merito a questo problema, l'anatomista sarebbe riuscito ad individuare una struttura le cui caratteristiche funzionali la renderebbero in grado di fornire la piattaforma organica adeguata per lo svolgimento delle operazioni unitarie proprie del πρωτον Αισθητηριον e del *sensorium commune*. Questa struttura sarebbe l'acqua. Sömmerring si riferisce al fluido che si trova nei ventricoli cerebrali, come sede vera e propria dell'unificazione delle sensazioni in percezioni soggettive.

Kant ritiene che quest'ipotesi sia molto plausibile. Si potrebbe porre però un'obiezione fondamentale: l'acqua non avrebbe la struttura di un corpo rigido e a stento potrebbe eseguire dunque le funzioni che si addicono ad una macchina. In questo modo mette in rilievo l'analogia che la mentalità dei secoli XVII e XVIII stabilisce fra la struttura organica del corpo animale e le sue operazioni, da una parte, e il disegno meccanico della macchina e le sue funzioni, dall'altra, analogia che viene adoperata spesso da Kant sulla scia degli autori iatro-

meccanici e – nel medesimo tempo – con delle sfumature che evitano un’interpretazione in termini materialistici (espressi paradigmaticamente da Julien Offray de la Mettrie nel *L’uomo macchina*, 1747). Lo stesso Kant risponde a quest’obiezione mettendo in rilievo il fatto che l’acqua possiede un tipo di organizzazione che la rende capace di compiere delle attività secondo regole costanti; non si tratterebbe qui di una struttura geometrico-matematica (come quella che si verifica nei solidi) ma di una gerarchizzazione dinamica, propria dei processi chimici.

Additando a questo tipo di organizzazione, Kant dimostra di essere al corrente degli sviluppi recenti della chimica del suo tempo: poiché “la mera acqua comune, fino a poco fa ritenuta un solo elemento chimico, viene adesso distinta, grazie alle ricerche pneumatiche, in due diversi tipi di aria” (7). In questa frase echeggiano le ambiguità tipiche di un linguaggio disciplinare ancora in fase iniziale di sviluppo. Le espressioni ‘ricerche pneumatiche’ (*pneumatische Versuche*) e ‘tipi di aria’ (*Luftarten*) riflettono l’uso del neologismo ‘gas’ coniato da van Helmont a partire dal greco *χάος* per riferirsi ai fluidi di bassa intensità (applicato, in questo caso, agli elementi chimici); e ‘pneumatico’ (dal termine polisemico greco *πνεύμα*) e ‘aria’ hanno a che fare col campo semantico del gas e vengono usati con una sfumatura diversa da quella usuale negli scritti kantiani (in particolare, ‘pneumatico’ si trova nelle opere di Kant associato alle tesi dogmatiche sullo spirito umano). Orbene, che l’acqua fosse composta da “due diversi tipi di aria” (idrogeno e ossigeno) era stato accertato da Antoine Lavoisier, Louis-Bernard Guyton de Morveau, Claude-Louis Berthollet e Antoine Fourcroy. Questi autori pubblicano il loro *Méthode de nomenclature chimique* nel 1787 a Parigi, opera che viene tradotta al tedesco a Vienna nel 1793 – tre anni prima che Kant redigesse l’epilogo all’opera di Sömmerring.

Su questa base, il filosofo ritiene di poter aderire alla tesi di Sömmerring che individuerrebbe nell’acqua un tipo di organizzazione sufficiente per poter eseguire delle funzioni sia di ricezione degli impulsi trasmessi dalle terminazioni nervose che di unificazione di essi nelle percezioni; allo stesso tempo, la malleabilità dell’acqua permetterebbe di svolgere il suo compito di mediazione in modo migliore di quanto non lo potesse fare una struttura rigida.

Oggi sappiamo fino a quale punto l’attribuzione di queste funzioni all’acqua ventricolare – pur essendo stata ben accertata da Söm-

merring la sua esistenza e distribuzione cerebrale – esuli di molto la realtà (8).

Sia Sömmerring che Kant nutrivano delle aspettative eccessive riguardo alla funzione del liquido cefalorachidiano. Che fosse il neuroanatomista il primo a cadere in questo errore risulta, in un certo qual senso, comprensibile: era stato lui stesso a giungere ai limiti della conoscenza della struttura cerebrale così come venivano imposti dalle tecniche di studio agli inizi del diciannovesimo secolo. Soltanto grazie allo sviluppo delle tecniche di impregnazione [(come quelle ideate da Purkinje, Deiters o Waldeyer, e in particolare l'impregnazione argentea elaborata dall'istologo italiano Camillo Golgi)] parentesi inutile cancellerei la frase e all'applicazione del microscopio ottico ai tessuti cerebrali si sarà in grado di scorgerne l'estrema complessità e di individuarne la struttura funzionale fondamentale: il neurone.

Nonostante ciò che è stato detto fin'ora, la ricerca di Sömmerring-Kant non costituisce affatto una reliquia del passato e la sua utilità come *Gedankenexperiment* è tutt'ora da rammentare. Lo vedremo in seguito. Ci dovremmo porre ora due domande: siamo giunti oggi ad una spiegazione esauriente dell'emergenza dell'AR grazie alla teoria neuronale? E ancora: in questa spiegazione, gioca alcun ruolo il liquido cefalorachidiano?

2. *L'ipotesi di Penrose*

Roger Penrose è uno dei maggiori esponenti di quelle teorie che potremmo denominare 'emergentistiche' (9), secondo le quali il mondo è un'immensa sovrapposizione di proprietà emergenti – che coincidono in parte con le 'qualità secondarie' di John Locke – tra le quali viene annoverata l'AR. Infatti gli elementi che confluiscono nell'emergere dell'AR – in modo particolare i neuroni – sono privi della coscienza di sé: questa si staglia sullo sfondo di un sistema le cui parti né sono consapevoli di se stesse né appaiono nel vissuto fenomenologico della coscienza di sé.

La differenza di livello – fra quello delle parti e quello del sistema – va dunque rispettata come dato di fatto di cui bisogna prendere atto. Questa constatazione distingue l'impostazione emergentistica da quella propria dei materialismi, nelle loro versioni classiche (da Democrito

e Leucippo fino a Julien Offray de la Mettrie) oppure eliminativistiche (paradigmaticamente rappresentate da Paul Churchland, Patricia Smith Churchland, Daniel Dennet o Richard Dawkins). Metterei una nota esplicativa

Per quanto sia difficile assegnare delle etichette cognitive a posizioni teoretiche la cui specificità viene segnata soltanto da certe sfumature, tuttavia si può accertare che l'approccio di Roger Penrose non coincide con quello dei materialisti. Nella sua opera *La mente nuova dell'imperatore* fornisce diversi argomenti in merito all'impossibilità di ridurre la mente umana a un modello che combini biologia evuzionistica con calcoli computazionali di elaborazione dell'informazione, appunto perché l'emergenza dell'AR costituisce un salto di qualità. In questo senso si può mettere in rapporto il punto di vista di Penrose con quello di Kant, nella misura in cui entrambi tengono conto della differenza fra gli avvenimenti neurofisiologici (*Ereignisse*), oggetto di studio delle scienze naturali, e i vissuti soggettivi (*Erlebnisse*), avvicinati dalle scienze umane o dello spirito. Appunto questa consapevolezza rende l'emergentismo una posizione teoreticamente meno fragile di quanto non lo sia il materialismo nelle sue diverse forme.

Nel proseguimento del *La mente nuova dell'imperatore*, intitolato *Le ombre della mente*, Penrose ha fatto un passo avanti riguardante l'ipotesi di una via di comprensione dell'emergenza dell'AR che prende le mosse dalla considerazione della mente come un sistema di coerenza quantistica (10).

Fin'ora le operazioni del cervello sono state avvicinate dalle coordinate proprie della fisica classica. In questo modo però si giunge ad una via senza uscita, poiché il modo in cui si produca l'emergenza dell'AR resta sempre fuori campo. Il modello proposto da Penrose invece poggia su quattro presupposti fondamentali:

(a) La considerazione realistica della differenza fra i processi meccanico-quantistici e i processi della fisica classica. I primi – nonostante le loro conseguenze spesso intuitivamente impossibili – verrebbero presi sul serio, come vere e proprie rappresentazioni teoretiche non credo che teoretiche sia il termine più appropriato. di realtà esistenti e non soltanto come meri strumenti di calcolo.

(b) Il secondo presupposto consiste nell'identificazione della riduzione quantistica (chiamata anche collasso della funzione d'onda) come contesto nel quale si produrrebbe l'emergenza dell'AR. In questo

passaggio avverrebbe la transizione dei sottostanti processi quantistici ai loro effetti fenomenici, verificabili nell'ambito offertosi all'esperienza accertata dalla fisica classica.

(c) La presunzione che suddetta transizione deve prodursi per cause puramente fisiche e non – come affermano autori come Eugene Paul Wigner – per azione della coscienza intesa come una sostanza indipendente. In questo modo Penrose si allontana anche dai dualismi sostanzialistici nella forma difesa paradigmaticamente da John Eccles e Karl Popper in epoca moderna. Il suo sarebbe un dualismo delle proprietà, che ammette la differenza qualitativa fra *Ereignis* ed *Erlebnis* senza però postularvi delle corrispondenti entità sostanziali come sostrato.

(d) Il quarto presupposto è l'ipotesi che l'emergenza dell'AR possa prodursi a conseguenza dell'interazione fra un sistema di coerenza quantistica e l'intorno circondante sotto l'effetto dell'azione gravitatoria. Questo esigerebbe, in primo luogo, l'esistenza di un delicato sistema biologico al riparo della dispersione (e dunque fisicamente compatinato e protetto); in secondo luogo richiederebbe la presenza di una grande energia di spinta metabolica, condizione rilevata da Herbert Fröhlich nel 1968 come requisito per i fenomeni di coerenza quantistica biologica (fenomeni da lui ipotizzati sulla base dell'osservazione, rilevata già nel 1938, di effetti vibrazionali in cellule attive, effetti che interpretò come il risultato di un fenomeno di coerenza quantistica).

Ammessi questi presupposti si dovrebbe trovare ancora un sottosistema cerebrale che potesse essere in grado di alloggiare fenomeni di coerenza quantistica. Questi fenomeni si sviluppano in contesti isolati che non superano la soglia del collasso della funzione d'onda e rimangono dunque inosservabili, con una coesistenza di stati possibili che va al di là di quanto potrebbe concepire la fisica classica. [Ricordiamo che fu proprio questo taglio probabilistico a suscitare il contrasto fra Niels Bohr e Albert Einstein riguardo all'interpretazione della meccanica quantistica. L'opzione di Bohr ('interpretazione di Copenaghen') addita a una visione probabilistica della Natura che potrebbe includere la coesistenza di stati fisici intuitivamente impossibili nella loro simultaneità e che non vengono decantati fino al collasso della funzione d'onda. Sulla scia di Bohr e prendendo le mosse dalla tesi di Fröhlich,] togliere o mettere in nota Penrose afferma la possibilità che la mente umana sia uno di questi sistemi e che la capacità di autodeterminazio-

ne razionale – la libertà – abbia a che fare appunto con la coerenza quantistica.

La strategia euristica di Penrose ha due momenti, uno deduttivo e uno induttivo. Nel momento deduttivo, e tenendo in conto le caratteristiche sottintese in un sistema di coerenza quantistica, analizza quello che secondo lui è il candidato più adatto a fornire la piattaforma fisica per svolgere questo ruolo, cioè il citoscheletro neuronale e, in particolare, uno dei suoi componenti, i microtubuli.

Il loro carattere organizzato e diffuso capillarmente nel cervello parrebbe renderli candidati adatti al ruolo postulato da Penrose – e cioè, per fornire le condizioni necessarie per la verifica di un fenomeno unitario complesso come la mente.

La strategia induttiva di Penrose sembra investire quest'ipotesi di notevole plausibilità. L'autore mette in rilievo come un metodo particolarmente adeguato per studiare i requisiti della coscienza sia analizzare le cause della sua perdita. Uno dei mezzi più potenti per smorzare o addirittura annichilare la coscienza sono gli anestetici. Risulta alquanto sbalorditivo che gli anestetici siano efficaci non soltanto negli organismi dotati di sistema nervoso centrale ma anche in quelli che non dispongono nemmeno di neuroni: ad esempio, negli organismi unicellulari come il paramecio. Il fatto che questi ultimi siano sensibili all'azione degli anestetici può essere possibile soltanto se il loro equivalente del nostro sistema di controllo (il loro citoscheletro) ha un rapporto diretto coi fenomeni di percezione e movimento e dunque con le forme più rudimentali di coscienza: l'azione degli anestetici andrebbe così a inibire la funzione degli stati quantistici resa possibile dai microtubuli. Questo non stabilisce un rapporto diretto e univoco fra citoscheletro e coscienza – che lascerebbe inspiegata la differenza qualitativa fra i diversi tipi di coscienza degli organismi e anche il fatto stesso del legame particolare fra coscienza e cervello – ma apre una via di ricerca.

Secondo la concezione che sto proponendo a titolo di prova, la coscienza sarebbe qualche manifestazione di questo stato interno, quantisticamente correlato, del citoscheletro e del suo coinvolgimento nell'interazione (OR [riduzione oggettiva]) tra i livelli classico e quantistico d'attività. Il sistema classicamente interconnesso di neuroni, simile a un calcolatore, sarebbe continuamente influenzato da questa attività del citoscheletro, come la manifestazione di ciò che chiamiamo

“libera volontà”, qualunque cosa essa sia. Il ruolo dei neuroni, in questo quadro, è forse più simile a quello di un *dispositivo d'ingrandimento* con cui l'azione, su scala più piccola, del citoscheletro è trasferita a qualcosa in grado d'influire su altri organi del corpo – come i muscoli. Di conseguenza, la descrizione al livello dei neuroni che fornisce la rappresentazione, attualmente alla moda, del cervello e della mente è una semplice *ombra* di quella al livello più profondo dell'azione del citoscheletro – ed è a questo livello più profondo che dobbiamo cercare le basi fisiche della *mente* (11)!

Ci si potrebbe domandare a questo punto quale sarebbe il motivo della speciale adeguatezza dei microtubuli a costituire un sistema di coerenza quantistica in grado di fornire la piattaforma fisica ai fenomeni unitari e non deterministici della mente. Ne abbiamo già dato due motivi: la diffusione capillare dei microtubuli nel cervello e il loro carattere protetto dagli influssi esterni. Vi è ancora un terzo motivo.

I microtubuli non sono vuoti: contengono dell'acqua. Se l'acqua alloggiata sia una sostanza organizzata o meno – in modo da poter svolgere una funzione qualunque – non è soltanto la domanda che si è posto Kant, ma è anche l'interrogativo di Penrose:

Potremmo pensare che l'“acqua”, con le sue molecole che si muovono a caso, non sia un tipo di struttura abbastanza organizzata perché sia probabile che avvengano oscillazioni quantistiche coerenti. Tuttavia, l'acqua che si trova nelle cellule non è assolutamente simile a quella comune che si trova negli oceani – disordinata, con le molecole che si muovono in maniera casuale e incoerente. Una parte di essa – ed è una questione controversa quanta – è in uno stato *ordinato* [a cui qualche volta ci si riferisce come acqua “vicinale” (*vicinal water*) [...]]. Questo stato ordinato dell'acqua può estendersi per circa 3 nm o più all'esterno della superficie del citoscheletro. Non sembra irragionevole supporre che anche l'acqua all'interno dei microtubuli sia di natura ordinata, e ciò favorirebbe fortemente la possibilità di oscillazioni quantistiche coerenti dentro, o in connessione a, questi tubi (12).

Così costituiti e in rapporto strutturale e funzionale con i neuroni, i microtubuli del citoscheletro cerebrale costituirebbero la base quantistica dell'unità non deterministica della mente. Sottoposto il sistema al vaglio della selezione naturale si sarebbe sviluppato in forme sempre più complesse di coscienza (13).

La coincidenza dei punti di vista di Sömmerring/Kant e Penrose – di cui quest'ultimo non ha ancora preso atto – può forse stupire, ma è

radicata nella natura stessa delle loro ricerche. Consapevoli sia Kant che Penrose della differenza tra i livelli neurofisiologico e soggettivo e dell'insufficienza delle nostre conoscenze sul rapporto fra entrambi, individuano nell'acqua cerebrale (seguendo le indicazioni di Sömmerring sui ventricoli, nel primo caso; puntando sull'acqua vicinale nei microtubuli del citoscheletro, nel secondo) il veicolo di una forma di organizzazione che è capillarmente diffusa e allo stesso tempo sufficientemente strutturata per fornire la piattaforma fisica all'unità della coscienza.

3. *Emergentismo e monismo noumenico*

Per quanto affascinante nella sua concretezza, la ricerca che abbiamo messo in rilievo porta con sé, in nuce, una radicale inadeguatezza come risposta al problema mente-cervello. Così è stato stabilito da Kant nella sezione conclusiva del suo epilogo all'opera di Sömmerring *Sull'organo dell'anima*. Vediamolo:

Ma il compito vero e proprio – così come viene presentato dopo *Haller* – non è stato risolto in questo modo; non è meramente fisiologico, ma dovrà servire da mezzo per rendere rappresentabile l'unità della coscienza di se stessi (la quale appartiene all'intelletto) in rapporti spaziali dell'anima con gli organi del cervello (il quale appartiene al senso esterno), e dunque la *sede dell'anima* come sua presenza *locale*; il che è un compito per la metafisica – e, per questa, non soltanto irrisolvibile, ma anche contraddittorio in se stesso. — Poiché se devo rendere intelligibile il posto della mia anima – e cioè, del mio io assoluto – in un luogo qualunque dello spazio, devo allora percepire me per mezzo del medesimo senso attraverso il quale percepisco anche la materia che ora mi circonda; così come avviene quando voglio determinare il mio luogo nel mondo come *uomo*, e cioè, che devo considerare il mio corpo in connessione con gli altri corpi all'infuori di me. — Orbene, l'anima soltanto può percepire se stessa attraverso il senso interno, mentre il corpo (sia interna o esternamente) soltanto attraverso il senso esterno; va da sé che dunque non può determinare un luogo qualunque per se stessa, poiché per fare questo dovrebbe diventare oggetto della sua propria intuizione esterna e trasferirsi fuori di sé; il che si contraddice (14).

Ci potremmo domandare se l'esposizione dei motivi contro la validità filosofica della ricerca di Sömmerring converge o meno con la posizione di Kant riguardante la refutazione della metafisica tradizionale sull'anima, così come questa viene presentata nella *Critica della ragion pura*. Sebbene il linguaggio e gli argomenti adoperati non siano letteralmente coincidenti, ritengo che lo sfondo di entrambi i testi sia essenzialmente coerente.

Sia nella sua formulazione più ampia (1781) che nella versione ridotta (1787), il filo argomentativo della *Critica* relativo alla validità epistemologica dell'idea tradizionale di 'anima' – così come veniva capita in quelle che Kant riteneva pneumatologie dogmatico-teoriche – è da trovare nello smascheramento di una surrezione trascendentale, surrezione per il cui mezzo si attribuisce portata ontologica a dei concetti il cui uso legittimo è meramente logico. La nozione di 'io' come unità assoluta dell'autocoscienza, verificatasi nella connessione fra le intuizioni e i concetti all'appercezione trascendentale, costituisce una condizione di possibilità della conoscenza; il "miraggio trascendentale" (*transzendentaler Schein*) (15) avviene quando a quel concetto (logico) viene applicata alcuna delle categorie il cui uso licito si verifica soltanto nella cornice (ontologica) dell'esperienza, sgorgata dall'intuizione empirica e dalla sua inserzione in un contesto di inter-relazioni trascendentalmente determinate.

Nel fare riferimento ai due veicoli del nostro accesso alla realtà (senso esterno e senso interno) e all'impossibilità di ottenere conoscenza sull'anima attraverso il senso esterno, Kant riprende argomenti vecchi – articolati trent'anni prima – in veste nuova. Qui cerca di individuare la sede dell'anima – intesa come "io assoluto" e dunque nel senso dell'AR – attraverso una ricerca neurofisiologica che subisce un'inavvertita surrezione paralogistica, il cui frutto è la sostituzione dell'oggetto ricercato – l'anima nella sua accezione metafisica (*Seele, anima*) – con l'unico oggetto che può venir trovato attraverso un'indagine del genere: il correlato neurofisiologico dei pensieri e dunque la struttura biologico-psicologica (*Gemüt, animus*) che funge da connessione con le dinamiche soggettivo-trascentali. Pretendere di afferrare in questo modo lo spirito umano – l'io assoluto – equivale a un compito irraggiungibile che Kant paragona con la radice quadra di meno due ($\sqrt{-2}$): un'impresa impossibile. Questo sarebbe stato l'errore di Sömmerring – ma anche di Penrose (16).

Il confronto fra le posizioni di Kant e Penrose risulta alquanto significativo per ciò che riguarda le rispettive impostazioni teoretiche e il loro sfondo filosofico. L'analisi contribuisce inoltre a chiarire il dibattito fra i diversi tipi di emergentismo e naturalismo, che occupano lo spettro centrale delle teorie in filosofia della mente come posizioni intermedie fra i materialismi e i dualismi sostanzialistici.

Fino a quale punto sono contrapposti gli approcci rispettivi? Da un primo sguardo sembrerebbe che nel confronto fra le diverse posizioni Penrose venga a occupare nella ricerca neurofisiologica attuale il posto che Sömmerring aveva in quella ottocentesca, in modo che il divieto critico di Kant sarebbe da applicare anche a lui. A mio avviso invece si può ritenere che entrambe le posizioni – quelle di Kant e di Penrose – siano a valle molto più vicine di quanto non sembri.

Il nocciolo speculativo della questione si troverebbe nel concetto di materia che viene adoperato da Penrose. Senza dubbio non si tratta più di un'entità che possa venire esaurientemente spiegata dalle leggi della fisica e della chimica così come noi le conosciamo oggi. Penrose postula l'esistenza di una dimensione dell'essere materiale delle cose – la loro struttura subatomica, approcciata dalla meccanica quantistica – in cui si producono fenomeni di coerenza quantistica che portano con sé l'immagine di un mondo probabilistico, intuitivamente non evidente ma di fatto attuante – nel caso del cervello, attraverso il sistema costituito dai microtubuli comunicati fra di loro e riempiti di acqua vacinata, che fornirebbero la piattaforma fisica per l'unità del fenomeno soggettivo che chiamiamo coscienza. Se prendiamo quest'immagine del mondo come analogo del noumeno che Kant riteneva alla base della nostra esperienza della realtà, entrambe le prospettive risultano essere vicendevolmente prossime. Si tratta di un'osservazione che Charles Thomas Powell e Karl Ameriks hanno rilevato nel confronto con altri testi kantiani e problematiche diverse (17).

In realtà, l'appello penrosiano al campo d'interazione quantistica infilato nei microtubuli delle pareti neuronali equivale a riconoscere l'esistenza di una dimensione noumenica della coscienza, postulabile ma parzialmente inavvicinabile dai concetti propri dell'indagine scientifico-naturale. Non viene spiegato il fenomeno dell'emergenza, ma presupposto in un campo concettuale in grado di giustificarla. Questo è proprio ciò che si può chiamare 'monismo noumenico', rifacendosi alla dimensione ontologica del criticismo kantiano per ciò che riguar-

da il problema mente-corpo.

Ho mostrato altrove come la posizione critica di Kant riguardante il rapporto fra i processi fisico-biologici e quelli psicologico-spirituale si sia modificata da uno spiritualismo dogmatico – che rischiava di ricadere nel materialismo a causa della sua concezione fisicalista della monade (concezione che prendeva lo spunto dalla modificazione della teoria monadica nel suo passaggio di Leibniz a Wolff) – verso il riconoscimento dei nostri limiti in merito alla possibilità di conoscenza dell'anima nella sua nozione tradizionale (quella delle pneumatologie dogmatico-teoretiche). Si tratta di una 'chiusura scettica', che si trova – ancora con veste empiricistica – già negli scritti kantiani degli anni Sessanta, e in particolare nei *Sogni di un visionario*; riappare rivestito della sua valenza trascendentale nella *Critica della ragion pura*. Quest'operazione speculativa porta con sé una portata ontologica (negativa) che evita sia la sua interpretazione materialistica che quella spiritualistica, sullo sfondo del MN. La riflessione sulle condizioni di possibilità della coerenza della ragion pura pratica con se stessa spingerà poi Kant a riproporre il carattere spirituale dell'essere umano nel contesto di una pneumatologia dogmatico-pratica (in una visione che recupera però la corporalità come condizione *sine qua non* della personalità). I postulati della libertà e della sopravvivenza della personalità appartengono però alla credenza razionale-pratica (*rationale Glaube*) e non possono dunque venir riutilizzati nel contesto del sapere (*Wissen*); lì si trova – riprendendo le nozioni adoperate da Rudolf A. Makkreel – nel campo (*field, Feld*) del pensabile, al quale si giunge prendendo le mosse dal dominio (*domain, Gebiet*) della legge morale, non nel territorio (*territory, Boden*) della possibilità oggettiva e tanto meno sul suolo (*abode, Aufenthalt*) della contingenza empirica (18). Non capisco il riferimento a Makkreel questa divisione la si trova nell'introduzione della *Kritik der Urteilskraft*

Ebbene, sia la chiusura scettica del problema anima-corpo che l'apertura critica verso una pneumatologia dogmatico-pratica trovano il loro correlato ontologico nella considerazione della materia come prodotto dell'attività trascendentale e dunque in quanto fenomeno il cui noumeno è per noi sconosciuto. Sia su questa base che sulla constatazione dell'intima unità fra i processi fisico-biologici e quelli psicologico-spirituale suggerisce Kant che la soluzione del problema mente-corpo sia da trovare in una concezione monistica della materia come entità sottostante – sebbene si tratti qui di una materia concepita non

nel senso della fisica meccanicistica ma in senso noumenico, come fondamento (per noi ignoto e inconoscibile) e degli oggetti del senso esterno e di quelli del senso interno:

Giacché la materia, il cui commercio con l'anima desta così grandi interrogativi, non è altro che una mera forma oppure un certo tipo di rappresentazione di un oggetto sconosciuto, attraverso quell'intuizione che viene chiamata senso esterno. [...] 'Materia' non significa dunque un tipo di sostanza così diverso ed eterogeneo rispetto all'oggetto del senso interno (anima), ma soltanto l'eterogeneità dei fenomeni di oggetti – essi stessi sconosciuti per noi – le cui rappresentazioni denominiamo esterne in confronto a quelle che attribuiamo al senso interno [...]. La domanda non si pone più ormai sul commercio dell'anima con altre sostanze – conosciute e non – fuori di noi, ma soltanto sulla connessione delle rappresentazioni del senso interno con le modificazioni della nostra sensibilità esterna, e su come queste possano essere connesse tra di loro secondo leggi costanti in modo che vengano compagate in un'esperienza (19).

Per capire invece fino a quale punto ci sia una rilevante divergenza fra le prospettive di Kant e Penrose bisogna andare a monte delle loro proposte di soluzione al problema. A mio avviso vi si trova una distanza gnoseologica che distacca definitivamente i loro programmi di ricerca.

Nel caso di Kant, il problema mente-cervello è epistemologicamente chiuso: a dichiararne l'insolubilità è la stessa struttura trascendentale dell'essere umano, che fa sì che ogni tentativo di spiegare – con lo sguardo cosificante cosificante non è adeguato meglio reificante o in caso oggettivante della conoscenza oggettiva – le entità alle quali additano le idee della metafisica (come l'anima o la libertà) sia destinato a produrre delle surrezioni ontologiche illecite. Per Penrose invece si tratta di un problema la cui soluzione va cercata nello sviluppo della cornice teoretica che a suo avviso vi fornisce la prospettiva più allettante (e cioè, la meccanica quantistica); troveremmo dunque delle limitazioni contingenti nel nostro bagaglio teoretico, non delle frontiere (*Grenzen*) delle nostre possibilità di conoscenza empirica e nemmeno dei limiti costitutivi (*Schranken*) della nostra ragione (20).

È proprio a questo punto dell'argomentazione dove si trova, a mio parere, una delle debolezze teoretiche della posizione di Penrose e dell'emergentismo in genere. Ricordiamo che le posizioni emergentistiche prendono spunto dalla necessità di riconoscere la differenza on-

tologica fra il livello fisico-biologico e quello psicologico-spirituale, rispettando dunque la specificità del *hard problem* dell'AR ed evitando il riduzionismo caratteristico dei materialismi nelle loro forme classiche ed eliminativistiche. La constatazione che non disponiamo degli strumenti intellettuali necessari per varcare l'abisso fra livelli fenomenologicamente così eterogenei porta a Penrose a indagare nell'ambito della meccanica quantistica, per tentare di localizzare la possibile piattaforma dei processi di coerenza quantistica che potrebbero fornire i requisiti fisici per il fenomeno dell'unità della coscienza. Né la verifica di tali processi e delle loro possibili conseguenze per la coscienza né il modo in cui verrebbero intrecciati con la dinamica funzionale delle reti neurali costituiscono però degli oggetti scientificamente accertati a giorno d'oggi – soltanto delle piste per la ricerca. Ancora di più (e questo mi sembra più importante): l'ammissione di quelli presupposti non porterebbe con sé una spiegazione dell'emergenza dell'AR, ma soltanto una descrizione del modo in cui quel fenomeno accade.

Vi è dunque un duplice movimento nel tentativo di Penrose: da una parte, l'intenzione di non “sfuggire al fatto di dovere esplorare più in profondità le verità che sono alla base della natura” (21) e quindi di non lasciare retta a una “ragione pigra”(22) che cercasse di fare a meno del suo compito (quello di trovare la massima unità nella conoscenza del mondo tramite la sussunzione dei fenomeni sotto leggi della natura); d'altra parte, vi si trova un'assenza di riflessione critica sui limiti costitutivi del nostro accostamento alla realtà, riflessione la cui mancanza fa sì che l'intelletto si faccia avanti in una ricerca fisiologica nel cui traguardo crede di poter trovare un oggetto che per la sua stessa natura gli sfugge sempre, e che costituisce dunque un vero e proprio miraggio; tale “miraggio trascendentale” costringe il ricercatore ad abbandonare il promettente territorio della verità per inoltrarsi in un tempestoso oceano in una traversata intellettuale che porta con sé svariati rischi (23).

Quest'ambiguità teoretica di fondo mi sembra caratteristica delle posizioni emergentistiche e fa sì che tendano a scivolare nell'ambito dei materialismi.

In questo modo vengono messi i presupposti per un vero e proprio circolo vizioso, nel quale l'assenza di apoditticità dell'ipotesi viene intesa come motore per una ricerca che nel futuro dovrà mostrarne la verità e che tuttavia viene già oggi ritenuta vera senza restrizioni. Per

tale interpretazione è di solito rilevante l'inclusione del problema nella storia dei successi delle riduzioni tra i paradigmi scientifici [(ovvero della sussunzione di determinati problemi in contesti teorici più larghi che ne dimostrano l'errata impostazione iniziale)]. In questa inclusione però non si tiene conto della specificità della questione mente-cervello, questione nella quale abbiamo a che fare con un tipo di eterogeneità che si rifiuta di venire ridotta ai termini fisicalistici – quella eterogeneità appunto che solleva la distinzione fra oggettività e soggettività, fra *Ereignis* ed *Erlebnis*, fra terza e prima persona, fra sintassi e semantica, distinzione giustamente rilevata da autori come lo stesso Searle (24).

4. *Quale concetto di materia?*

Bisogna domandarsi ora qual è il concetto di materia che emerge da quest'analisi. Lo stesso Kant ne ha difeso diverse nozioni a seconda della fase del suo sviluppo intellettuale. La prima è in rapporto stretto alla teoria monadica e al concetto di spazio come prodotto del commercio fra le monadi; la seconda (MN) deriva dalla svolta critica e sottolinea sia il carattere fenomenico degli oggetti materiali che l'esistenza di una materia trascendentale nella costituzione dell'oggettività. Dopo aver presentato il movimento e l'ubicazione nello spazio come predicati che si addicono all'essere materiale, nei *Principi metafisici della scienza naturale* Kant mette in rilievo la costruzione trascendentale che riguarda il concetto di materia:

Se devo spiegare il concetto di materia non attraverso un predicato, che gli spetta in quanto oggetto, ma soltanto attraverso il rapporto alle facoltà conoscitive, nel quale mi viene data la rappresentazione prima di tutto, allora materia è qualunque oggetto del senso esterno, e questa sarebbe la mera spiegazione metafisica di esso. Lo spazio però sarebbe soltanto la forma di ogni intuizione esterna sensibile [...]. Nei confronti della forma la materia sarebbe ciò che nell'intuizione esterna è oggetto della sensazione – poiché non può assolutamente venir dato *a priori* –, e dunque lo specifico-empirico dell'intuizione sensibile ed esterna (25).

La materia sarebbe l'oggetto di ogni esperienza. Ma questo oggetto

nella sua specificità non trascendentalmente soggettivizzata rimane al di là della conoscenza oggettiva. Il problema mente-cervello deriva appunto dal fatto che un essere razionale finito in generale non può non costituire trascendentalmente gli oggetti del suo conoscere; più concretamente, proviene dalla divergenza fra senso esterno e senso interno. Questo è il motivo della sua insolubilità, che non dipende dunque dallo sviluppo delle tecniche di osservazione non invasiva dei processi neurofisiologici (tomografia assiale computerizzata, immagine di risonanza magnetica funzionale e quante ne vengano sviluppate in futuro) e neanche dal raffinamento delle nostre teorie (nel contesto della fisica classica oppure quantistica). Secondo il MN la materia sarebbe il fondamento unitario di una divergenza epistemologica e non ontologica, di un divario che in quanto tale potrebbe sparire se venissero levate le condizioni di possibilità della conoscenza che si addicono ad un essere finito.

A questo punto, la domanda non è più come mai possano essere uniti nel soggetto umano i processi neurofisiologici (di carattere fisico-chimico) e quelli relazionati con l'AR (di carattere psicologico-spirituale), ma come mai l'unità sostanziale dell'essere umano vivente sia in rapporto con la duplice considerazione epistemologica propria della congiunzione di senso esterno e senso interno:

Una volta vagliato tutto ciò che è immaginario, la famosa questione del commercio fra il pensante e l'estenso verrebbe a finire esclusivamente qui: come sia possibile l'intuizione esterna, quella dello spazio (di un riempimento di esso, figura e movimento), in un soggetto pensante in generale. Trovare però una risposta a questa domanda è impossibile per qualunque essere umano, e non si può mai colmare questa lacuna del nostro sapere (26).

Questo brano appartiene alla considerazione generale sui paralogismi della ragion pura nell'edizione del 1781 della prima *Critica*. In identici termini si esprime nella versione ridotta della sezione dedicata ai paralogismi nella seconda edizione (1787):

La difficoltà che ha motivato questo compito consiste, com'è noto, nella presupposta eterogeneità dell'oggetto del senso interno (l'anima) rispetto agli oggetti del senso esterno, giacché a quello si addice soltanto il tempo, a questi invece anche lo spazio come condizione formale della loro intuizione. Se si pensa però che entrambi i tipi di oggetti si distinguono non intrinsecamente ma soltanto nella misura in cui uno appare esternamente all'altro, e che dun-

que ciò che sottostà al fenomeno della materia come cosa in sé forse potrebbe non essere così eterogeneo, sparisce questa difficoltà, e non ne resta altra che quella di come sia possibile in generale un commercio di sostanze – difficoltà la cui soluzione si trova completamente all’infuori del campo della psicologia e, come facilmente giudicherà il lettore dopo ciò che è stato detto nell’Analitica delle facoltà e capacità, senza dubbio anche all’infuori del campo di ogni conoscenza umana (27).

A giorno d’oggi, la concezione kantiana è stata ripresa – in modo parziale e non – in diversi approcci al problema mente-cervello. Tra di essi l’approccio inizialmente più vicino all’intenzione di Kant è quello di Colin McGinn (28).

Prendendo le mosse dalla distinzione fra le conoscenze acquisite attraverso il senso esterno – in questo caso, la prospettiva sul cervello basata sulla percezione empirica (*perception-based view of the brain*) – e quelle ottenute per mezzo del senso interno – la veduta basata sull’introspezione (*introspection-based view of the brain*)–, McGinn mette in rilievo come il problema mente-cervello sia originato appunto da questa duplicità di approcci metodologicamente irriducibili: “Possiamo studiare i meccanismi e i correlati neuronali della coscienza, e questo senza dubbio continuerà a fornire un sapere rilevante sul modo in cui gli stati mentali dipendono da quelli chimici e su altre caratteristiche del cervello. Ma non dobbiamo confondere questo con la soluzione del profondo problema concettuale che consiste in spiegare come il cervello generi la coscienza” (29). La descrizione, sempre più accurata, che siamo in grado di raggiungere rende anzi più acuto il senso di mistero che si prova davanti a un problema la cui soluzione richiederebbe una fuoriuscita dalle coordinate trascendentali della nostra conoscenza. “Le uniche facoltà che abbiamo sono la *fonte* del problema. Per ciò, così come nell’attualità siamo costituiti cognitivamente non possiamo risolvere il problema mente-corpo” (30).

La posizione di McGinn risulta dunque particolarmente vicina all’approccio di Kant e viene a occupare un posto intermedio fra i materialismi di ogni tipo e i dualismi sostanzialistici, ontologicamente più sfumato di quanto non lo sia l’emergentismo e metodologicamente più curante dei limiti epistemologici. Le dichiarazioni esplicite di McGinn tuttavia lo allontanano dalla vicinanza allo spirito kantiano, nella misura in cui l’autore inglese crede di poter postulare i tratti dell’ontologia che scopriremmo se potessimo levare il setaccio epistemologico

della nostra struttura trascendentale – ontologia che sarebbe articolata in termini meramente fisicalistici. Nell'argomentazione di McGinn si produce una surrezione che ben potremmo paragonare a quella descritta da Kant nella sezione dedicata ai paralogismi nella prima *Critica*. Come ha messo in rilievo Karl Ameriks, al posto del concetto trascendentale di materia – che funge da fondamento ai fenomeni che sollevano il problema mente-cervello – vi scivola il concetto fisicalistico di materia, così come viene fornito dalle scienze naturali; queste però costituiscono già il risultato di una divisione delle regioni ontologiche – diremmo noi, usando i termini della tradizione fenomenologica – e non una realtà originaria e fondatrice (31).

Per ciò che riguarda al concetto di materia e ai tratti fondamentali della nostra cosmo-visione scientifica, il MN è qualcosa di più e anche di meno di un emergentismo. Di più, perché mostra una coerenza intrinseca sia con i presupposti del modello cosmologico *standard* (Big Bang) che con quelli del modello biologico-evolutivo più plausibile (teoria sintetica dell'evoluzione). Il MN non riconosce nello sviluppo del cosmo un'eterogeneità costitutiva – che sarebbe rappresentata dall'emergenza dell'AR nella sua comprensione dualistica-sostanziale –, eterogeneità tale da generare una sovrapposizione di livelli ontologici la cui filiazione (ciò che Kant chiamava *generatio aequivoca*) (32) ripugnerebbe alla ragione. Al tempo stesso, è qualcosa di meno rispetto all'emergentismo. Laddove questo afferma di non trovare difficoltà esplicative – e cioè nella giustificazione del *hard problem* della coscienza, la cui spiegazione esauriente con l'aiuto della fisica quantistica e della biologia evolutiva vi viene postulata –, il MN focalizza un vero e proprio limite costitutivo della nostra conoscenza, un limite che non può e non potrà mai essere valicato: *ignoramus et ignorabimus*.

In questo modo, il MN manifesta una doppia coerenza riguardo alla nostra visione scientifica del mondo. Da una parte, si coniuga coi tratti fondamentali dell'odierna spiegazione fisico-biologica della realtà; dall'altra, evita di postulare una comprensione fisicalistica dell'emergenza dell'AR che la neuroscienza non è in grado di fornire (33). Questa coerenza fornisce un possente argomento estrinseco a suo favore.

Il MN viene delineato così come tesi postulativa sul traguardo ontologico della nostra conoscenza scientifica della realtà; parallelamente, il suo carattere scettico riguardante le nostre possibilità di sfon-

dare il problema lo situa nei pressi di una teoria critica della ragione, eminentemente filosofica. Questo doppio versante del MN costituisce il suo statuto epistemologico.

Ritengo che le sfumature teoretiche del MN rendano il suo sviluppo un compito interdisciplinare alquanto impegnativo. Richiede infatti una considerevole sensibilità per interpretare criticamente le ricerche neurofisiologiche e per identificare eventuali passaggi illeciti da un livello epistemologico (quello delle scienze naturali) all'altro (quello della filosofia). Fra gli autori che sono riusciti a svolgere i loro studi in una simile cornice intellettuale è possibile ricordare Pedro Laín Entralgo. Il suo 'monismo dinamicista' prende le mosse da una concezione unitaria del processo di strutturazione del mondo, in cui le dinamiche fisico-biologiche e quelle mentali non costituiscono delle grandezze ontologicamente eterogenee ma il risultato fenomenico di percezioni diverse della realtà. La sua posizione, contraria sia ai monismi materialistici che a quelli spiritualistici, è diventata così molto vicina al MN. D'altra parte, la sua concezione globale dell'essere umano è aperta alla trascendenza metafisica in termini simili a quelli kantiani; è stata sviluppata nei suoi scritti sulla speranza come struttura antropologica (34).

Conclusione

Nelle pagine precedenti abbiamo messo a fuoco il grave problema filosofico dell'emergenza dell'autocoscienza riflessiva. Ci siamo serviti di due accostamenti rilevanti in epoca moderna e contemporanea rispettivamente: quello di Immanuel Kant nel suo epilogo all'opera di Samuel Thomas Sömmerring *Sull'organo dell'anima* e quello di Roger Penrose in *Ombre della mente*. L'analisi dei rispettivi approcci ci ha permesso di rilevarne le convergenze e le divergenze e di paragonare il loro traguardo filosofico. All'emergentismo di Penrose si contrappone il monismo noumenico di Kant, che coniuga il riconoscimento dell'eterogeneità fenomenologica dei livelli di realtà coinvolti nel problema mente-cervello e vi postula l'unità strutturale. Evita così la mancanza di coerenza dell'emergentismo con le possibilità cognitive della neuroscienza in merito senza eliminare la dualità dei livelli antropologici. Vi è sottintesa una nozione di materia lontana da qualunque forma di

meccanicismo o materialismo ingenuo: una materia gravida di autoco-scienza riflessiva.

In questo modo, il monismo noumenico sposta la difficoltà teoretica dal piano ontologico a quello epistemologico. Ci pone così un grave interrogativo filosofico, al quale ora possiamo soltanto accennare: come è stata mai possibile la frattura interna che ha portato alla vicedevole contrapposizione fenomenica fra materia e spirito? In altre parole: perché ci sono esseri umani?

NOTE

(*) Il presente contributo è stato concepito durante il mio soggiorno come *visiting scholar* all'Università di Verona. Il mio ringraziamento è dunque rivolto ai professori, dottorandi e studenti del dipartimento di Filosofia. In particolare voglio esprimere la mia gratitudine a Marco Sgarbi, Ferdinando Marcolungo e Riccardo Pozzo per la loro gentile accoglienza.

(1) Cfr. David J. Chalmers: "Facing up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 2, 3 (1995) 200-219.

(2) In diversi punti impiego risultati di analisi riguardanti la soluzione kantiana del problema mente-corpo, la sua proiezione sulla questione mente-cervello e il modello filosofico scaturito da entrambe. Cfr. Pedro Jesús Teruel: *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Tecnos, Madrid 2008, in particolare p. 207-250; "Das „Ich denke“ als „der alleinige Text der rationalen Psychologie“. Zur Destruktion der Seelenmetaphysik und zur Grundlegung der Postulatenlehre in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘", in *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die ‚Kritik der reinen Vernunft‘* (a cura di Norbert Fischer), Felix Meiner, Amburgo 2010, p. 215-241; "Materia e identidad, en clave darwinista", in *Neurofilosofía. Perspectivas contemporáneas* (a cura di Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls e Juan Arana), Thémata / Plaza y Valdés, Sevilla / Madrid 2010, p. 49-75; "El intento kantiano de resolver el problema mente-cuerpo. Una aproximación crítica", *Pensamiento* 65, 243 (2009) 23-52; "Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente", *Thémata. Revista de filosofía* 41 (2009) 564-592. Per una prospettiva generale sul rapporto di Kant agli attuali modelli teoretici in filosofia della mente si può consultare il mio studio

“La recepción de Kant en la *Philosophy of Mind*. Una revisión crítica”, in *Kant y las ciencias* (a cura di Pedro Jesús Teruel), Biblioteca Nueva, Madrid 2010, p. 245-302.

(3) Cfr. Hildebrand, R.: “Soemmerring’s work on the nervous system: a view on brain structure and function from the late eighteenth century”, *Anatomy and Embriology* 210, 5-6 (2005) 337-342.

(4) Cfr. Pedro Jesús Teruel: “*Das Organ der Seele*. Immanuel Kant y Samuel Thomas Sömmerring sobre el problema mente-cerebro”, *Studi kantiani* XXI (2008) 59-76. Si può consultare in merito gli studi di W. Euler e P. McLaughlin in lingua tedesca e M. di Giandomenico in italiano. Cfr. Werner Euler: “Die Suche nach dem ‘Seelenorgan’. Kants philosophische Analyse einer anatomischen Entdeckung Soemmerrings”, *Kant-Studien* 93 (2002) 453-480; Peter McLaughlin: “Soemmerring und Kant: Über das Organ der Seele und den Streit der Fakultäten”, in *Samuel Thomas Soemmerring und die Gelehrten der Goethezeit* (a cura di G. Mann e F. Dumont), Stuttgart-New York, 1985, p. 191-201; Mauro di Giandomenico: “Kant, Sömmerring e il dibattito sulla sede dell’anima”, in *Verum et Certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia* (a cura di Costantino Esposito), Levante, Bari 1998, p. 167-191.

(5) L’opera di Samuel Thomas Sömmerring *Über das Organ der Seele* venne pubblicata nel 1796 alla stampa di Friederich Nicolovius a Königsberg; l’epilogo kantiano apparve tra le pagine 81 e 86. Detto epilogo fu pubblicato sul volume XII della collana *Kants gesammelte Schriften*, sotto gli auspici della Accademia delle scienze prussiana, a Berlino, nel 1902 (essendo editore Rudolf Reicke) e nel 1922 in seconda edizione (essendo editore Paul Menzer), cfr. p. 31-35. La traduzione italiana dell’epilogo è stata curata da F. Desideri, assieme ad altri testi di Kant, nel volume *Questioni di confine. Saggi polemici 1786-1800* (Genova, Marietti 1990). Nel presente contributo adopero la mia traduzione dell’originale tedesco. Nei riferimenti bibliografici indicherò il numero di pagina del volume corrispondente nell’edizione pubblicata dall’Accademia delle scienze prussiana [Ak].

(6) Immanuel Kant: Epilogo a *Sull’organo dell’anima*, Ak XII 31.

(7) Id., Ak XII 33.

(8) [Quest’acqua a cui e Sömmerring e Kant fanno riferimento riempie i ventricoli laterali e il ventricolo mediano (comunicati fra di loro attraverso i forami interventricolari di Monro) e anche il quarto ventri-

colo (comunicato con il terzo per mezzo dell'acquedotto del Silvio): venne chiamata posteriormente liquido cerebro-spinale o cefalorachidiano. Dai ventricoli viene riversata tramite il foro di Magendie e i forami di Luschka nello spazio subaracnoideo; qui si trovano diverse cisterne e le granulazioni del Pacchioni, che permettono la sintesi organica attraverso la quale si secreta le sostanze inutili e il resto rientra nel flusso sanguigno. Nei ventricoli cerebrali se ne trova in torno ai 20-30 millilitri di un totale di 150 ml. circa, che vengono prodotti negli appositi vasi sanguigni all'interno dei ventricoli (plesso corioideo). Il liquido cefalorachidiano è composto fondamentalmente da acqua più delle piccole quantità di proteine, glucosio e leucociti. La sua utilità si esaurisce in due funzioni: da una parte, serve da veicolo del metabolismo, poiché fornisce nutrienti e permette anche di espellere le sostanze chimicamente impoverite; dall'altra, costituisce un elemento interno di equilibrio e protezione davanti alle pressioni esterne, giacché permette di smorzare l'effetto dei colpi sul cervello e contribuisce al regolamento interno in caso di variazione della pressione del sangue nel sistema encefalico.]

(9) La nozione di *emergent quality* fu coniata da C. D. Broad nella sua opera *La mente e il suo posto nella natura*. Cfr. Charlie Dunbar Broad: *The Mind and its Place in Nature*, Harcourt, Brace and Company, New York 1925, introduzione, p. 25. Sulla differenza fra *Ereignis* ed *Erlebnis* si può consultare diversi testi, tra i quali alcune opere del filosofo tedesco Dieter Sturma. Cfr. Dieter Sturma: *Philosophie des Geistes*, Reclam, Leipzig 2005, p. 18ss.; "Kant y la actual filosofía de la mente", in *Kant y las ciencias* (a cura di Pedro Jesús Teruel), Biblioteca Nueva, Madrid 2010. Ho individuato quelle che ritengo gravi debolezze teoretiche delle posizioni materialistiche prendendo le mosse dall'opera di Paul Churchland. Cfr. Pedro Jesús Teruel: "Neurociencia y hombre: reducción interteórica y materialismo eliminativista. Una aproximación crítica desde Paul M. Churchland", in *Ciencia y hombre* (a cura di Ildefonso Murillo), Ediciones Diálogo Filosófico, Salamanca 2008, p. 225-230.

(10) Cfr. Roger Penrose: *Shadows of the Mind. A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 1994. La traduzione italiana, a cura di Emilio Diana, apparve nel 1996 presso Rizzoli a Milano: *Le ombre della mente. Alla ricerca della coscienza*. In quest'analisi mi servo anzitutto della seconda parte dell'opera e in particolare del

capitolo 7 ("La teoria quantistica e il cervello"), cfr. p. 424-476 della traduzione italiana.

(11) Roger Penrose: *The Shadows of Mind*, p. 458 della traduzione italiana.

(12) Id., p. 448 della traduzione italiana.

(13) Cfr. id., p. 454 della traduzione italiana.

(14) Immanuel Kant: Epilogo a *Sull'organo dell'anima*, Ak XII 34-35.

(15) Cfr. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 355ss. Tradizionalmente l'espressione *transzendentaler Schein* viene tradotta come 'illusione' oppure 'apparenza trascendentale' (così, ad esempio, nella versione di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice: *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000¹⁰, p. 237). Personalmente preferisco la lezione 'miraggio trascendentale', che evita l'ambiguità dei termini citati, riporta adeguatamente il carattere non reale del suo (preteso) oggetto e conferisce inoltre una sfumatura –quella associata al fascino o all'incanto destati da tale surrezione– che è implicita nel sostantivo tedesco.

(16) Sulle argomentazioni svolte da Kant nei capitoli dedicati ai paralogismi della ragion pura nella prima *Critica* si può consultare il mio analisi in merito; ho anche messo in rilievo altrove la transizione dal concetto dogmatico di 'anima' (*Seele*) verso quello critico di 'animo' (*Gemüt*). Cfr. Pedro Jesús Teruel: "Das „Ich denke“ als „der alleinige Text der rationalen Psychologie“. Zur Destruktion der Seelenmetaphysik und zur Grundlegung der Postulatenlehre in der „Kritik der reinen Vernunft“, in *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die „Kritik der reinen Vernunft“* (a cura di Norbert Fischer), op. cit.; "Significato, senso e ubicazione strutturale del termine *Gemüt* nella filosofia kantiana", in *Atti del XI congresso kantiano internazionale* [in stampa].

(17) Powell ha impiegato una simile argomentazione nel suo confronto della neutralità ontologica del funzionalismo con la concezione kantiana della mente. Cfr. Charles Thomas Powell: *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 1990, vId., in particolare p. 196-206. Ho sottolineato come questa sfumatura scongiura il rischio di uno scivolamento nel materialismo ingenuo e situa Powell nei pressi di ciò che potremmo denominare "funzionalismo critico", cfr. *Mente, cervello y antropología en Kant*, op. cit., p. 273-274. Anche Ameriks ha messo in rilievo quest'aspetto del pensiero kantiano, nella sua

analisi critica dell'interpretazione di Colin McGinn (di cui ci occuperemo in breve). Cfr. Karl Ameriks: *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford University Press, New York 2000², p. 313-319.

(18) Cfr. Rudolf A. Makkreel: "The Role of Judgment and Orientation in Hermeneutics", *Philosophy & Social Criticism* 34, 1-2 (2008) 29-50.

(19) Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 385-386. Per i brani riportati dalla *Critica della ragion pura* impiego la mia traduzione.

(20) Riporto la distinzione fra *Grenzen* e *Schranken* così come appare nella lettera di Kant a Moses Mendelssohn dell' 8 aprile 1766, cfr. Ak X 72.

(21) Roger Penrose: *The Shadows of Mind*, p. 427 della traduzione italiana.

(22) Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 717.

(23) L'immagine della terra della verità, circondata dall'oceano nel quale si inoltra una ragione non consapevole dei suoi limiti, è cara a Kant. Cfr. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 395-396; *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), Ak II 66.

(24) Ho rilevato altrove i passi dell'argomentazione materialistica e gli errori teoretici che a mio avviso vi sono impliciti. Cfr. Pedro Jesús Teruel: "Neurociencia y hombre: reducción interteórica y materialismo eliminativista. Una aproximación crítica desde Paul M. Churchland", in *Ciencia y hombre* (a cura di Ildefonso Murillo), op. cit. John Searle ha fornito un ingegnoso *Gedankenexperiment* per mostrare la distanza fra le operazioni eseguite da un sistema di intelligenza artificiale e quelle proprie della mente umana; si tratta dell'argomento della stanza cinese. Cfr. John Searle: "Minds, Brains, and Programs", *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980) 417-424; v. anche "Intrinsic Intentionality", *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980) 450-456; *Minds, Brains, and Science*, Harvard University Press, Cambridge 1994.

(25) Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Ak IV 481.

(26) Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 393.

(27) Id., B 428.

(28) Nei paragrafi che seguono mi riferisco alle tesi riportate da McGinn in quelli contributi che ritengo più vicini all'argomento. Cfr.

Colin McGinn: *Consciousness and Its Objects*, Oxford University Press, Oxford 2004; *The mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, Basic Books, Oxford 1999; “Can We Solve the Mind-Body Problem?”, *Mind* 98 (1989) 349-366.

(29) Colin McGinn: *The Mysterious Flame. Conscious Minds in a Material World*, op. cit., p. 69.

(30) Id.: *Consciousness and Its Objects*, op. cit., p. 21.

(31) Ho esposto la mia analisi dell'accostamento di McGinn al problema mente-corpo in diverse pubblicazioni. Cfr. Pedro Jesús Teruel: “Pensar la complejidad de lo subjetivo. Colin McGinn e Immanuel Kant sobre el problema mente-cerebro”, in *La filosofía y los retos de la complejidad* (a cura di Ángel Prior ed Eugenio Moya), Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia 2007 [CD-rom]; “*Cognitively closed. Colin McGinn's Theory of Cognitive Closure and the Mind-Body Problem: a Critical Revision from Kant*” [in stampa]. L'osservazione di Ameriks sulla seconda mossa del naturalismo di McGinn si trova nel contesto della sua opera sulla filosofia kantiana della mente. Cfr. Karl Ameriks: *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, op. cit., p. 313-319.

(32) Cfr. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* (1790), Ak V 419, nota.

(33) Risulta interessante constatare come questa incapacità sia il punto di leva anche per il materialismo eliminativistico. A differenza dei materialismi classici –che hanno postulato una riduzione fiscalista della coscienza– e consapevoli del fatto che detta riduzione esauriente non venga supportata dalle nostre conoscenze neuroscientifiche, diversi autori hanno avviato la versione eliminativistica del materialismo, che rimuove la difficoltà di partenza attraverso appunto l'eliminazione della specificità dell'emergenza. Cfr. Pedro Jesús Teruel: “Neurociencia y hombre: reducción interteórica y materialismo eliminativista. Una aproximación crítica desde Paul M. Churchland”, in *Ciencia y hombre* (a cura di Ildefonso Murillo), op. cit.

(34) Fra i suoi scritti si può citare qui quelli che hanno più attinenza con la risoluzione noumenica del problema mente-cervello. Cfr. Pedro Laín Entralgo: *Cuerpo y alma*, Espasa Universidad, Madrid 1991; *Idea del hombre*, Círculo de lectores, Barcelona 1996; *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ediciones Nobel, Oviedo 1999.

INTELLETTO E RAGIONE.
SVILUPPO DELL'AUTOCOSCIENZA NELLA *FENOMENO-*
LOGIA DELLO SPIRITO DI HEGEL (*)

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER

1. *Verità e sapere*

L'affermazione teologica più importante, almeno dal punto di vista filosofico, è: "Dio è la verità". Questa frase serve a Hegel come esempio per una proposizione speculativa. Innanzitutto è completamente oscuro se in questa affermazione debba venir chiarito il senso del nostro discorso su Dio oppure se venga affermata una caratteristica su una entità esistente già presupposta che sta dietro il mondo. Questo viene criticato da Hegel come un qualcosa di disperato, formalistico e vago, se Dio o il Vero o il Reale viene inteso come un qualche genere di Aldilà rispetto alle nostre considerazioni di volta in volta finite, soggettive cioè prospettiche, vale a dire come un qualcosa che *corrisponde* alle nostre opinioni e le *rende vere o false*, indipendentemente dal fatto che noi sappiamo di che genere sia.

La concezione di Hegel più profonda e centrale è la seguente: non si può chiarire il concetto di sapere appellandosi a un concetto trascendente di vero. Al contrario, il discorso sulla verità si dà dalla nostra reale e comune prassi di controllo delle reali pretese del sapere attraverso una ideazione de-finitizzante, come oggi si può brevemente caratterizzare questo modo di negazione del finito (1). In primo luogo quindi giudichiamo come vera o falsa una pretesa finita del sapere all'interno di un genere di riflessione critica secondo i criteri finiti dell'*intelletto*. Poi, ideativamente, andiamo oltre verso l'idea della verità assoluta o ideale, ma non per criticare la nostra prassi reale come erronea, bensì per rendere esplicita la sua forma con la sua necessaria finitezza e con ciò la forma del suo sviluppo *razionale*.

Di volta in volta secondo il genere della pretesa del sapere nella riflessione *dell'intelletto* non è implicato per esempio solo un controllo empirico. Infatti né la pretesa del sapere né il controllo vanno pensati

indipendentemente dal concetto, visto che il *contenuto* di ogni sapere deve essere determinato nella forma delle condizioni di validità. Le condizioni che soddisfano la verità sono determinate nell'ambito '*del concetto*', come dice Hegel in maniera stenografica. Il contenuto di una pretesa di validità è determinato sulla forma reale o idea del nostro sapere *possibile* definito concettualmente. Solo in questa forma è sufficientemente chiaro cosa significhi pretesa di validità (2).

2. *Dalla certezza sensibile al mondo soprasensibile delle forze agenti*

La *Fenomenologia dello spirito* di Hegel come scienza della coscienza, del sapere, del suo concetto e della sua idea prende avvio, secondo la mia lettura, dalla questione del fondamento dell'idea di una verità trascendente. Si tratta della negazione di quegli errori che passano attraverso le rappresentazioni corrispondenti di un mondo ultraterreno, che sta dietro le nostre certezze sensibili puramente sensibili e a cui in qualche modo si deve credere. Perciò in Hegel il termine 'rappresentazione' sta per immagini, metafore, modi di dire, anche miti compresi concettualmente in maniera ancora parziale. Si tratta quindi di demitizzare le rappresentazioni di un mondo che sta semplicemente dietro il nostro mondo sensibile (3). Con ciò possiamo ricostruire per sommi capi il tema e la struttura della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

Nella prima sezione in riferimento alla *certezza sensibile* e alla *percezione* vengono innanzitutto mostrate alcune ingenuità e contraddizioni interne dell'idea dell'empirismo di una verità immediata. Si tratta di due concezioni o modi di dire che si escludono reciprocamente. Secondo la prima l'oggetto immediato dell'esperienza appare come oggetto di sensazione interna. Si pensi ad esempio al solipsismo (metodologico) di Berkeley, Hume e Carnap. Per la seconda l'oggetto immediato d'esperienza appare già come un oggetto materiale della percezione. Si pensi al realismo naturalistico o fisicalismo di Locke e Quine. Nessuna delle due concezioni può soddisfare, in un caso perché nel regno delle pure sensazioni o dati sensibili non può esserci alcuna distinzione, nell'altro perché non c'è alcun immediato accesso dei sensi alle cose che si trasformano essenzialmente nel corso del tempo nelle loro caratteristiche e che pure spesso spariscono, e che per giunta da diverse prospettive spaziali possono assumere un aspetto completa-

mente diverso. Già per questo non può esser preso come punto di partenza immediatamente dato o noto per tutte le nostre distinzioni pratiche e teoretiche (perciò in particolare mediate concettualmente) e inferenze né un regno di dati sensibili soggettivi né un regno di cose corporee oggettive.

Detto in altro modo: né l'immediatezza delle sensazioni dei sensi né i nostri giudizi sul comportamento presumibilmente stabile delle cose, che abbiamo appreso come giudizi in sé, valgono come criteri di controllo del senso o della verità di una affermazione o del significato di una denominazione. Né l'immediatezza delle sensazioni né i giudizi valgono come determinazioni di base di relazioni mondane, e quindi nemmeno per la determinazione delle condizioni di verità di asserzioni rapportate al mondo o per la determinazione di un significato che si rapporti al mondo oppure di una referenza per espressioni nominali o denominazioni. Con ciò Hegel mostra un errore di pensiero, che consiste nella fede secondo il quale noi dovremmo esperire gli oggetti immediatamente mediante i sensi.

Proprio nell'esempio delle ombre nel mito della caverna già Platone aveva articolato il carattere astratto e ricco di pregiudizi dell'iniziare con la percezione sensibile e della presunta certezza, legata ad essa nell'atto della percezione, di conoscere la vera realtà immediatamente: altri muovono gli schemi, secondo i quali percepiamo il mondo in un certo modo, dietro le nostre spalle. Secondo il mito della caverna noi percepiamo 'immediatamente' sempre e solo schemi prefabbricati. Con ciò non percepiamo proprio niente immediatamente. Tutto ciò che percepiamo è condizionato attraverso regole dell'intelletto apprese. L'intelletto è la facoltà soggettiva di dominare tali regole.

Questo significa anche che la nostra prospettiva, il nostro angolo di visuale nella percezione apparentemente immediata è sempre già pre-formata e con ciò limitata da pregiudizi. Come per Platone nel mito della caverna, così anche per Hegel si tratta del fatto che nelle nostre presunte certezze sensibili vediamo per così dire solo le ombre, che sono preformate da altri. Con questo non notiamo più le preformazioni concettuali implicite dei nostri sentimenti e delle nostre percezioni, in ogni caso non senza una riflessione, un sovvertimento della nostra attenzione, volta primariamente ai soliti schemi della percezione e del giudizio (spesso condizionato da sentimenti e implicito) e poi volta alle 'cause' di queste percezioni e a questioni concettuali profon-

de legate a questo discorso delle cause.

Questo è il tema della sezione dedicata al tema della forza. Il termine ‘forza’ descrive la solita concezione secondo la quale le cose reali, che in un certo modo vengono collocate al di là delle nostre percezioni, agiscono sul nostro corpo o sui nostri sensi, e con ciò dalle cose emana una forza che causa l’effetto sensibile, proprio come una palla da biliardo che colpisce un’altra e a quest’ultima trasmette una parte della sua forza o della sua energia, e così viene provocato un mutamento del movimento della palla (dello ‘stato del moto’ relativamente ad altre cose) e con ciò delle sue caratteristiche cinematico-dinamiche. Se si vuole si può parlare di eventi in cui ne va di tali trasformazioni, e allora si può affermare che sono o devono essere forze di cose in sé che provocano tali eventi secondo causalità. Centrale qui è la concezione di Hegel, per la quale i concetti di forza e causa sono concetti dell’intelletto. Essi appartengono alla nostra forma di rappresentazione di esperienze finite. Questa è già una risposta generale alla domanda sul modo in cui va inteso il concetto di forza o di energia, e poi anche il concetto di relazione causale nel senso di una *causa efficiens*. Come prima, ancora generale risposta a questa domanda centrale di Hegel nella sezione “Forza e intelletto” della *Fenomenologia* si può affermare che il concetto di forza assume una posizione logicamente così centrale perché è esso che lega sistematicamente e secondo una legge l’essere in sé delle cose, perciò le nostre determinazioni verbali o concezionali dell’ambito dell’oggetto dei corpi fisici, con le loro manifestazioni percepibili alla fine della catena causale. Solo in questa connessione di percezione e intelletto le cose sono determinate nella loro concretezza, nel loro essere in sé e per sé. Da quanto detto si chiarisce anche perché il concetto di cosa corporea e di realtà della natura fisica venga in Hegel sempre compreso anche già come concetto modale, e perché l’esperienza delle cose presuppone già sempre l’intelletto, cioè la giusta dimestichezza con norme inferenziali materiali-concettuali implicite e con regole o leggi e proposizioni esplicite.

3. *Il mondo dell’intelletto delle manifestazioni conformi alla legge*

Hegel inizia la sezione “Forza e intelletto” con la considerazione che sulla base delle attuali considerazioni “la coscienza ha visto svanire nel

passato l'udire, il vedere" e "come coscienza percettiva [*Wahrnehmen*] è giunta a pensieri" (4) (GW, 9, p. 84). Hegel esprime, chiaramente in modo facilmente ironico, il fatto che noi non troviamo né nella certezza sensibile né nella pura percezione priva di concetto una comprensione di base di cosa significhi rapportarsi consapevolmente a un oggetto. Anzi, il pieno concetto di percezione mostra che l'oggetto percepito deve essere almeno distinto da altri. Infatti, per rendere comprensibile la percezione di ciò che ci sta di fronte oggettivamente, più precisamente tra una percezione 'coronata da successo' e una erronea, non basta né una coscienza nel senso di pura *vigilanza* (l'esser vigili) né una attenzione orientata semplicemente sul mondo circostante presente (*awarerness*). Anzi, per questo occorre una riflessione sul rapporto tra la semplice rappresentazione di una 'pura' percezione e un giudizio di percezione già da sempre accompagnato dall'intelletto o una chiarificazione di quando un giudizio di percezione è vero.

Emerge una ambiguità sistematica in riferimento tanto a questa verità quanto all'oggetto della percezione, che noi tutti, e non per esempio solo qualche filosofo, normalmente distinguiamo come differenza tra il fenomeno – come ci appaiono le cose percepite – e la cosa percepita in se stessa o nelle sue caratteristiche reali. Ad esempio diciamo che il bastone nell'acqua sembra piegato, ma *in realtà* o *in sé* non è piegato. Ma come va intesa concretamente questa distinzione tra fenomeno e realtà oggettiva in sé, cioè in modo tale che le affermazioni sul mondo in sé non si riducano semplicemente a affermazioni arbitrarie e con ciò a giudizi privi di senso? Questa è la domanda centrale di ogni filosofia critica del senso. In generale per poterla porre si deve però aver già notato che quando ammettiamo come chiara la distinzione tra fenomeno e mondo reale o oggettivo ci muoviamo in un pensiero astratto e in un discorso per quanto possibile non ancora compreso concretamente. In ciò si tratta anche di evitare o di comprendere, quindi sensatamente di mettere da parte, la famigerata espressione di Kant 'in sé'. Hegel cerca di fare ciò utilizzando nel suo utilizzo delle espressioni 'Essere in sé' o 'essere in sé'.

Un problema analogo, il fatto che noi infatti non sappiamo tutto ciò che facciamo, vale anche per il semplice uso preriflessivo dei consueti giudizi di percezione. Se pensiamo ad esempio di percepire immediatamente qualcosa di ben determinato o solamente di ulteriormente determinabile in quanto tale, non notiamo che già da tempo

giudichiamo secondo schemi, e cioè non notiamo lo stato presupposto degli schemi utilizzati. Mentre quindi la coscienza immediata della certezza sensibile non è concetto né in sé (nella nostra chiarificazione letterale o ricostruzione terminologica) né per sé (nel suo modo di apparire), la coscienza che percepisce (*das wahrnehmende Bewusstsein*), come si esprime Hegel, è in sé concetto perché, come già ora vediamo, ciò che viene di volta in volta percepito è già da sempre concettualmente differenziato da altro. Ogni coscienza che percepisce è già costituita concettualmente.

Il contenuto della percezione e il contenuto del possibile giudizio di percezione sono identici. Proprio questo viene affermato anche da McDowell sul suo concetto di percezione. Tuttavia vediamo in Hegel che questa identità poggia su una relazione di equivalenza acquisita o correlazione empatica, nella quale le percezioni non sono scelte solamente tra certi titoli superiori o ad esse vengono correlati dei sottotitoli, ma in cui già correliamo l'un l'altra in maniera generale una molteplicità di presentazioni e ri-presentazioni di quanto viene percepito dai diversi soggetti. Questo è chiaro per noi che riflettiamo qui su questi rapporti, “la coscienza, però, non è ancora per se stessa il concetto, e di conseguenza non conosce sé in quell’oggetto riflesso” (GW, 9, p. 84), bensì solo un oggetto reale. Hegel quindi distingue tra la concezione secondo la quale nella percezione le cose percepite sono già concettualmente articolate, e quella per cui la coscienza che percepisce è l’elemento concettuale, oppure la determinazione concettuale della percezione consapevole. Alla fine è questo il motivo per cui, o, meglio, il senso in cui la coscienza conosce sé nella conoscenza percettiva dell’oggetto stesso.

La seconda tesi suona quasi come un panpsichismo: tutto è coscienza. E poiché Hegel parteggia per l’idealismo, i suoi pensieri in certe letture portano vicino a quelli di Berkeley, nonostante tutti i tentativi verbali di deporre quell’idealismo ‘soggettivo’. Proprio con ciò il loro contenuto di critica del senso viene svalutato, marginalizzato. Ma il testo si fa leggere in altro modo? Innanzitutto viene ammesso che nel nostro rapporto percettivo al mondo già da tempo utilizziamo gli schemi della percezione oppure della differenziazione di quanto percepito, e in ciò impieghiamo il nostro *intelletto* (GW, 9, p. 85) nel senso del dominio implicito di schemi o norme della corretta differenziazione, identificazione e conclusione (em)pratica. L’intelletto va inteso per-

ciò come *know-how* o *competenza* dell'aver dimestichezza con alcune *schematizzazioni* o, se si vuole, con *regole normative della corretta differenziazione (giudicare) e della conclusione inferenziale (em)pratica*, vale a dire non con solo come facoltà del corretto aver a che fare con *regole rese verbalmente esplicite e principi articolati*. Forma e contenuto si distinguono sempre in dipendenza dell'aspetto differenziale rilevante: non c'è alcun contenuto senza le forme che lo sorreggono, le quali sono giudicate in quanto uguali al contenuto. E non c'è nessuna forma senza rappresentanti giudicati empraticamente in quanto uguali al contenuto, che diventa rappresentazione della forma o, quindi, anche del contenuto venendo sottoposta a questo giudizio di uguaglianze formali. Così, se si vuole, possiamo, per esempio, distinguere tra le diverse forme fonetiche delle proposizioni “*it rains*” e “*es regnet*” e parlare di uno e dello stesso contenuto, della proposizione che piove. Intanto valutiamo forse come *formalmente uguali* le espressioni “*es regnet*” e “*ES REGNET*” tanto quanto i modi più diversi di leggerle ad alta voce con i più diversi accenti dei parlanti. Tuttavia viene subordinato un sapere (em)pratico, che in questo caso va considerato come candidato per il giudizio di uguaglianza di forma e contenuto, che, quindi, come si dice, ha una forma corrispondente e un contenuto corrispondente. Ora la tesi di Hegel è che la nostra distinzione tra singole cose in uno spazio di cose (corpi) che si muovono e si trasformano, spesso pure si dissolvono, spariscono non va intesa come se se potessimo identificare la singola cosa indipendentemente dal contesto e dalla sua forma di movimento e dalla sua forma di trasformazione e sviluppo. Le cose non ci sono date come biglie o palle da biliardo in un sacco, che noi poi in qualche modo mettiamo in movimento l'una verso l'altra, e in ciò in primo luogo adoperiamo la forza, e in secondo luogo possiamo descrivere i movimenti delle biglie o delle palle come causati da forze agenti. Anzi, Hegel cerca di convincerci che il concetto di forza emerge con una certa necessità *tautologica*, più precisamente *material-concettuale*, dal fatto che dividiamo il mondo, in cui le cose si muovono relativamente l'una verso l'altra e si trasformano, da un lato in cose materiali e dall'altro in spazi vuoti di cose. Con ciò produciamo nelle nostre descrizioni che valgono come modello in un certo senso immagini di rappresentazioni di stati di quiete delle cose una verso l'altra. Con ciò è estremamente significativo che l'immagine non rimane statica, vale a dire che noi abbiamo bisogno di ri-presentazioni (*Re-Präsentationen*) per il movimen-

to e la trasformazione modali nelle nostre descrizioni o rappresentazioni del mondo. Da quanto detto, quindi, sappiamo che proprio ora, dopo che ‘nella rappresentazione’, più precisamente nella descrizione che funge da modello abbiamo determinato le cose in maniera puramente spaziale prescindendo da ogni tempo e movimento, abbiamo bisogno di una descrizione (di un *account* o di una spiegazione) per i movimenti reali e relativi delle cose l’una verso l’altra e per le loro trasformazioni reali. Si tratta perciò essenzialmente del movimento delle cose l’una verso l’altra, di ciò che “*si chiama forza*” (GW, 9, p. 86, trad. it. cit., p. 215), e cioè come movimento potenziale, se noi, per così dire, consideriamo solo una sezione momentaneo-sincronica nel mondo, in cui le cose (in mancanza di ogni estensione cronologica) vengono rappresentate in uno stato di reciproca quiete.

In altri termini il concetto di forza è essenzialmente dipendente dalla nostra suddivisione del mondo in cose situate spazialmente e in un movimento che scorre nella dimensione del tempo. Con il nostro intelletto proiettiamo la forza, il movimento potenziale nelle cose, oppure nell’intera costellazione delle loro relazioni spaziali – del resto non senza considerazione del loro movimento locale, detto in termini matematici, infinitesimale. Ciò che qui è importante per Hegel è che *il concetto di forza è un concetto teoretico*, perfino un genere di categoria *della nostra rappresentazione teorica del mondo* e in quanto tale non è *proprio immediatamente percepibile*.

In maniera molto chiara scrive Hegel: “*La verità della forza dunque resta soltanto il suo pensiero*” (GW, 9, p. 91). Percepibili ed esperibili in maniera relativamente immediata sono i movimenti relativi delle cose, non la forza che postuliamo come loro causa. Detto altrimenti, il rapporto tra forze e cause di movimenti e trasformazioni delle cose e le trasformazioni è un rapporto material-concettuale, non un empirico, ma nemmeno uno puramente analitico definito solamente sul piano delle espressioni verbali o dei simboli. Un membro di questo rapporto, la forza, non è precisamente un oggetto empirico, ma nella considerazione poc’anzi espressa la forza è indicata con necessità concettuale come un puro oggetto di pensiero, chiaramente come uno che in quanto tale lega puri pensieri con fenomeni.

Lo stesso vale per il concetto di causa, che qui non viene ulteriormente esposta. A tal fine si dovrebbe interpretare la tesi secondo la quale le intere costellazioni di stati del mondo, eventualmente con

momenti infinitesimali antecedenti sono le cause dello stato conseguente sulla scorta di corrispondenti leggi di moto generali, o, per meglio dire, che i corrispondenti eventi antecedenti causano le conseguenze-eventi. Del resto Hegel risponde qui anche a concezioni degli antichi. Infatti con gli Eleati fu resa nota nel concetto primitivo di trasformazione la contraddizione secondo la quale se una cosa si trasforma, o nasce e muore, allora sembra diventare qualcosa d'altro o nulla: come si deve quindi determinare l'identità della cosa nel tempo? Come lettore di Aristotele Hegel vede che il concetto di movimento delle cose è più semplice, meno erroneo di quello di trasformazione, visto che ora sembra esser sufficiente considerare le costanti sfere di movimento delle particelle di materia, nel tempo identiche a loro stesse, unitamente al principio di mantenimento della quantità di particelle (cosa che spesso viene identificata con il principio di mantenimento della massa). “Il movimento, che nella percezione si presentava come l'autoannullamento di concetti contraddittori, ha dunque adesso la *forma oggettiva*. Risultato di questo movimento è l'incondizionatamente universale come *non oggettivo*, ossia come *Interno* delle cose” (GW, 9, p. 85). La forza stessa consiste chiaramente solo nel fatto che si estrinseca (*sich äußert*), così come il carattere di un uomo esiste solo nella misura in cui si estrinseca in maniera corrispondente: “*in quanto reale, la forza è semplicemente e soltanto nell'estrinsecazione*” (GW, 9, p. 89). Questo non significa che tutte le spiegazioni di movimenti mediante forze e attività attraverso una caratteristica siano di genere molièriano, la che si prende notoriamente gioco di ciò, se qualcuno chiarisce il fatto che è addormentato mediante la disposizione di addormentarsi. In questo modo ogni evento si fa chiarire in modo puramente tautologico *post hoc* mediante forze trasposte nelle cose o attraverso disposizioni *praeter hoc*. In ciò infatti c'è infatti una tendenza a chiarire la proposizione triviale: “ciò che è accaduto poteva accadere”, e: “ciò che sarà, sarà (*what will be, will be*) in modo sbagliato, e cioè: “ciò che è accaduto, doveva accadere necessariamente”, oppure: “ciò che sarà, sarà necessariamente così come sarà. Per la coscienza, che ancora non vi trova se stessa, l'Interno è un puro aldilà” (GW, 9, p. 91). Con ciò Hegel concorda immediatamente con coloro che affermano che l'Interno non sia conoscibile, ma per un altro motivo: non perché la ragione sia miope, ma perché il vuoto non può essere conosciuto. Infatti senza determinazione mediante le forme reali del modo in cui si estrinseca la forza, l'interno,

la forza stessa è vuota forma, che eventualmente è tanto tautologica e vuota quanto la disposizione di Molière di dormire, la ‘forza di dormire’ (*Schlafkraft*), la *vis dormitiva*. Il discorso sull’in sé delle cose, e pure degli esseri viventi, secondo il quale nella loro essenza sono la forza di conservazione, si dimostra con ciò in ogni caso come forma finora ancora completamente vuota perché tautologica.

Hegel si difende ancora con ironia contro l’identificazione di una interiorità trascendente con il sacro: ciò che è completamente vuoto diventa qualcosa di intoccabile. Non lo si può ‘toccare’ o interpretare o criticare nella sua vuotezza e arbitrio. Questa falsa santificazione del vuoto interno non la troviamo solo nella religione e nella teologia, ma anche nelle scienze naturali, che sottraggono i concetti di forza e causalità a ogni riflessione critica e rendono articoli di fede fondamento della loro visione ‘scientifica’ del mondo, per esempio dove viene affermato che ogni evento ha una causa e vada chiarito con leggi di natura e forze naturali. In ciò Hegel riconosce che le forze non sono nulla che sia semplicemente rintracciato in natura, ma che possono venire pienamente comprese solo nel contesto di una riflessione sulla nostra concezione del mondo in un sistema istituito da noi. In breve lo scienziamento non è venuto in chiaro sui concetti da lui stesso utilizzati, e con ciò implicitamente ammessi, e sul loro statuto logico e metodologico. Come risultato parziale possiamo constatare con Hegel: “Il soprasensibile, infatti, è il sensibile e il percepito posti così come sono *nella loro verità*. E poiché la *verità* del *sensibile* e del percepito è di essere fenomeno [*Erscheinung*], allora il soprasensibile è il fenomeno in quanto fenomeno” (GW, 9, p. 92).

Proprio l’ultima affermazione è un’affermazione centrale e una massima a causa del suo tono assurdo e mistico. Hegel dice innanzitutto questo: noi non giudichiamo quanto percepiamo sensibilmente immediatamente come vero. L’oggetto interno della percezione (vedo qualcosa di verde, di lungo, penso di sentire un libro nella borsa) on viene immediatamente identificato con ‘l’oggetto oggettivo (esterno) della percezione, che ha “causato” la mia percezione, la mia opinione oppure il mio giudizio. Infatti il verde che vedo potrebbe essere pantaloni verdi in luce gialla, ciò che è lungo potrebbe essere rotondo, visto attraverso un vetro deformante, e ciò che penso di sentire come un libro essere qualcos’altro. Con ciò occorre ora considerare che se i giudizi sulle cose oggettive come ‘cause’ della mia percezione sono

falsi, nonostante ciò le cause devono spiegare perché i pantaloni visti da qui sembrano verdi, perché la sfera appaia come ovale attraverso un vetro, il bastoncino nell'acqua appaia spezzato, o perché possa considerare un libro quello che ho nella borsa. Tuttavia questo vuol dire che non possiamo giudicare gli oggetti 'interni' della percezione semplicemente come falsi o una vuota apparenza, ma che dobbiamo necessariamente riconoscere tali oggetti e il sensibile nel loro essenziale, e quindi anche contributo critico per la determinazione del vero e della realtà.

Si ricordi che forze e disposizioni sono qualcosa di 'soprasensibile', che viene certamente attribuito alle cose modalmente, ma in modo tale che esso si mostra nel sensibile e in quanto viene percepito, e quindi chiarisce i fenomeni come fenomeni 'veramente' e 'universalmente'. Come afferma esplicitamente Hegel stesso, con questo viene negato il mondo del 'sapere' puramente 'sensibile' e precisamente scisso dal 'vero mondo' della chiarificazione dei fenomeni. Ciò viene espresso nella seguente affermazione: "Ora l'intelletto che qui è nostro oggetto si trova appunto nella situazione per cui l'Interno è divenuto ai suoi occhi solo come l'*in-sé* universale e non ancora riempito. Il gioco delle forze, infatti, ha questi due significati: uno semplicemente negativo, di non essere in sé; uno semplicemente positivo, di essere *l'elemento che opera la mediazione*, ma al di fuori dell'intelletto" (GW, 9, p. 92s.).

Interpretare in ogni dettaglio le espressioni idiosincratiche e nei loro riferimenti anaforici tanto spesso estremamente precise quanto involontariamente opache è non solo impossibile. Non è nemmeno molto sensato, né sempre rilevante e poi non ne vale la pena. Hegel sembra qui voler dire che all'intelletto, come facoltà di calcolare secondo regole e leggi, le leggi e le regole di una chiarificazione causale dei fenomeni mediante forze interne (se si vuole occulte) non sono ancora chiare come costruzioni proprie dell'intelletto. Queste costruzioni hanno la forma di leggi. Abbiamo bisogno di una 'legge della forza' (GW, 9, p. 93), di una regola stabile del modo in cui le forze attribuite alle cose agiscono regolarmente (proprio legalmente). Ne abbiamo bisogno perché altrimenti non ci sarebbe alcun sapere articolabile degli atteggiamenti di moto e delle trasformazioni delle caratteristiche formali delle cose. Perciò si tratta pure di distinguere sempre tra le conclusioni a forma di legge, i calcoli schematici e le inferenze materiali-concettuali all'interno delle nostre rappresentazioni linguistiche e

simboliche o rappresentazioni generali o modelli, e il movimento che si presenta nel decorso reale dei fenomeni e le trasformazioni e la loro conformità alla regola. In altri termini con questo occorre pure rispondere alla questione sul 'necessario riconoscimento' di questa o quella legge nella scienza, non senza considerare la necessità di rappresentazioni materiali-concettuali comprensibili da altre persone nelle loro norme e regole inferenziali e differenziali. Questo però significa che non si deve solo fare attenzione a ciò che si mostra nella percezione, ma anche sempre a ciò che si lascia articolare simbolicamente in termini generali di volta in volta in un determinato punto temporale sulla base dell'attuale sapere e potere. Perciò l'analisi di Hegel ci trasmette una chiarificazione del concetto di validità necessaria, che non considera solo casi semplici come quello di analiticità, di conseguenze formali di regole terminologiche stabilite arbitrariamente, ma aiuta a chiarire pure l'ancora non chiara idea di Kant di un a priori sintetico. Infatti Hegel distingue nella sua idea di un sapere generico, stabilito di volta in volta come guide inferenziali valide material-concettualmente, l'erronea considerazione dell'eternità o non rivedibilità dalla concezione del ruolo relativamente stabile e differenziato nel modo della logica della presupposizione che giocano forme concettuali e categoriali e norme inferenziali, sebbene validità materiali-concettuali siano determinate sulla base di uno sviluppo del sapere generale e di esperienze che abbiamo fatto con sistemi di sapere material-concettuale precedenti.

Lo scopo del sapere è un sapere universalmente attendibile e universalmente valido, che in quanto tale sia insegnabile e acquisibile in modo relativamente veloce e i cui schemi siano articolabili in modo spontaneo come qualsiasi agire spontanei e che trasmetta un fondo comune di inferenze material-concettuali e modi di concludere.

Ciò che vogliamo con il sapere è un modello comune per certi ambiti d'esperienza, alla fine forse per tutte le nostre esperienze del mondo, nel quale ci muoviamo inferenzialmente, ancor meglio calcolando schematicamente. In ciò idealmente il modello non dovrebbe trasformarsi. Esso deve rappresentare proprio la sostanza del mondo, il generale e permanente, proprio esso è, per così dire, la sostanza del mondo. Ma noi sappiamo ora che i modelli reali si trasformano, più precisamente, che trasformano nel corso del processo e dello sviluppo della scienza. Questo significa che dobbiamo necessariamente distin-

guere tra l'ideale del sapere stabile o di una certa rappresentazione o idea di una verità eterna, universale che non varia secondo la situazione, e ciò che di volta in volta nella nostra epoca è raggiungibile come sapere reale. In ciò va evitato l'errore di credere che ogni nostro 'sapere' reale sia uno pseudo-sapere perché non è mai assoluto. Con ciò si riconosce cioè che nel nostro sapere reale ci troviamo sempre e di continuo in una specie cantiere. Pensando però che il discorrere di verità ideali sia completamente vuoto, si giunge troppo velocemente alla conclusione che non vi sia nessun piano della costruzione e alcun fine intermedio raggiungibile. Sarebbe giusto invece considerare l'ideale di verità come forma di controllo di quanto in là siamo giunti. Il fine è quindi sempre un genere di sistema di leggi eterne, in cui si rivelano forme affidabili di conclusione, anche per la prognosi di ciò che accadrà o ci si deve aspettare e cose simili. "Il mondo *soprasensibile* è quindi un *quieto regno di leggi*, certamente al di là del regno percepito – questo, infatti, presenta la legge solo attraverso il continuo mutamento –, ma non per questo meno *presente* in esso, e sua copia immediata e calma" (GW, 9, p. 94).

L'interesse per l'unitarietà e universalità del sistema delle leggi motiva la ricerca di un sistema unitario consistente. Ora comprendiamo già un po' meglio che le domande 'scettiche' del cartesianesimo e dell'empirismo possono diventare fondamento di una filosofia critica del significato, se non ci si fa fuorviare da esse nello scetticismo empiristico e nel soggettivismo, come fino ad oggi fanno gli *humiani*, ma nemmeno in un mentalismo razionalistico e nel dogmatismo, come Cartesio, Leibniz, Spinoza e Berkley. Invece di questo va presa semplicemente effettivamente sul serio la domanda di Platone: come abbiamo effettivamente accesso alle cause dei fenomeni, alle cose effettivamente reali? Solamente se in un sovvertimento critico della tradizione dello scetticismo leghiamo quest'ultimo semplicemente con tale questione, e con ciò mettiamo fuori gioco tutte le interpretazioni esuberanti, si può rendere la tradizione della *scepsi* presupposto della filosofia critica o interpretarla come tale.

4. *Coscienza degli oggetti e di noi stessi*

Nel capitolo sull'autocoscienza, su cui qui consapevolmente non mi

soffermo qui, visto che su ciò ho già detto e scritto moltissimo in altri luoghi, si tratta di capire come ci mettiamo di fronte un regno di cose oggettive che ci stanno di fronte, e cosa significa sapere qualcosa di sé, diventare consapevoli di sé. Detto in maniera molto rozza, Hegel inizia con la constatazione che non possiamo iniziare con un rapporto semplicemente teoretico di cause energetiche ed effetti sul modo della nostra sensibilità, ma con un rapporto pratico verso le cose. In questo infatti ci accorgiamo in modo relativamente immediato della contrapposizione tra il mondo degli oggetti che ci sta di contro e l'immediata coscienza di noi stessi nell'insoddisfazione dei nostri desideri. Qui si ode anche la tesi di Hegel innanzitutto degna di nota, per cui l'*autoidentità dell'oggetto* è il criterio di verità per i miei (i tuoi, i nostri) giudizi (GW, 9, p. 116).

La questione sul modo in cui possiamo formare il rapporto tra noi e il mondo attivamente, attraverso il lavoro, come si dice attraverso un agire orientato a un fine e con ciò intenzionalmente pianificato, emerge quale problema dell'autocoscienza dal desiderio puramente passivo. Con ciò diventiamo consapevoli della differenza tra competenze spirituali dell'intenzione pianificante e dell'immediata motivazione dell'atteggiamento attraverso desideri presenti, fisici. In ciò notiamo la differenza tra una semplice *awareness* o *attention* in contrapposizione a un'*autocoscienza* determinata concettualmente e genericamente, che è l'autodeterminazione agente in quanto tale. Nella lotta allegorica per il riconoscimento si tratta del riconoscimento del pensiero e del volere del signore attraverso il servo attivo, il corpo: senza tale riconoscimento il signore diventa la tigre di carta di un vuoto discorso, come succede con lo stoico. E si tratta del riconoscimento del fatto che vi sono dei limiti di quanto può essere fatto realmente e fisicamente. Infatti alla fine ogni rapporto mondano è fisico, l'elemento spirituale deve necessariamente assumere una dimensione corporea.

Da un punto di vista strutturale quindi l'autentica autocoscienza non è né il semplice atteggiamento guidato dal sentimento dei desideri né l'atarassia semplicemente teorica dello stoico o dello scettico, ma non lo è nemmeno la coscienza infelice, per la quale ogni vera soddisfazione diventa qualcosa di trascendente. Per la coscienza infelice il vero o l'assoluto è l'irraggiungibile Trascendenza, del tutto scissa (ad esempio quella dei cristiani). Le misure del buono e del vero cioè vengono spostate in un regno trascendente (per esempio divino), e si pre-

sentano di contro agli uomini finiti come fini mai sufficientemente raggiungibili. Il mondo dello spirito e delle norme viene scisso completamente dal mondo della vita singolare, di volta in volta finita, e con questo viene scisso pure dal mondo del corpo.

5. *Riflessione logico-trascendentale su forme transoggettive dell'esperienza finita*

Ora, nella mia prospettiva, il pensiero di fondo della filosofia trascendentale di Kant secondo l'interpretazione di Hegel consiste nel trasformare il discorso di una Trascendenza come scopo finale trascendente, come la conosciamo dalla tradizione medioevale, in una analisi della forma. Vengono analizzati i presupposti dell'intelletto prestabiliti per il singolo, perciò le norme implicite e le regole esplicite di una partecipazione competente all'umana esperienza comunemente caratterizzata da parte del singolo come parte della nostra vita. Per Hegel si tratta quindi pure del radicale riconoscimento della finitezza e dell'immanenza del nostro mondo dell'esperienza, ma questo non deve avvenire senza riflessione sulle forme del nostro concetto di sapere e verità e sul ruolo delle proposizioni speculative per l'esplicitazione consapevole di queste forme. Da quanto detto segue innanzitutto che non ha alcun senso parlare di prospettività e soggettività di una pretesa di validità senza rapportarsi a un progetto comune di sapere sovraindividuale e transprospettivo, perciò interoggettivo o transoggettivo. Proprio qui sta la modernissima concezione di Hegel per cui ogni *oggettività* va intesa come *interoggettività o transoggettività* interna al mondo, immanente, ma infatti già sempre concettualmente riflessa.

Nel caso di affermazioni empiricamente significative il contenuto va necessariamente già determinato nella forma dell'astratta possibilità dell'affermazione. Per questo non si deve già necessariamente presupporre che la verità, il valore di verità delle affermazioni relative possa essere *deciso di fatto* da noi. Dobbiamo anzi distinguere almeno tra tre diversi significati del possibile sapere. In seguito al primo, effettivo concetto c'è un po' un possibile sapere per me, se uno di noi uomini, nel senso degli uomini ancora viventi, sa in misura sufficiente se p è il caso o no, oppure se uno di noi conosce un metodo per risolvere questa domanda, qualora si facesse la fatica di controllare la verità di p. In entrambi i casi viene già presupposto cosa significa fondare sufficien-

temente la verità di p .

In seguito al secondo, già più assoluto concetto di verità, c'è all'incirca un possibile sapere se noi, per così dire gradualmente, ci immaginiamo (possiamo immaginarci) uomini nel passato o nel futuro, che sappiano (che potrebbero sapere) se p è il caso o meno, per esempio sulla base di un procedimento che condurrebbe a una tale decisione. Nei casi attuali chiaramente le limitazioni dei criteri di controllo, in particolare la nostra finitezza in riferimento allo spazio e al tempo, perciò il carattere prospettico del nostro sapere, entrano in maniera essenziale nella determinazione del sapere possibile. Questo dato di fatto è rilevante anche per la matematica, proprio perché nessuno di noi può controllare a piacimento in un breve periodo se presentino effettivamente una prova o meno lunghe dimostrazioni o semplici descrizioni di un albero porfiriano, che porterebbe alla dimostrazione di un teorema, se tutti i suoi rami fossero finiti,

Nel terzo senso, pienamente assoluto, perciò libero dalla nostra finitezza, una affermazione è possibilmente vera se ci si può immaginare un essere puramente analogo all'uomo, uno spirito o Dio, che sulla base di un superamento, da noi pure semplicemente immaginato, della nostra finitezza spazio-temporale, debba poter decidere affermazioni tanto sul passato quanto sul futuro in tempi brevi, quindi, per così dire, ora, subito. In altri termini l'idea di un Dio o di uno spirito divino progettata da noi uomini fu introdotta, come sa appunto Platone, il suo scopritore, per articolare la grammatica del concetto assoluto di verità al di là della nostra fattuale prospettiva e controlli finiti. Ma l'idea è sempre ancora una nostra idea. Questo viene spesso dimenticato quando buttiamo in una pentola i casi relativamente rari in cui ci sbagliamo in un sapere reale, ad esempio che vediamo un'oasi nel deserto, con i casi in cui è del tutto oscuro il modo in cui va controllata la pretesa del sapere. Il secondo caso lo conosciamo dall'esempio di difficili proposizioni matematiche. Si pensi all'ipotesi di Goldbach o alla questione se vi sia un grandissimo numero primo gemello. Sappiamo cosa significherebbe se l'affermazione fosse vera, ma non abbiamo (ancora) nessuna idea se sia vera o no, oppure cosa bisognerebbe fare per confutarla. In ciò non va dimenticato in nessun caso l'elemento controfattuale del nostro discorso su una verità assoluta e un sapere assoluto. Come idea regolativa la verità assoluta è importante per la distinzione tra fede e sapere, verosimiglianza e verità. Tuttavia non va

mai usata in maniera distorta come giustificazione di opinioni arbitrarie, ad esempio del genere che si concepisca l'idea di Dio di uno spirito assoluto come possibilità reale. Vediamo già ora come il pensiero della filosofia scettica della coscienza – tanto di Cartesio che di Hume, i quali a loro modo invitano contro il 'sapere' puramente convenzionale a costruire sul proprio giudizio e pensiero e a far attenzione ad esso, e con ciò a porre come coscienza la propria certezza di pensare e la certezza del controllo e dell'autocontrollo – è quindi pienamente a posto nella misura in cui non va mantenuto un vero concetto di sapere e di coscienza senza questo volgersi dell'analisi alla riflessione sul sapere e la coscienza. In quanto detto però va riconosciuta da un lato l'insopprimibile prospettività del soggetto, poiché non c'è alcuna coscienza attuale senza l'attività delle persone che la attuano. Dall'altro questa attività è uno fare assieme, un'attualizzazione di una possibilità d'azione, più precisamente una forma d'azione, che, in quanto tale, trascende di gran lunga il fare del singolo, che come forma universale e orientamento gli è preordinata.

Il significato positivo della svolta soggettiva della riflessione consiste ora nel fatto di ricordare l'insopprimibilità del significato del singolo. Solamente nel singolo troviamo il legame dell'universale e dello spirituale al mondo reale. Il problema è che il volgersi al singolo e all'autoriflessione può diventare ugualmente di nuovo causa di una mistificazione dello spirituale, cioè tanto nel mentalismo, nella mistificazione della singola *res cogitans*, dell'io pensante, quanto nella tesi materialistica opposta, attiva fino ad oggi, con la sua mistificazione delle azioni del singolo cervello. Tuttavia Hegel tratterà dettagliatamente solo in seguito questa differenza delle due conseguenze negative della filosofia della coscienza, del mentalismo dualistico e del materialismo monastico. Per noi è importante solo che quello che una certa tradizione della storiografia filosofica chiama 'filosofia della coscienza' e critica (come si può ad esempio vedere negli scritti di Jürgen Habermas), è discusso in Hegel sotto il titolo "Ragione".

6. *Dalla ragione allo spirito*

Ragione o Filosofia della ragione dà il titolo in Hegel innanzitutto al pensiero del razionalismo, dell'empirismo, e della filosofia critica. He-

gel chiarisce questo in modo sistematico come abbandono della coscienza infelice, che dal canto suo aveva voltato le spalle allo stoicismo, dalla predica puramente individuale dello spirito, e dallo scetticismo. Lo stoicismo indicava il collasso del pensiero critico in un pragmatismo strumentale individuale. L'elemento positivo del volgersi alla 'ragione' viene articolato da Hegel più volte nella seguente affermazione: Il concetto della ragione espresso dall'Idealismo è il seguente: "la ragione è la certezza, da parte della coscienza, di essere ogni realtà" (139; trad. it. cit., p. 335). Il significato di quanto detto viene ulteriormente chiarito da Hegel nel seguito tra l'altro così: la ragione consiste precisamente nel sollevare la 'certezza' (inizialmente semplicemente immediata e soggettiva) 'alla verità'. In ciò il pericolo è che l'idealismo cada in una contraddizione rispetto alla realtà. La seguente frase rimanda già a Kant: "La verità del sapere è soltanto l'unità dell'appercezione" (GW, 9, p. 143; trad. it. cit., p. 345). Già precedentemente comunque aveva rimandato alla 'categoria universale' (GW, 9, p. 140) e con ciò a Kant. Non posso qui mostrare dettagliatamente il modo in cui Hegel argomenta. Solo questo: Hegel critica la linea di pensiero da Cartesio, passando per Hume fino a Kant, perché prendono le mosse da un Io, da una coscienza o autocoscienza che non viene chiarita, oppure da un non chiaro appello a una ragione più alta. Fichte viene criticato perché afferma in maniera solo dogmatica la posizione dell'idealismo, ma non presenta la via o i passi dell'argomentazione che portano necessariamente ad esso nelle formule o massime dell'idealismo assoluto. Questi alla fine articolano solamente la comprensione delle idealizzazioni immanenti, che stanno alla base di ogni discorso di una verità assoluta quale contenuto pensato di un sapere inteso come assoluto (GW, 9, p. 139). Tuttavia abbiamo bisogno di tali discorsi se vogliamo riflettere adeguatamente sul nostro concetto di sapere, così che il nostro sapere reale non venga identificato o scambiato con una fede collettiva. Ora possiamo riassumere a volo d'uccello anche i pensieri di fondo del capitolo dedicato alla ragione e allo spirito oggettivo. Sotto il titolo della "Ragione osservativa" Hegel abbozza e critica il tentativo di accertarsi di ciò che siamo come entità razionali o spirituali nel modo dell'antropologia descrittiva al posto della logica trascendental-esistenziale. Le considerazioni raccolte sotto il titolo "Osservazione della natura" sono orientate tanto contro una pura filosofia della natura fenomenologica, in cui ci collochiamo descrivendo, quanto

contro un naturalismo scientifico. Chi vuole può pensare nel primo caso a Schelling, nel secondo al così detto illuminismo scientifico. Ma non c'è nemmeno una *osservazione dell'autocoscienza nella sua purezza e nel suo rapporto alla realtà esterna*. Qui stanno sotto la critica di Hegel tutte le teorie psicologiche dell'autocoscienza, e cioè sulla base di una differenza tra *leggi logiche e psicologiche*. Inoltre Hegel limita con argomenti concettuali lo scopo o la portata di una *considerazione* come teoria della cognizione *del rapporto dell'autocoscienza alla sua realtà immediata*.

Hegel, nella sezione su "La realizzazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa", riprende la tesi conclusiva del capitolo sull'autocoscienza, secondo la quale l'autentica autocoscienza, e il fatto che nella tensione tra *piacere e necessità* occorre sottomettere il puro principio di piacere alla disciplina della necessità. Nella sezione "La follia del cuore e la follia della presunzione tratta invece del pericolo che le determinazioni del contenuto di ciò che va considerato come giusto, vero e necessario siano rimesse al puro sentimento (*Gefühl*) e all'arbitrio (*Gutdünken*). La conseguenza sarebbe che a uno non sembra che ci si comporterebbe come se si fosse governati puramente da desideri. Tuttavia questa appartenenza si negherebbe nell'arbitrio dell'opinione personale. "La virtù e il corso del mondo", "L'individualità che si considera reale in se e per se stessa", "Il regno animale e l'inganno, cioè la Cosa stessa" sono i titoli di altre sezioni nelle quali Hegel si occupa dell'*homo lupus*, che è poi l'*homo oeconomicus* che certamente può pensare per sé in modo razionale conforme a un fine, ed essere strumentalmente intelligente, ma a cui manca la capacità del pensiero e dell'agire morale e cooperativo, oppure a cui non è semplicemente consentito utilizzare nel suo inganno agli altri, come continui profittatori, la capacità a lui data *a fortiori* di un giudizio morale. Segue una sezione dedicata all'autocoscienza che determina se stessa nel senso dell'*autonomia*, e cioè sotto il conveniente titolo "La ragione legislatrice", e una dedicata all'autocoscienza nel senso della *coscienza* sotto il titolo "La ragione che esamina le leggi". Nel secondo caso si tratta di una comprensione adeguata, non semplicemente soggettivistica, della *con-scientia*, del con-sapere (*Mit-Wissen*) nel senso di un autocontrollo consapevole. Questo è sempre coscienza e ad un tempo autocoscienza. Il mito preistorico di un immediato rapporto tra anima e Dio articola in ciò la forma della partecipazione del singolo all'idea universale di Dio, del vero e del bello. Il moderno soggettivismo di un'etica della

coscienza e della disposizione invece distrugge il senso dell'autocontrollo nell'autocoscienza e nell'autodeterminazione.

Il passaggio allo spirito sottolinea allora per così dire il passaggio dalla prospettiva soggettiva della riflessione del singolo su di sé all'analisi delle forme della prassi istituzionali, e con ciò il passaggio della forma della riflessione 'io su di me' alla forma della riflessione speculativa e generica 'noi su di noi'.

“L'eticità” è il primo titolo e nomina con ciò la tesi di base. Seguono, a mo' di schizzo, ricostruzioni di forme di prassi fondamentali. L'adeguata partecipazione o l'aver parte ad esse ci rende persone razionali. Hegel inizia con il *mondo morale* e la contrapposizione della *legge umana e divina*, in cui contrappone i ruoli dell'*uomo e della donna* e con ciò le forme implicite e in tal misura 'naturali', perché si danno da sé, della vita nella famiglia come data da Dio o prima comunità 'divina', alle leggi esplicite e 'umane' dello stato e con questo dall'ordine di una comunità extrafamiliare. “L'azione etica” designa un agire per il quale le norme della moralità tradizionale siano note e valgano come vincolanti. In questa tradizione il sapere umano e divino appaiono come chiaramente distinti, la colpa dell'uomo è determinata chiaramente da norme divine, e il destino diventa l'alta volontà della divinità. Ora però, al più tardi nello *stato giuridico*, è chiaro che le norme del diritto sono poste dall'uomo e non di origine divina. Perché quindi dovrebbero vincolarci? Per il suddito diverge perciò la legislazione dal dovere della legge. La legge, e pure la legge morale, ci sta di contro come semplicemente vincolante. In quanto tale non è la nostra propria legge e tuttavia non può nemmeno venir più riconosciuta come legge divina. Proprio questo è il punto dello *spirito estraniato da sé* dei moderni. È un punto che dal canto suo è conseguenza della *cultura*. Quello moderno è il mondo dello *spirito estraniato da sé*. Ad esso restauratori conservatori e romantici di rapporti medioevali contrappongono fin ai nostri giorni la *fede e l'intellezione pura*, come se non si trattasse piuttosto di imporre le eterne tensioni tra norme necessarie e sanzioni di istituzioni razionali non solo contro i singolari interessi di individui particolari, ma anche di difenderle ancora contro i saccenti e le loro continue riforme o la rivoluzione permanente dei rapporti istituzionali, come intanto la rivoluzione si è trasformata a malattia spirituale del popolo nella democrazia popolare o della maggioranza, con tutte le follie e illusioni che si danno da questa epidemia moderna di un soggettivismo collettivo.

Con la sezione sull'“Illuminismo” si tratta per Hegel innanzitutto della *verità dell'Illuminismo* e quindi di una valutazione del significato della *battaglia dell'illuminismo contro la superstizione* proprio a limitazione di un arbitrio dei sedicenti illuministi sfuggito al controllo, come Robespierre, e che viene considerato sotto il titolo “La libertà assoluta e il terrore”. Qui diventa problematico *lo spirito certo di sé* e un concetto di *moralità* per il quale il singolo presumibilmente non abbia più bisogno di chiedersi cosa gli altri considerino bene, bensì ritenga solo ancora di dover determinare ciò che vuole, che questo venga riconosciuto come legge universale.

La razionalità e l'illuminismo del diciottesimo secolo rimane in particolare troppo ristretta nel non scorgere questi rapporti. Anche l'errore di secolarizzare la religione cristiana e la teologia compiuto lascia Kant a metà strada, facendolo apparire talvolta come un fiscalista hobbesiano, talaltra come un dualista cartesiano, e non può mediare l'immanente unità del mondo con i fatti dell'agire libero e autonomo.

7. La struttura trinitaria dello spirito come forma dialettica del sapere assoluto

Cos'è ora la verità della *religione* e cosa significa la sua identificazione della verità con il divino? Come si rapporta la ragione speculativa e la fede soggettiva? Alla fine, dopo il passaggio dalla ragione allo spirito, per Hegel l'idea religiosa di trinità è espressione implicita di una forma logica universale della comprensione del senso. Nella sua cristologia, Dio padre diventa per così dire rappresentante mitico delle forme di vita tramandate e con ciò di esperienze comuni, Cristo diventa modello di un individuo libero e autonomo, e lo Spirito Santo per così dire diventa pseudonimo dell'universale capacità di giudizio. In altri termini Hegel chiarisce la relazione trinitaria Dio-Figlio-Spirito come il triangolo A-B-C, dove A è la tradizione e l'esperienza universale, B la persona con la sua esperienza individuale e competenza, C il legame capace di giudizio dell'esperienza universale e individuale, del doppio controllo dell'universale mediante il singolo presente e del singolo attraverso l'universale generale, il sapere comune tramandato. Che la comprensione del senso sia dialettica, significa: l'elemento razionale lo troviamo sempre solo come un genere di mezzo tra schemi puramente

tramandati e la soggettività di giudizi individuali e azioni arbitrarie.

NOTE

(*) Traduzione dal tedesco di Michele Schiff.

(1) Cfr. P. Stekeler-Weithofer, *Ideation und Projektion. Zur Konstitution formentheoretischer Rede*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 42 (1994), pp. 783-798.

(2) Vi sono certamente molte domande inappropriate sul vero o falso, così come molte proposizioni prive di senso, le cui asserzioni sembrano solamente avere un contenuto o essere vere o false. Questo inizia con la domanda su come molti angeli trovino posto su una punta d’ago, oppure se Cesare sia divisibile con un numero naturale, e termina con l’ancor più nota affermazione se l’asserzione “sto mentendo” sia vera o falsa. Come rileva Kant, vi sono pure proposizioni con contenuto formale e valore di verità formale come in matematica, il cui valore – in maniera formal-analitica – non viene semplicemente stabilito da noi attraverso regole terminologiche arbitrarie, e che pure non vanno giudicate semplicemente come empiricamente vere o false. Si tratta del fatto che le condizioni di validità sono determinate a priori, perciò non semplicemente sulla base di singole osservazioni. Questo ha luogo dove verità generiche sono già da sempre presupposte come norme inferenziali in un sapere dell’esperienza che misura, calcola, conta o conclude anche in modo solamente materiale, e possono venire esplicitate come regole formulate a mo’ di proposizione.

(3) Abbiamo tradotto il termine *Hinterwelt* con la circonlocuzione “mondo che sta semplicemente dietro il nostro mondo sensibile” visto che in italiano manca un termine con cui indicare contemporaneamente il senso sia di *Hinter* che di *Welt* che compongono il vocabolo tedesco [*N. d. T.*].

(4) Tutte le citazioni dall’opera di Hegel sono dall’edizione storico critica a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968 (=GW), citate seguendo il numero del volume e il numero della pagina. Per la traduzione si è utilizzata la versione italiana curata da Vincenzo Cicero cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2006.

LE FONTI DELL'INESISTENZA INTENZIONALE IN FRANZ BRENTANO

JACOPO-NICCOLÒ BONATO

Introduzione

Nel presente articolo si metteranno in luce alcune nuove ed interessanti fonti riguardanti il tanto dibattuto tema dell'inesistenza intenzionale nel pensiero del filosofo tedesco Franz Brentano (1). A questo scopo sarà necessario prendere in considerazione la giovanile dissertazione di laurea su Aristotele e la sua dottrina di molteplici significati dell'essere (2), il primo lavoro in assoluto scritto da Brentano e pubblicato nel 1862. Qui si trova una scarna bibliografia secondaria, composta di manuali generici ed opere monografiche dedicate allo Stagirita, nella quale compare anche un testo di un giornalista ed erudito francese, Jean-Barthélemy Hauréau (3), dedicato alla filosofia scolastica, cui finora nessuno ha mai prestato attenzione. Si dimostrerà che questa risulta in fin dei conti la fonte primaria e diretta cui Brentano si rivolse nell'elaborazione del concetto di inesistenza intenzionale.

Nel 1874, ben dodici anni dopo la dissertazione di laurea, nella sua opera più conosciuta, la *Psicologia dal punto di vista empirico*, Brentano elaborerà una innovativa concezione dei fenomeni psichici, intesi come atti dal carattere intenzionale.

Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden (4).

Il termine inesistenza intenzionale è qui introdotto per la prima volta da Brentano in relazione ad alcune dottrine scolastiche non meglio specificate ed è proprio a tale vago riferimento che gli studiosi si sono rivolti. Il problema è che finora nessuno è ancora riuscito a documen-

tare chiaramente quale sia stata la fonte diretta di tale innovativa concezione e quale autore scolastico userebbe il termine inesistenza.

1. *Le presunte fonti scolastiche*

La maggior parte degli studi su Brentano si limita ad affermare una dipendenza generica da dottrine scolastiche, in particolare da Tommaso d'Aquino, data l'ammirazione che Brentano più di una volta mostrò nei suoi confronti (5). In verità, pur appartenendo all'Aquinate una qualche dottrina delle intenzioni, non apparirebbe esplicitamente in nessuno dei suoi scritti il termine inesistenza. Si cercherà ora di prendere in considerazione qualche passo dell'Aquinate sul problema delle intenzioni.

Innanzitutto è necessario sottolineare che il termine *intentione* ha una gamma di significati piuttosto ampia nell'opera dell'Aquinate. Egli usa per esempio nella *Summa* le seguenti costruzioni: l'intenzione di Aristotele nel senso di ciò che intendeva o pensava Aristotele; intenzione di Dio ed intenzione della natura in senso del tutto generico; intenzioni logiche e intenzioni immateriali nel senso delle immagini intenzionali acquisite dall'anima; intenzione o attenzione dell'anima, cioè il rivolgersi dell'anima per esempio alle sue stesse operazioni e potenze (6); infine egli parla addirittura di intenzione sensibile (7) nel senso dell'appetizione sensitiva, chiamando quindi un'intera facoltà con il nome di intenzione. Al di là di questo, lo sforzo di Tommaso è rivolto soprattutto a chiarire i due contesti principali dell'uso del termine *intentione*: quello volontaristico e quello intellettualistico.

L'Aquinate tratta esplicitamente di intenzionalità strettamente conoscitiva prendendo in considerazione quelle che egli chiama immagini intenzionali e le susseguenti diverse modalità di ricezione della forma.

Invece la facoltà conoscitiva non viene attratta verso la cosa in se stessa; ma la conosce nell'immagine intenzionale che di essa possiede, o che riceve in conformità della propria natura (8). Un organo può subire delle alterazioni in due maniere. Primo, mediante un'alterazione immateriale, in quanto riceve l'immagine intenzionale di una cosa (9).

Cita poi la classica distinzione tra sostanze prime e seconde, che Ari-

stotele enuncia nelle *Categorie*, che starebbe in verità alla base di quella tra intenzioni prime e seconde:

Sostanza, che fa parte della definizione di persona o sta per sostanza prima o per sostanza seconda. Se sta per la sostanza prima è superflua l'aggiunta di individua: essendo appunto la sostanza prima quella individua. Se invece sta per la sostanza seconda, è falsa l'aggiunta [di individua] per l'opposizione che c'è tra il sostantivo e l'aggettivo; essendo appunto sostanze seconde i generi e le specie. È dunque una definizione non indovinata (10).

A conferma del parallelismo tra la distinzione tra sostanze prime e seconde e intenzioni prime e seconde Tommaso annota di sfuggita che alla definizione, cui corrisponde la sostanza prima, non va aggiunto il concetto di specie, cui corrisponde la sostanza seconda, dato che tale concetto è un nome di intenzione.

Nella definizione di cosa reale non si devono mettere nomi di [seconda] intenzione. Perché non sarebbe bene dire che l'uomo è una specie di animale, essendo uomo nome di cosa, e specie nome di [seconda] intenzione. Perciò, siccome persona è nome di cosa (giacché significa una sostanza di natura ragionevole), nella sua definizione male a proposito si usa il termine individuo, che è nome di [seconda] intenzione (11).

La tematica dell'intenzione è trattata in maniera più pregnante laddove viene in qualche modo tratteggiato lo statuto di ciò che ha essere intenzionale e la sua genesi.

Dissero alcuni che la luce non ha nell'aria un essere fisico, come il colore nella parete, ma intenzionale, come l'immagine del colore nell'aria. - Questo però non può ammettersi per due ragioni. Primo, perché la luce da' una denominazione all'aria; difatti l'aria diventa con essa attualmente luminosa. Il colore invece non la denomina, poiché non diciamo: aria colorata. Secondo, perché la luce produce il suo effetto nella natura: infatti i raggi del sole riscaldano i corpi. Le entità intenzionali invece non causano mutazioni fisiche (12).

Gli enti intenzionali sono in verità introdotti per dare spessore alla distinzione tra fisico e psichico, distinzione che si ritrova nello stesso Brentano, anche se in maniera molto diversa.

Ora, due sono le specie della trasmutazione: una fisica, l'altra spirituale. Fisica, in quanto la forma di chi produce la trasmutazione è ricevuta secondo il suo essere fisico, così come il calore è ricevuto nell'oggetto riscaldato. Spiri-

tuale, in quanto la forma di quello che produce la trasmutazione è ricevuta in modo spirituale, come avviene per la forma del colore nella pupilla, la quale per questa recezione non diventa colorata. Ora, per la sensazione si richiede questa trasmutazione spirituale, mediante la quale la forma intenzionale dell'oggetto sensibile viene a trovarsi nell'organo del senso (13).

Ora, gli enti intenzionali hanno una funzione importante, poiché sono ciò che sia uomini che animali discriminano tramite una funzione specifica dell'anima e poiché rappresentano ciò che non cade direttamente sotto i sensi.

L'animale ha invece necessità di ricercare o di fuggire alcune cose, non soltanto perché sono o non sono gradevoli alla sensazione, ma ancora per altre funzioni e utilità, oppure per certi nocimenti. Così la pecora, vedendo venire il lupo, fugge, non perché le è sgradito il colore o la figura, ma perché suo nemico naturale; parimente l'uccello raccoglie le pagliuzze, non perché piacevoli ai sensi, ma perché utili a fare il nido. È dunque necessario che l'animale percepisca questi dati intenzionali, che non cadono sotto i sensi esterni. E quindi bisogna che esista un principio operativo distinto di queste percezioni; poiché esse non derivano dalle trasmutazioni dei sensi, come la percezione delle qualità sensibili. Concludendo, per apprendere le qualità sensibili servono i *sensi proprii* e il *sensu comune*, della cui distinzione parleremo in seguito. - Per raccogliere però e per conservare queste percezioni abbiamo la *fantasia* o *immaginativa*; essendo appunto la fantasia, o l'immaginativa, che è la stessa cosa, una specie di recettacolo delle forme apprese per mezzo dei sensi. - Per apprendere invece quei dati intenzionali, che sfuggono ai sensi [proprii], abbiamo l'*estimativa*. - Finalmente, per conservare questi ultimi abbiamo la *memoria*, che è come un recettacolo di codesti dati intenzionali. E ne abbiamo la riprova dal fatto che negli animali il motivo di un ricordo proviene da qualcuno di codesti dati intenzionali, cioè dall'essere una data cosa nociva o vantaggiosa. Tra questi dati intenzionali va pure computata la percezione del passato in quanto tale, che è oggetto della memoria (14).

Tommaso cita in seguito il Damasceno, il quale delinea la capacità intenzionale dell'intelligenza umana come quella capacità di rivolgersi ad un oggetto.

Ora l'intelligenza è un atto distinto dagli altri atti che vengono attribuiti all'intelletto. Infatti dice il Damasceno che "il primo moto [dello spirito] è chiamato *intelligenza*; se l'intelligenza si volge a un oggetto, si ha l'*intenzione*; se questa è prolungata e configura l'anima conforme all'oggetto inteso, si chiama *investigazione* [*excogitatio*]; le investigazioni poi che si fanno sul soggetto medesimo per esaminare e per discernere, si chiamano *fronesi* (cioè sapienza); la *fronesi*

estendendosi produce il *pensiero* [*cogitatio*], cioè la parola ulteriore ben ordinata; e da questo si dice che deriva la *parola* espressa dalla lingua (15).

L'Aquinate corregge poi l'opinione del Damasceno introducendo quella che parrebbe una distinzione tra intenzioni prime, direttamente apprensive, ed intenzioni seconde, che sarebbero le uniche vere intenzioni.

Tutti gli atti enumerati dal Damasceno appartengono a una unica potenza, cioè a quella intellettuale. Questa infatti dapprima ha la semplice apprensione di una cosa: e tale atto si chiama *intelligenza*. Quindi ordina l'apprensione avuta a un'altra conoscenza o ad un'operazione: e tale atto si chiama *intenzione*.

Si passerà ora al secondo aspetto dell'intenzionalità, quello morale, ovvero la tendenza, il desiderio verso un fine ed un oggetto, tendenza che si prefigura nella tensione deliberativa da parte di un qualche agente. Questa concezione risulta inoltre importante nella determinazione dell'intenzionalità nell'agire, soprattutto nel peccare, e la conseguente punibilità, detendo quindi dei risvolti giuridici.

Tommaso afferma che il fine si presenta allo stato imperfetto "quando si possiede soltanto nell'intenzione", mentre si presenta allo stato perfetto, "quando non si ha soltanto nell'intenzione, ma anche nella realtà" (16). Tale possesso intenzionale può avere qualche similitudine con il concetto di inesistenza, ma è preso in considerazione a livello del tutto volitivo, mentre l'inesistenza in Brentano è la caratteristica di tutti gli atti mentali o psichici. Ad ogni modo Tommaso non usa esplicitamente il termine inesistere per descrivere questo possesso.

Nella dodicesima quaestio della prima parte della seconda parte Tommaso si domanda se l'intenzione sia una questione di volontà o di intelletto, propendendo verso la volontà. Al di là degli esiti specifici della concezione incredibilmente quasi volontaristica di Tommaso è interessante notare come egli definisca genericamente l'intenzione "tendenza verso qualche cosa" (17), sulla scorta della definizione di intelligenza del Damasceno. È proprio questa la caratteristica saliente dell'intenzionalità che interesserà sia i fenomenologi che i filosofi della mente, che del tutto etimologicamente ha quindi come fonti Tommaso e prima ancora il Damasceno.

In altro luogo Tommaso tratta di due aspetti dell'intenzione in relazione alla volizione, cioè del caso in cui l'intenzione preceda la

volizione o sia ad essa susseguente (18), quasi delineando un aspetto primario ed uno secondario dell'intenzionalità anche a livello volitivo. Quella che sembrerebbe una netta demarcazione tra intenzionalità conoscitiva e volitiva si trova però ad essere confusa dall'Aquinate per la funzione che la stessa volontà avrebbe nel processo conoscitivo. Egli tratteggia infatti una qualche intenzione della volontà che congiungerebbe l'atto della mente con la specie o intenzione colta, sia a livello percettivo che a livello immaginario.

Tanto nella visione corporale che in quella immaginaria si riscontra una certa trinità, come osserva S. Agostino. Infatti nella visione corporale vi è anzitutto la specie del corpo esterno; in secondo luogo l'atto visivo che si compie mediante l'impressione dell'immagine di detta specie sull'organo visivo; in terzo luogo interviene l'atto della volontà che applica la vista a rimirare e a trattenerla sull'oggetto veduto. Parimente nella visione immaginaria troviamo prima di tutto la specie conservata nella memoria; quindi l'atto stesso della visione immaginaria, che si produce per il fatto che lo sguardo dell'anima, cioè la stessa immaginativa, viene a rivestire la forma della specie suddetta; e finalmente interviene la volontà [*intentio voluntatis*] che unisce la prima col secondo (19).

Anche Ausonio Marras in un suo articolo (20) si sofferma sul possibile rapporto tra Brentano e Tommaso d'Aquino, in relazione alla questione dell'esistenza della forma nella cosa, o della sua esistenza nel soggetto in quanto conosciuta, in relazione quindi alla disputa sugli universali. Tommaso descrive l'universale in questi termini:

L'universale si può considerare sotto due aspetti. Primo, in quanto la natura universale include la relazione di universalità [*intentio universalitatis*]. E siccome questa relazione di universalità, cioè il fatto che un unico e identico concetto dice ordine a molte cose, proviene dall'astrazione intellettuale, è necessario che sotto tale aspetto l'universale sia un dato posteriore (21).

L'Aquinate tratta quindi di una certa intenzione all'universalizzare, all'astrarre quindi, da parte dell'intelletto (22). Nell'intelletto si trovano infatti quelle che egli chiama intenzioni (o specie) intelleggibili (23). Le argomentazioni di Marras risultano interessanti poiché offrono una chiave di lettura dell'inesistenza e dell'immanenza in Brentano dal punto di vista della dottrina degli universali, dato che questi sembrano

appunto *esistere nella mente*.

In conclusione, sembra quindi che in Tommaso si trovino degli spunti interessanti in relazione alla tematica dell'inesistenza intenzionale, ma non decisivi e ad ogni modo distanti dalle conclusioni di Brentano sulla distinzione tra fisico e psichico e sulla caratterizzazione dell'inesistenza intenzionale.

Un altro autore ad interessarsi alla questione dell'intenzionalità nella scolastica è Spiegelberg (24), il quale afferma che il problema di intenzioni prime e seconde nascerebbe in seno alla filosofia araba (25) e sarebbe connesso allo statuto di sostanze prime e seconde nel pensiero di Aristotele, tema che si è già toccato in relazione a Tommaso. Brentano a questo proposito ne *La psicologia di Aristotele* del 1867, secondo lavoro pubblicato in vita in occasione della sua *Habilitationschrift* per l'insegnamento a Würzburg, cita un passo di Avicenna nel quale comparirebbe il termine intenzione. (26). Per Spiegelberg è proprio Avicenna il primo filosofo arabo ad introdurre il tema delle intenzioni. È chiaro ad ogni modo che questo riferimento diretto ad Avicenna è del 1867 e che non esistono documenti che ne attestino una precedente conoscenza da parte di Brentano, mentre il testo di Hauréau, come notato, è citato da Brentano fin dal 1862. È comunque ipotizzabile che Brentano abbia in qualche modo studiato Avicenna durante gli anni universitari con il maestro Franz Clemens, o più semplicemente sui manuali, anche se tale conoscenza risulterebbe in fin dei conti indiretta e di seconda mano.

L'articolo di Spiegelberg analizza poi la teoria dell'intenzionalità negli autori scolastici tramite il manuale di Karl Prantl (27), forse pensando che tale testo poteva essere stato letto dallo stesso Brentano. In verità nel 1862 il tomo sulla scolastica medioevale non era stato ancora pubblicato ed in tal senso tale fonte risulta in ogni caso postuma rispetto al manuale di Hauréau. Ad ogni modo è interessante notare come Spiegelberg ammetta che nel medioevo la teoria dell'intenzionalità non fosse poi così chiara ed univoca, presentandosi al contrario secondo molteplici e diverse versioni spesso in contrasto tra loro, cosa per la quale parrebbe difficile stabilire a quale delle tante si sarebbe riferito Brentano.

Spiegelberg propone infine un'opposizione tra intenzionale e reale, concependo l'intenzione come il luogo dell'ente immaginario o fittizio, contro il reale vero e proprio, che potrebbe funzionare per la sco-

lastica (sulla qual cosa però si potrebbero avanzare delle riserve), ma non per il pensiero di Brentano. Per Brentano un atto intenzionale è infatti rivolto sia alla realtà che all'irrealtà e la stessa formulazione del 1874 sopra citata non lascia dubbi, dato che egli lascia ad intendere che l'oggetto intenzionale può essere sia reale che irreali. Brentano si distaccherà da questa concezione nel 1911, in occasione della seconda edizione della sua psicologia empirica, in seguito ad anni di ricerche e ripensamenti, arrivando a sostenere che il riferimento psichico può avere per oggetto la sola realtà (28). In verità egli sembra qui staccarsi da tutte quelle dottrine scolastiche, per esempio quella di Suárez, che, nella trattazione degli enti di ragione, ne negavano in qualche modo una vera e propria esistenza e realtà autonoma (29).

Il problema di intenzioni prime e seconde viene trattato da Suárez nella disputazione cinquantaquattresima sugli enti di ragione. Nello specifico, egli sostiene che le relazioni di genere, specie ed altre simili sono comunemente chiamate intenzioni seconde. Tali relazioni sono puramente di ragione, del tutto logiche, pur non essendo scontate o infondate, dal momento che deterrebbero al contrario un qualche fondamento nella realtà e nelle cose cui sono predicate e da cui sono estratte. Similmente agli enti di ragione esse sorgono da operazioni dell'intelletto rivolte ad altre operazioni, quindi da atti riflessivi, anche se alla base si trova sempre un qualche concetto reale dal quale sorgerebbero. Esse detengono perciò un essere del tutto obiettivo, contenuto in una operazione riflessiva dell'intelletto (30).

La concezione che Suárez professa a riguardo delle intenzioni seconde può avere parecchie affinità con la teoria di Brentano dell'inesistenza intenzionale. Purtroppo non è possibile stabilire se Brentano avesse presente fin dal 1862 il passo e l'intera disputazione in questione, anche se è noto che egli volesse inizialmente laurearsi su Suárez, cambiando poi idea e ripiegando su Aristotele. Ad ogni modo questo non dimostra che egli avesse già letto tutta l'opera di Suárez. L'unica notizia certa di una qualche conoscenza di Brentano della problematica degli enti di ragione in Suárez risale al 1917, pochi mesi prima della morte (31), informazione che non getterebbe quindi alcuna luce sul periodo giovanile qui preso in considerazione.

Anche Klaus Hedwig in un suo articolo (32) si interessa alla questione delle fonti dell'inesistenza in Brentano, prendendo però in considerazione la teoria dell'intenzionalità di un frate domenicano, Her-

vaeus Natalis, che in un suo trattato affronta il difficile problema di intenzioni prime e seconde e del loro rapporto reciproco (33). Di seguito verranno elencati i più importanti temi toccati da Hervaeus nell'esposizione di Hedwig.

1) Riflessione su di sé dell'intelletto che darebbe vita alle intenzioni seconde intese come ripiegamenti intenzionali dell'intelletto su se stesso, nella costituzione di una dimensione riflessiva metalinguistica;

2) Immanenza. Hervaeus prospetta un'identità tra cosa ed atto di conoscenza, considerato come *actio manens*;

3) Rapporto tra conosciuto e conoscente, che in Hervaeus si risolve in favore del conosciuto, in Brentano a favore del conoscente. Infatti sia nel 1862 che nelle tarde edizioni della psicologia empirica, la vera base di tutta la conoscenza è il soggetto conoscente, l'individuo, quindi la coscienza stessa, che si rivolge intenzionalmente a se stessa, come si vedrà più sotto.

Hedwig vede a ragione una forte similitudine tra il pensiero di Hervaeus e quello di Brentano, anche se poi ammette che non è attestato da alcun documento che Brentano legga il testo sulle intenzioni seconde in questione, pur essendo citato di sfuggita in un articolo che Brentano pubblica nel 1866 nella *Kirchengeschichte* di Adam Möhler (34). In verità Brentano propone qui una carrellata di autori medioevali, per ognuno dei quali è posta in nota una bibliografia essenziale delle opere, sempre seguita dal numero di pagina e dal nome dell'autore di un qualche manuale di storia della filosofia in voga all'epoca. In tal senso egli mostra di citare direttamente dai manuali senza reale conoscenza e lettura delle opere citate, almeno per ciò che riguarda gli autori minori, opere che tra l'altro risultavano all'epoca difficilmente reperibili. Hedwig si prodiga inoltre per rintracciare il termine inesistenza nell'opera di Tommaso d'Aquino e di Suárez, tentativo che in parte fallisce dal momento che, come si è già notato, nessuno dei due autori usa esattamente tale formula, ricorrendo piuttosto a perifrasi con le quali è affermato un certo esistere nella mente.

Recentemente Dominik Perler si è interessato alla teoria di intenzioni prime e seconde negli autori scolastici, prendendo in considerazione filosofi come Tommaso, Scoto, Aureolo, Hervaeus, Ockham e molti altri, arrivando infine ad individuare ben cinque diversi modelli (35). Certo è che il tentativo di Perler non è quello di dare conto delle fonti brentaniane dell'intenzionalità, che egli stesso giudica di non faci-

le determinazione, addirittura prospettando l'influenza di Descartes e del suo concetto di *esse objective*. Perler propone soltanto un confronto strutturale tra le varie correnti così come da lui stabilite e la formulazione di Brentano del 1874.

A questo proposito è doveroso sottolineare che Brentano conosce e legge Antoine Arnauld, del quale possiede personalmente nella sua biblioteca la *Logica sive ars cogitandi* (36). Gli argomenti principali di quest'opera sono le operazioni della mente e il metodo corretto di pensare, sviluppati su basi cartesiane, tutti argomenti che potrebbero avere un certo interesse in relazione al pensiero di Brentano. Inoltre, nel secondo capitolo sugli oggetti delle idee Arnauld parla esplicitamente di intenzioni seconde per descrivere il modo di essere del tutto intellettuale ed obiettivo delle caratteristiche, delle qualità, degli attributi delle cose. In tal senso l'influenza che Descartes potrebbe avere su Brentano, e che Perler ipotizza, sembrerebbe in parte mediata da Arnauld, dalla sua opera e dal suo esplicito riferimento alla problematica delle intenzioni (37). Ad ogni modo non è possibile stabilire se Brentano legga Arnauld fin dal 1862, così come non è possibile stabilire una conoscenza diretta e primaria in ordine di tempo di Descartes, anche se non si esclude che Brentano abbia studiato entrambi i filosofi durante gli anni universitari. Chiaramente questa rimane una prova indiziaria che non rappresenta un'evidenza diretta.

Per concludere, si sottolinea che il riferimento a Pietro Aureolo, al quale appartiene una compiuta teoria dell'intenzionalità e della presenza intenzionale o oggettiva (38), pare del tutto fuori luogo. Brentano infatti non mostra di conoscere e di avere mai letto Aureolo. Gli unici filosofi cui egli poteva eventualmente riferirsi sono Tommaso e Suárez. Ma come è già stato anticipato la fonte diretta dell'inesistenza intenzionale è da vedersi piuttosto nel manuale di Hauréau, che si andrà subito a prendere in considerazione.

2. *Il manuale De la philosophie scolastique di Jean-Barthélemy Hauréau*

De la philosophie scolastique è un testo molto interessante, in due tomi, che prende in rassegna la maggior parte degli autori medievali dalla patristica ad Ockham, con un taglio fortemente psicologico. Qui si possono trovare tutte le problematiche sopra evidenziate che interessano il pen-

siero di Brentano. Si ricorda ancora che Brentano studia e cita questo testo fin dalla gioventù, nello specifico fin dal 1862, e che tra l'altro egli lo possiede personalmente nella sua biblioteca personale, ora conservata a Graz, presso l'archivio Brentano. Nel testo posseduto da Brentano si trovano numerose sottolineature, varie annotazioni ed un piccolo biglietto di invito, posto come segnalibro alla pagina nella quale, sorprendentemente, si trova una illuminante spiegazione della dottrina di intenzioni prime e seconde.

Hauréau sta qui cercando di spiegare la dinamica conoscitiva, in particolare quella di astrazione dell'universale, in relazione a Duns Scoto e alla tarda scolastica. Hauréau sostiene lapidariamente che "l'intelletto si porta, tendendosi, intendendo sé, verso gli oggetti" (39). Per comprendere però come funzioni un atto conoscitivo è necessario distinguere tra un'intenzione prima, che si rivolge direttamente ed immediatamente a Socrate, ed un'intenzione seconda, che nascerebbe da un atto riflessivo intellettuale. Quando infatti l'intelletto si ripiega riflettendosi su se stesso, arrivando a concepire quasi estraendo dalla nozione di Socrate quella di animale, si avrebbe a che fare con un atto posteriore dell'intelletto (di riflesso), chiamato appunto intenzione seconda (40). Hauréau prosegue affermando che la fisica è una scienza che si interessa degli oggetti delle intenzioni prime, mentre la logica ha come oggetti le intenzioni seconde. In nota si trova citato il *Lexico Chauvini* (41), alla voce "Intentio", e Jacopo Zabarella, *De natura logicae*, libro I, cap. III. Zabarella tratta qui di operazioni della mente, di nozioni o operazioni prime e seconde e di come la logica riguardi le sole nozioni seconde, cercando quindi di dimostrare che la logica non sia scienza (42). In verità è improbabile che Brentano conosca Zabarella oltre la presente citazione, essendo un autore secondario cui Brentano non prestò mai attenzione.

Già nel 1862, nella sua dissertazione, Brentano tratta esplicitamente di intenzioni seconde (43) in relazione alla distinzione tra sostanze prime e seconde ed il referente non è né Tommaso né qualche filosofo arabo, ma Adolf Trendelenburg, il professore berlinese con cui iniziò il vero studio di Aristotele. Brentano sostiene che Socrate sarebbe sostanza prima, mentre uomo sostanza seconda. Hauréau, come già sottolineato, considerava come Socrate fosse l'oggetto della prima intenzione, mentre il concetto di animale si originasse da una seconda intenzione riflessiva. L'esempio usato da Brentano è quindi lo stesso di

Hauréau e si dimostrerebbe così come fosse questa la pagina cui Brentano si riferiva nell'enucleare il concetto di intenzione seconda nel 1862.

La distinzione tra sostanze prime e seconde non è poi per Brentano un concetto reale, ma è una distinzione di seconda intenzione, che esiste soltanto nell'intelletto e che ricade sotto l'essere come vero. Sostanze prime e seconde sono dette infatti sinonimicamente al concetto primario di sostanza (*ousia*). È in questo concetto di sinonimia che si gioca la lettura che Brentano dà del problema dell'intenzione seconda.

Successivamente, nel 1874, quando elaborerà il concetto di inesistenza intenzionale, tratteggiando lo statuto dell'atto di coscienza di riferirsi ad un oggetto, Brentano manterrà il linguaggio qui trovato tralasciando però la distinzione tra intenzioni prime e seconde, che trasformerà nella distinzione tra conoscenza *in recto* (diretta) ed *in obliquo* (di riflesso). Proprio questo carattere diretto o riflesso dell'atto di conoscenza sembra ricalcato alla lettera sulla distinzione tra intenzione prima, rivolta direttamente a Socrate, ed intenzione seconda, di riflesso, elaborata da Hauréau. Ad ogni modo, questi due momenti della conoscenza non risultano posteriori l'uno all'altro, bensì simultanei, nella costituzione di quel sinolo complesso che è l'atto conoscitivo della coscienza (44). Brentano sembra così dare vita ad una personale e più moderna reinterpretazione della dottrina di intenzioni prime e seconde, così come affrontata sul testo di Hauréau, che sottolinei l'unità e simultaneità dell'atto conoscitivo, l'unità dell'anima e della coscienza.

Nella sua definizione di fenomeno psichico Brentano non tratta solamente di intenzionalità, ma anche di inesistenza ed è appunto questo termine, come si è già notato, che ha dato molti problemi agli interpreti. In verità il termine inesistenza ricorre esplicitamente nel manuale di Hauréau in relazione alla disputa sugli universali, in particolare all'universale *in re*. Secondo Hauréau Tommaso d'Aquino avrebbe a riguardo una concezione nominalista, alla quale Scotto risponderebbe da un punto di vista realista, aprendo il grande problema dell'inesistenza (45). Il termine lo si ritrova anche più avanti (46), laddove Hauréau sostiene che Scotto sostituirebbe alla tesi della non differenza o dell'indifferenza, quella dell'inesistenza o coesistenza o consustanzialità, per ciò che riguarda lo statuto delle nature comuni, della materia

prima e seconda. Scoto combatte le tesi nominaliste che ritengono per veri solo gli individui e afferma al contrario che anche le nature comuni devono avere una loro realtà e che in tal modo si distribuirebbero tra gli individui.

La tesi di fondo che anima l'esposizione di Hauréau del problema dell'inesistenza riguarda la realtà o irrealtà dei concetti, cioè di tutto ciò che è universale e comune ad enti diversi, riguardando di conseguenza anche e soprattutto la capacità della mente di concepire e lo statuto ontologico di ciò che viene così da essa concepito. Sembra quindi che con tal vocabolo Hauréau abbia voluto indicare un qualche modo di esistenza del tutto mentale, del tutto riflessivo, che riguardi tutto ciò che è concettuale. I referenti principali di Hauréau a riguardo restano tuttavia Scoto ed Ockham, due filosofi che agli occhi di Brentano rappresentano momenti di estrema decadenza filosofica (47) e per i quali non si hanno fonti certe di una sua qualche conoscenza diretta.

Brentano stesso nel 1862 usa esplicitamente il termine in-esistenza (48), non per indicare una non-esistenza, una irrealtà, ma riferendosi al problema dell'in-esistenza nel tutto, oppure dell'inesistenza nelle parti di una qualche relazione, di un qualche ordine. Il problema di Brentano è quello di chiarire la categoria della posizione, dato che la posizione implica l'ordine di ciò che ha parti e tale ordine è rappresentato dalle relazioni tra le parti. Brentano si domanda a che titolo è predicato al tutto la relazione che intercorre tra le parti, come quando si predica *a testa in giù* a tutto l'uomo. Ciò che è predicato al tutto in tal senso inesiste nel tutto, ma tale inesistenza non rappresenta un nuovo tipo di inesistenza, dipendendo invece dalle effettive relazioni tra le varie parti, relazioni che hanno però un essere debole e che inesistono nelle parti stesse. Su questa scorta Brentano passerà poi alla trattazione delle due categorie del quando e del dove, intese come l'essere in-un-luogo o in-un-tempo, laddove entrambe verrebbero toccate dalla problematica dell'inesistenza determinandosi in relazione ad una qualche posizione ed ordine. In queste considerazioni si ritrova quindi un problema cui Brentano si rivolgerà lungo tutto il corso della sua vita, quello delle parti e del tutto, coniugato assieme a quello dell'inesistenza.

Si nota infine di sfuggita, in relazione alla problematica sollevata da Perler, che anche Hauréau tratta di presenza oggettiva nell'animo umano di una cosa in quanto conosciuta, proprio in relazione al pen-

siero di Arnauld. In conclusione, il manuale di Hauréau rappresenta una fonte documentata nella quale Brentano poteva affrontare direttamente sia il problema dell'intenzionalità conoscitiva, sia quello dell'inesistenza, per poter quindi elaborare il suo stesso concetto di inesistenza intenzionale. Tale fonte risulta per di più molto antica, risalendo al 1862 ed al periodo di studi universitari. Ciò che quindi di sostiene è che nel 1874, citando delle dottrine scolastiche non meglio precisate, Brentano si sarebbe riferito a quei passi del manuale di Hauréau che si sono qui presi in considerazione.

3. *Aristotele*

Per concludere si dovrà aggiungere che è anche rivendicata da più parti una forte dipendenza di Brentano da Aristotele e che in tal senso fonte prima e privilegiata delle sue riflessioni potrebbe essere in fin dei conti il filosofo di Stagira (49). Basti solo notare che Aristotele risulta il filosofo in assoluto più amato, citato e studiato da Brentano durante la sua vita. Si cercherà ora di chiarire brevemente gli argomenti più importanti che potrebbero giocare un importante ruolo nella formazione del pensiero di Brentano. Quel che si intende dimostrare è che Aristotele rimanga il referente principale di tutte le riflessioni giovanili di Brentano, che andranno poi a confluire in quelle mature, e che le dottrine scolastiche assunte da Hauréau, o da altri ipotetici autori scolastici, svolgano in fin dei conti agli occhi di Brentano la funzione di meri commentari al pensiero aristotelico.

È innanzitutto necessario sottolineare come la dottrina aristotelica dell'intelletto agente sia al centro dell'attenzione sia di Brentano, che dei filosofi medievali. Aristotele descrive nel *De anima* la capacità dell'intelletto di astrarre la forma dai sensibili senza la materia ed è tra l'altro a questo argomento che è rivolto gran parte de *La psicologia di Aristotele*. La presenza di una forma senza materia, quella presenza che gli scolastici dichiareranno meramente oggettiva o intellettiva, che darebbe vita all'intelligibile, o all'intenzione seconda, sembra una chiara anticipazione della dottrina dell'inesistenza mentale o intenzionale così come elaborata dal Brentano maturo, cosa che anche alcuni studiosi non hanno mancato di rilevare (50). In tal senso il concetto di inesistenza avrebbe come primo e vero referente teorico la funzione

astrattiva del *nous*.

La domanda da porsi ora è la seguente: posto che l'intelletto abbia tale capacità, come farebbe concretamente ad astrarre la forma, a ritenerla in sé senza materia? Aristotele più che dare qualche esempio, come quello della cera e del sigillo, non fa. Egli afferma esplicitamente che l'anima coglie il sensibile tramite le sue attività o energie, ma manca di spiegare compiutamente la meccanica di questa astrazione. La teoria di intenzioni prime e seconde, così come quella della inesistenza, sembra fornire una possibile interpretazione e spiegazione di questa meccanica. L'intelletto astrarrebbe la forma ripiegandosi su se stesso, dando vita ad un'intenzione seconda, che avrebbe per oggetto non lo stesso sensibile, nella sua materialità esterna, ma l'atto psichico primario. Si fornirebbe così tra l'altro una base teorica ad un'ipotetica dottrina dell'immaterialità, dato che l'intenzione seconda non risulterebbe corrotta dalla sensibilità, ma risulterebbe del tutto psichica, astratta, appunto immateriale. È forse su queste basi che si potrebbe fondare inoltre una qualche dottrina dell'immortalità dell'anima, o almeno della sua parte intellettuale, in quanto avulsa da ogni materialità e corruttibilità, argomento che nel bene e nel male fu sempre al centro degli interessi del pensiero di Brentano.

L'intelletto astrae in tal modo le forme, gli universali, i concetti, i quali godrebbero così di un'esistenza del tutto immateriale, inesistendo nel solo intelletto separato, inesistendo nelle attività intellettive dell'anima stessa. Di conseguenza la conoscenza risulta essere la ricezione di una forma da parte di un soggetto ed in tal senso si potrebbe affermare che tale forma inesista nella mente o anima del soggetto. Per Aristotele le forme esistono però anche nelle cose sensibili ed in tal senso si potrebbe anche affermare che le forme inesistano nelle cose. Si assumono così due modi diversi di inesistere, uno fisico o materiale ed un altro gnoseologico, psichico e spirituale. Questo è ciò che anche lo stesso Brentano sostiene in un inedito (51), nel quale afferma che già in Anassagora era presente una sorta di inesistenza intenzionale. Il filosofo di Clazomene affermava infatti che le cose si trovavano originariamente tutte assieme in una sorta di mescolanza originale (52). Tale inesistenza, ribatte Brentano, è però da considerarsi del tutto fisica e materiale, a differenza di quella psichica così come elaborata da Aristotele, fondata sulla presenza della forma senza la materia in relazione alla sua ricezione psichica. Brentano attribuiva quindi già ad

Aristotele un qualche tipo di inesistenza mentale.

Un altro concetto importante che potrebbe avere una base aristotelica è quello di riflessione. Si è già notato come la dinamica dell'intenzione seconda, così come esposta da Hauréau e poi ripresa nella teoria psicologica brentaniana degli atti conoscitivi *in obliquo*, è in fondo basata su di un atto riflessivo. Brentano ammette però nella sua psicologia empirica (53) che già Aristotele aveva impiegato tale concetto nella *Metafisica* laddove lo Stagirita afferma che la scienza, la sensazione e l'opinione e il ragionamento avrebbero per oggetto da una parte qualcosa di diverso, mentre dall'altra avrebbero di riflesso per oggetto se stesse (54). Il termine greco che usa Aristotele è *en parergo*, che significa appunto di riflesso e che in tedesco è tradotto da Brentano con *nebenbei*.

La più ampia concezione del riflettersi su di sé del intelletto, tipicamente scolastica, ma anche agostiniana, avrebbe pure dei precedenti nel pensiero aristotelico. A questo proposito si prenda in considerazione la concezione di Dio che Brentano elabora sempre nel 1867, che in quanto pensiero di pensiero risulterebbe un circolo intenzionale. Dio infatti pensandosi si riferisce a se stesso e solo riferendosi a se stesso si riferirebbe a tutte le cose che sono, in quanto loro principio e fondamento ontico (55). Qualcosa di simile è preso in considerazione anche da Tommaso laddove afferma che “la temperanza sarà il volgersi dell'intenzione divina verso Dio stesso” (56). Alla base di queste riflessioni si trova il concetto cardine di tutto il pensiero aristotelico, quello di Dio, motore immobile, pensiero di pensiero, che Aristotele sviluppa nel libro dodicesimo della *Metafisica*.

La tematica del riflettersi su se stessi ha degli importanti spunti e conseguenze nel pensiero di Brentano. Nel 1862 egli sostiene per esempio che l'unico termine reale della relazione conoscitiva è il soggetto conoscente (57). Quel che Brentano intende è che non esiste un termine reale esterno cui la conoscenza si riferisce, ma che l'unico termine reale sia l'individuo stesso e che in tal senso la conoscenza sia sempre riferita all'individuo stesso, in una sorta di auto-intenzionalità. Più tardi, nel 1867, Brentano descrive l'attività del *nous poietikos* come l'attività dell'anima di attrarsi e di ripiegarsi su se stessa, dato che sarebbero le stesse forme presenti negli atti sensibili ad essere attratte nell'intelletto, nel senso che una parte dell'anima attirerebbe un'altra parte della stessa anima (58). Tutte queste concezioni confluiranno

nelle dottrine mature, quando Brentano descriverà la conoscenza come un ripiegarsi dell'individuo su se stesso, dato che l'unica conoscenza fattuale evidente sarebbe quella di se stessi (59). Alla base quindi di un importante sviluppo della dottrina di Brentano vi stanno temi tipicamente aristotelici, filtrati dalla tradizione medievale e scolastica.

Questo ripiegamento originale della coscienza può essere paragonato a ciò che oggi in filosofia della mente è chiamato *self-directedness of the mind* (60), a sottolineare i recenti sforzi dei filosofi analitici e della mente di ritornare alla filosofia continentale, alla fenomenologia ed ai suoi antecedenti storici, ed in tal senso a Brentano stesso (61). Risulta però sorprendente notare come questa dottrina accettata negli ambienti anti-metafisici ed empiristi anglo-sassoni possa avere come lontano ed oscuro referente una dottrina teologica e metafisica.

Alla base di tutte le tematiche enucleate vi starebbero però le varie attività mentali, per Aristotele le varie energie o atti dell'anima, per gli scolastici le varie intenzioni, per Brentano gli atti o fenomeni psichici, che concorrono nella dinamica conoscitiva. Quella di Dio è infatti un'attività di proto ripiegamento. Le intenzioni sono atti a attività dell'anima. Il ripiegarsi su di sé dell'anima, come quella di astrazione, è anche essa un'attività o atto. Quella di cogliere o conoscere direttamente il sensibile o la cosa è anche essa un'attività. Ciò che si sostiene quindi è che il nucleo teorico di tutte queste problematiche sia il concetto di *energeia* che Aristotele adopera in sede psicologica per descrivere l'attività dell'anima e che Brentano conosceva perfettamente avendo affrontato a più riprese durante gli studi universitari. Si cercherà ora di fare un rapido excursus su tali studi.

Peter Ernst von Lasaulx, insegnante che Brentano ebbe a Monaco nei primi anni di università, considerava per esempio l'*energeia* "eine beständigen Thätigkeit" (62), in relazione al termine costituente *ergon*, inteso come *Werk* o *Arbeit*, come lavoro o opera. Questa sarà esattamente la stessa definizione di *energeia* che Brentano propone nella dissertazione del 1862 (63).

Adolf Trendelenburg, presso il quale Brentano studiò per un semestre a Berlino, considerava aristotelicamente il movimento una "unvollendete Energie" (64), considerazione che ritornerà anche nel pensiero di Brentano, il quale ricorda spesso che per Aristotele il movimento è un atto incompleto (65). Trendelenburg traduceva poi letteralmente *energeia* con il termine tedesco *Energie* e la stessa entelechia

con *Verwirklichung*, elementi importanti per chiarificare la ricezione del concetto di atto ed attività in Brentano.

Si aggiunga poi Franz Clemens, l'insegnante più amato da Brentano, che in un suo articolo apparso nel *Katholik* sulla psicologia di Hermann Fichte e quella scolastica (66), articolo che potrebbe essere il primo vero e proprio testo dedicato ad uno psicologo moderno affrontato da Brentano, prende in considerazione concetti come quello di *immanente Energie*, nella corrispondenza tra senso e materia (67), che interessano notevolmente la psicologia empirica Brentano ed il problema dell'immanenza. Clemens tratta anche di *Potenzen, Energien e Acte* dell'anima (68), a sottolineare la stretta vicinanza tra questi termini dal punto di vista psicologico.

Infine, lo stesso Hauréau tratta di energia intuitiva (quella della sensazione), astrattiva, giudicativa e più in generale di energie mentali (69), traducendo con il francese *energie* il termine latino *vis*.

In conclusione, passando per la traduzione francese ed il retroterra culturale evidenziato, Brentano avrà gioco facile nel riconoscere nel termine greco *energeia*, il latino *vis* ed il tedesco *Wirkung* o *Wirklichkeit*, tutti termini che dovevano descrivere lo stesso atto dell'anima o della mente di cogliere, che nella teoria di Brentano diventa il fenomeno psichico, ovvero l'atto o intenzione della coscienza di rivolgersi a qualche oggetto. Lo stesso Brentano usa più volte in gioventù il termine *Energie*, a sottolineare come tale problematica non sia assente nel suo pensiero, come lo userà più tardi anche nella *Deskriptive Psychologie* (70). Su queste basi Brentano fonderà la sua psicologia empirica e scientifica avendo scoperto nelle attività della coscienza, caratterizzate da intenzionalità ed inesistenza, un regno reale ed attivo che poteva essere indagato scientificamente e con rigore. Forse giustamente egli fu accusato di psicologismo, proprio per questo accento realistico che egli diede alle attività psichiche soggettive a discapito di un oggettività intersoggettiva.

Conclusion

Lo statuto dell'atto intenzionale della mente nel senso di una qualche inesistenza ed immanenza è quindi da leggersi in relazione agli studi universitari che portano Brentano ad affrontare il tema dell'attività,

delle intenzioni prime e seconde, dell'inesistenza, degli universali e dell'astrazione intellettuale, studi che si conclusero con la dissertazione del 1862 su Aristotele e la sua ontologia e che si ampliarono successivamente nel lavoro di commento ed interpretazione della psicologia aristotelica del 1867. Tali studi furono condotti da Brentano principalmente sui manuali in voga all'epoca, nello specifico si è vista l'importanza assoluta che rivestirebbe quello di Hauréau, ma che avevano come obiettivo il solo pensiero di Aristotele e la sua interpretazione.

Su queste basi Brentano elaborerà il suo stesso pensiero ed i suoi stessi interessi che si focalizzano nel 1874 ne *La psicologia dal punto di vista empirica* e nelle nuove concezioni ibi elaborate. Per quanto i referenti principali di quest'opera sono le varie scuole psicologiche moderne tedesche ed inglesi, Aristotele rimane qui l'autore più citato, nel velato tentativo di riproporre in veste moderna dottrine aristoteliche. Spesso Brentano afferma infatti che i vari psicologi moderni mancano di quelle basi teoriche necessarie per distinguere, definire e classificare i vari fenomeni psichici, cioè per proporre una psicologia credibile e fondata, basi che in realtà egli non cessa di vedere nel pensiero di Aristotele. L'operazione di Brentano risulta quindi in tale ottica una traduzione e riattualizzazione di dottrine aristoteliche, tramite il passaggio dall'interpretazione scolastica, alla luce delle acquisizioni delle scienze moderne e sperimentali (71).

NOTE

(1) Per informazioni biografiche su Brentano cfr. Albertazzi, Liliana, *Introduzione a Brentano*, Bari: Laterza, 1999; Albertazzi, Liliana, *Immanent realism. An introduction to Brentano*, Dordrecht: Springer, 2006; Stumpf, Carl "Reminiscences of Franz Brentano", in Linda L. Mc Allister, *The philosophy of Franz Brentano*, London: Duckworth, 1976, 10-47; Baumgartner, Wilhelm e Burkard, Franz-Peters, "Franz Brentano. Eine Skizze seines Leben und seiner Werke", in *IBÖP*, Amsterdam-Atlanta: GA, 1990, 17-53.

(2) Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1960

(3) Jean-Barthélemy Hauréau (1812-1896), giornalista, storico e scrittore francese, lavora ad un'edizione delle opere di Ugo di San

Vittore ed è autore di una dettagliata opera in due tomi sulla filosofia medioevale e scolastica (*De la philosophie scolastique*, Paris: Pagnerre Editour, 1850), che Brentano possiede personalmente e che mostra di conoscere a fronte delle innumerevoli sottolineature ibi fatte. L'opera si sofferma molto sulla psicologia, sulla teoria della conoscenza e degli universali e si trovano in essa molti dei temi fondamentali della filosofia di Brentano. Io ho avuto modo di consultare la copia presente nella *Handbibliothek* di Brentano presso la *FDÖP* di Graz, cui vanno i miei sentiti ringraziamenti per la disponibilità e l'ospitalità offertami.

(4) Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973, 124-125.

(5) Si veda per esempio Dale, Jaquette, "Brentano's conception of intentionality", in Jaquette Dale, *The Cambridge companion to Brentano*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 98-131; Kastil, Alfred, *Die Philosophie Franz Brentanos*, Bern: A. Francke AG. Verlag, 1951; Modenato, Francesca, *Coscienza ed essere in Franz Brentano*, Bologna: Pàtron Editore, 1979. Cfr. infine Antonelli, Mauro, *Franz Brentano psicologo. Dalla Psicologia dal punto di vista empirico alla Psicologia descrittiva*, Bologna: Pitagora, 1996. Antonelli, pur riferendosi inizialmente al medioevo ed alla scolastica, tenta successivamente di mettere in relazione la teoria dell'intenzionalità brentaniana con il fenomenismo moderno, soprattutto quello di Helmholtz.

(6) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [35132] I^a-II^ae q. 37 a. 1 co.

(7) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [37009] I^a-II^ae q. 80 a. 2 co.

(8) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [34528] I^a-II^ae q. 22 a. 2 co.

(9) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [34531] I^a-II^ae q. 22 a. 2 ad 3. Tommaso si riferisce a quanto detto sui sensi in [29126] I^a q. 17 a. 2 co. "Ora [i sensi] in tanto possono conoscere le cose, in quanto vi si trova l'immagine di esse".

(10) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [29650] I^a q. 29 a. 1 arg. 2.

(11) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [29651] I^a q. 29 a. 1 arg. 3.

(12) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [31255] I^a q. 67 a. 3 co.

(13) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [31696] I^a q. 78 a. 3 co.

- (14) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [31708] I^a q. 78 a. 4 co.
- (15) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [31798] I^a q. 79 a. 10 arg. 3.
- (16) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.11 a 4 co. [33975]
- (17) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I^a-IIae q. 12 a 1 co.
- (18) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [34399] I^a-IIae q. 19 a 7 co.
- (19) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [32404] I^a q. 93 a. 6 ad 4.
- (20) Marras, Ausonio, "Brentano's conception of intentionality", in Linda L. Mc Allister, op. cit., 128-139.
- (21) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [32036] I^a q. 85 a. 3 ad 1.
- (22) Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [34794] I^a-IIae q. 29 a. 6 co.
- (23) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [32219] I^a q. 89 a. 5 co.
- (24) Spiegelberg, Herbert, "'Intention' and 'Intentionality' in the Scholastics, Brentano and Husserl", in Linda L. Mc Allister, op. cit., 108-128.
- (25) È noto che il termine intenzione è una traduzione latina dell'arabo *ma'nā*, termine che ha però una vasta gamma di significati. Per chiarimenti si veda L. Black, Deborah, *Intentionality in medieval arabic philosophy*, <http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/intentions.pdf>.
- (26) Brentano, Franz, *Die Psychologie des Aristoteles*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, 12.
- (27) Prantl, Karl von, *Geschichte der Logik im Abendlande*, in quattro volumi, Leipzig: Hirzel, 1855-1870. Brentano nel 1862 può consultare solo il primo tomo, sull'antichità, nel quale non si trovano le notizie sull'intenzionalità che Spiegelberg adopera.
- (28) Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971, Vorwort, 1-2.
- (29) Suárez, Francisco, *Disputatione metaphysicae II*, LIV, I.4, Hildesheim: Georg Olms, 1998, 1016.
- (30) Francisco Suárez, DM, 54, VI, 9-10-11-12.
- (31) Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band*, 272-275.

- (32) Hedwig, Klaus, *Der scholastische Kontext des Intentionalem bei Brentano*, in R.M. Chisholm e Rudolf Haller, op. cit., 67-83.
- (33) Hervaeus Natalis o Hervé de Nédellec (1260-1323), soprannominato *Doctor rarus*, teologo francese dell'ordine domenicano, di scuola tomista, antagonista dello scotismo e della teologia di Durando di San Porziano. Il testo in questione è il *Tractatus de secundis intentionibus*, Paris: Georg Mittelhus, 1489. Su Hervaeus e l'intenzionalità, anche in rapporto con la filosofia moderna, si veda Koridze, Georg, *Intentionale Grundlegung der philosophischen Logik. Studien zur Intentionalität des Denkens bei Hervaeus Natalis im Traktat „De secundis Intentionibus“*, Tübingen: Fakultät für Philosophie und Geschichte der Eberhard Karls Universität Tübingen, 2004.
- (34) Brentano, Franz, “Geschichte der kirchlichen Wissenschaften”, in Johann Adam Möhler, *Kirchengeschichte*, Regensburg: G. J. Manz, 1867, 526-584.
- (35) Perler, Dominik, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2004. Altro testo da tendere in considerazione è la collettanea di studi sulle moderne ed antiche versioni della teoria dell'intenzionalità: AA.VV., *Ancient medieval theory of intentionality*, ed. by Dominik Perler, Leiden: Brill, 2001.
- (36) Arnauld, Antoine, *Ouvres philosophiques d'Arnauld*, Paris: Hachette, 1843.
- (37) Su un possibile paragone tra Descartes e Brentano, in favore di Brentano, si veda Chrudzimski, Arkadiusz, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Dordrecht: Kluwer, 2001.
- (38) Vanni Rovighi, Sofia, “L'intenzionalità della conoscenza secondo Pietro Aureolo”, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, Louvain-Paris: 1960, 673-680. Riccardo, Fedriga, *Pietro Aureolo*, <http://lgxserver.uniba.it/lei/filosofi/autori/schede/aureolo.pdf>.
- (39) Hauréau, Jean-Barthélemy, op. cit., cap. XXV, 311. Traduzione mia. “L'intellect se portant, *tendens*, *intendens se*, vers le objet”.
- (40) *Ibid.*, “Mais quand l'intellect se repliant, *reflectans*, ensuite sur lui-même, recueille de la notion de Socrate la notion d'animal, cette notion, qui n'est pas donnée par la simple considération de l'objet, mais par un acte postérieur de l'intellect, est une notion, une intention seconde”.
- (41) Chauvin Étienne o Stephanus (1640-1725), filosofo e teologo francese protestante, divulgatore del cartesianesimo e autore di un

imponente lessico filosofico: *Lexicon Rationale, sive Thesaurus Philosophicus*, Rotterdam: 1692.

(42) Zabarellae, Jacobi, *Opera logica*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1996, 6-7.

(43) Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1960, 123-124.

(44) Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*, p. 218.

(45) Hauréau, Jean-Barthélemy, op. cit., cap. XXI, 210. “Cette opinion [quella di Tommaso] est incontestablement nominaliste; elle n’admet ni la thèse des essences universelles, ni celle de non-différent, ni celle de la conformité; elle leur est même diamétralement opposée, et ces trois thèses sont les seules que le réalisme ait produites avant saint Thomas, pour expliquer ce que Duns-Scot doit appeler le grand problème de l’inexistence”. Il termine *inexistence* è addirittura sottolineato nella copia posseduta da Brentano.

(46) Hauréau, Jean-Barthélemy, op. cit., cap. XXV, 332-333 e ss. “Il propose donc de substituer au mot *indifférentia*, non-différence, identité, celui d’*inexistentia*, coesistenza, consubstantialité, qui doit mieux représenter, pense-t-il, cette nature une que tous les êtres possèdent en participation”.

(47) Cfr. Brentano, Franz, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980. Sulla teoria delle quattro fasi in relazione al periodo medioevale cfr. Gilson, Etienne, “Brentano’s interpretation of medieval philosophy”, in Linda L. Mc Allister, op. cit., 56-68.

(48) Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 171.

(49) Cfr. Münch, Dieter, *Intention und Zeichnen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993; Lilana Albertazzi, entrambe le opere citate; Tomasi, Pietro, *Una nuova lettura dell’Aristotele di Franz Brentano alla luce di alcuni inediti*, Trento: Uni Service, 2009. Questi tre studiosi tendono a sottolineare l’importanza fondamentale di Aristotele per Brentano. Per l’opinione opposta cfr. la nuova introduzione di Stefano Besoli a Brentano, Franz, *La psicologia di Aristotele*, Macerata: Quodlibet, 2007; Volpi, Franco, “War Franz Brentano ein Aristotelischer?” in Konrad

Feichenfeldt e Luciano Zagari, *Die Brentano: eine europäische Familie*, Tübingen: Niemeyer, 1992. Questi due studiosi tendono a ridimensionare molto l'aristotelismo di Brentano, dichiarandolo del tutto apparente. Cfr. Smith, Barry, *The legacy of Franz Brentano*, Chicago e La Salle: Open Court, 1996, 29 e ss., che pensa che la psicologia di Brentano sia una sintesi tra elementi aristotelici, cartesiani ed empiristi. Cfr. Antonelli, Mauro, *Alle radici del movimento fenomenologico. Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*, Bologna: Pitagora, 1996, che segue un suo percorso intermedio, attento soprattutto al confronto con i filosofi e gli psicologi contemporanei di Brentano. Cfr. Chrudzimski, Arkadiusz, *Die Ontologie Franz Brentano*, Dordrecht: Kluwer, 2004, che sostiene che l'ontologia del giovane Brentano sia a prima vista di stampo aristotelico, ma come in realtà sia invece definibile come una sorta di concettualismo. Altro libro recente sulla questione è quello di Mangiagalli, Maurizio, *Franz Brentano interprete di Aristotele*, Roma: Aracne, 2009, che sottolinea l'importanza di Aristotele nel pensiero di Brentano, nonché i possibili limiti dell'interpretazione brentaniana della psicologia aristotelica.

(50) Sul problema della ricezione obiettiva in Aristotele e nel *De anima* in relazione all'inesistenza intenzionale in Brentano cfr. Rolf, George, "Brentano's relation to Aristotle", in Roderick Milton Chisholm e Rudolf Haller, *Grazer philosophischen Studien: internationale Zeitschrift für analytische Philosophie*, gegründet von Rudolf Haller, herausgegeben von Johannes L. Brandl, Marian David, Leopold Stubenberg, Bd. V, Beiträge zur Brentano-Konferenz Graz 4-8 September 1977, Amsterdam/New York: Rodopi, 1978, 249-266. Si veda poi Alfred Kastil (op. cit., 46), che rileva l'importanza della ricezione della forma senza la materia in Aristotele per la costituzione del concetto di presenza obiettiva.

(51) LS 19/2 *Von Monismus*. Gli inediti di Brentano hanno una lunga storia. La maggior parte degli originali è conservata alla Brown University, anche se è possibile consultare i relativi microfilm in svariate sedi europee. Si ricorda in particolare il *Centro di ricerca e documentazione per la filosofia austriaca* di Graz (FDÖP) e la *Brentano Gesellschaft* di Würzburg.

(52) DK, B X (59). Anassagora, B 4.

- (53) Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band*, 138. Il termine greco *en parergo* è tradotto quasi alla lettera dal termine tedesco *nebenbei*.
- (54) Aristotele, *Metafisica*, Λ 9, 1074 b 35-36.
- (55) Brentano, Franz, *Psychologie des Aristoteles*, 188 e ss.
- (56) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, [36093] I^a-IIae q. 61 a. 5 co.
- (57) Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 28.
- (58) I concetti usati da Brentano sono quelli di “*Impuls zur Rückwirkung*”, dello spirituale sul corporeo e della capacità della parte intellettuale di attirare come un magnete le forme sensibili. Cfr. Brentano, Franz, *Die Psychologie des Aristoteles*, 164-165. Si tenga poi in conto che per Brentano, in relazione ad Aristotele, l'anima intellettuale contiene sotto di sé, potenzialmente, sia la facoltà sensitiva che quella vegetativa, e che in tal senso ogni rivolgersi intellettuale alla sensibilità ed alle forme in essa presenti altro non è che un rivolgersi dell'anima a se stessa.
- (59) Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Dritter Band*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1974, 5-6.
- (60) Cfr. Gallagher, Shaun and Zahavi, Dan, *The phenomenological mind*, New York: Routledge, 2007.
- (61) Cfr. Dummett, Michael, *Origini della filosofia analitica*, Torino: Einaudi, 2001. Benoist, Jocelyn, *I confini dell'intenzionalità*, Milano: Mondadori, 2008.
- (62) Lasaulx, Peter Ernst von, *Neuer Versuch einer Alten auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, cap. VI, München: 1856, 148. Il testo viene pubblicato proprio durante il primo anno di Brentano a Monaco e sembra quindi estremamente probabile che egli ne sia venuto a conoscenza almeno oralmente durante le lezioni.
- (63) Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 43.
- (64) Trendelenburg, Adolf, *Logische Untersuchungen*, tomo I, cap.V, Leipzig: Hirzel, 1862, 152 (Hildesheim: Georg Olms, 1964). Nell'edizione posseduta da Brentano nella sua *Handbibliothek* tutta la pagina è sottolineata a lato.
- (65) Cfr. Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 68.

(66) L'articolo di Clemens appare anonimo con il titolo "Hermann Fichte's Anthropologie und die Psychologie der Scholastik", in *Der Katholik, Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben*, 41/II, redigiert von Dr. I. B. Heinrich und Ch. Moufang, Mainz: Verlag von Franz Kirchheim, 1861, 420-433. Sembra facile che Brentano sia venuto a conoscenza dell'articolo in questione a Mainz, dove nel 1861 soggiornava, o che almeno ne abbia avuto il resoconto l'anno prima durante le lezioni a Münster con Clemens.

(67) Clemens, Franz Jacob, op. cit., § II, 426. "Denn wenn wir unter der forma substantialis jenes substantiale Reale verstehen, das durch seine vielgestaltete immanente Energie sich die Materie unterwirft, zu ihrem Organe und Werkzeug macht".

(68) Clemens, Franz Jacob, op. cit., §4, 432.

(69) Hauréau, Jean-Barthélemy, op. cit., cap. XXVIII, 425-426.

(70) Per un parere contrario si veda Berti, Enrico, "Brentano and Aristotle's Metaphysics", in *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, edited by R. W. Sharples, Aldershot-Burlington USA: Ashgate, 2001, 135-149.

(71) A tutto l'argomento ho dedicato la mia intera tesi di dottorato, dal titolo *Il giovane Brentano ed Aristotele*.

IL CONCETTO DI NULLA
NELLA CRITICA DELLA RAGION PURA

ROBERTA GRASSO

1. *Status quaestionis*

Collocata all'interno della *Nota all'Anfibolia dei concetti della riflessione*, a conclusione dell'*Analitica trascendentale*, la tematizzazione del concetto di nulla nella *Critica della ragion pura* potrebbe risultare ad una prima lettura un luogo marginale del pensiero kantiano, una parentesi inserita solo per completare il quadro dell'*Analitica trascendentale* in quanto analisi completa dei concetti che “coprono interamente tutto il campo dell'intelletto puro”(1). In realtà, guardando tanto agli orizzonti di ricerca aperti dalla filosofia contemporanea, quanto alla tradizione di pensiero filosofico di cui Kant, almeno nella propria formazione, è debitore, si dovrà ammettere come il *nulla* costituisca un oggetto di argomentazione tutt'altro che marginale, carico come è, nella sua “semplicità”, di implicazioni che lo pongono in relazione diretta con il problema dell'essere, dell'origine e del destino del mondo, e delle possibilità stesse per la ragione umana di farne oggetto di pensiero.

Gli studi prodotti in commento a queste pagine kantiane rimandano ad una considerazione della questione che esula da un punto di vista rigorosamente storiografico, ma che si lascia comprendere alla luce di una prospettiva, per interesse e aspettative, essenzialmente heideggeriana. È proprio Heidegger, infatti, ad ammonirci di come il “nulla” costituisca l'elemento-chiave per giudicare il procedere metafisico, nel suo determinarsi storicamente in un dato modo, e per comprendere l'autentica essenza della metafisica, appartenente “alla natura dell'uomo” in quanto “l'accadimento fondamentale nell'essere esistenziale” (2). La metafisica occidentale, infatti, si sarebbe sviluppata proprio come continuo tentativo di rispondere a questa *Grundfrage*, la domanda più profonda e originaria cui il nulla costringe: *Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?* Sulla scia della problematicità aperta da Heidegger, la tematizzazione kantiana del nulla si è facilmente prestata

ad una analisi volta a cercare dietro le poche parole utilizzate da Kant le tracce di un orientamento di pensiero, la cui portata, indiscutibilmente significativa, supera tuttavia di molto le intenzioni e la coscienza filosofica del nostro Autore (3). Nel suo saggio *Kants These über das Nichts* Ernst Vollrath si propone di analizzare la posizione di Kant riguardo al concetto di nulla come controparte delle considerazioni avanzate da Heidegger sulla tesi kantiana dell'essere, dunque, come momento decisivo e indispensabile di una ricerca che voglia ripercorrere le tappe della storia del rapporto tra i concetti di essere e di nulla (4). Vollrath indica nel pensiero di Parmenide, di Platone e di Aristotele le tre fondamentali formulazioni del concetto di nulla, nei termini, rispettivamente, di "assoluta assenza di ciò che l'essere è" (5), di "altro rispetto all'essere" (*Sofista*, 256 e 1), infine, di *steresis*, mancanza della presenza di un ente (*Metafisica Z 7 1032 b 3*). Punto in comune delle tre formulazioni è la concezione greca della verità come *aletheia*, la quale pone il senso dell'essere nella "presenza" e quello del nulla nel suo opporsi a questa(6). Nel pensiero moderno tale concezione della verità e dell'essere viene messa in crisi da quello che Vollrath definisce l'"orizzonte di certezza" (*Gewißheitshorizont*), per il quale è legittimo concedere senso solo all'essere che cada sotto questo orizzonte, cioè sia fondato e garantito nella sua presenza come certo, e il nulla non viene più semplicemente considerato a partire dall'essere come sua assenza, ma assume un primato in virtù di una radicale "semplicità" (7). L'essere, infatti, riconosciuto solo come essere-*nella-certezza*, dovrà sempre esporre una ragione sufficiente del perché e del come esso "è" ed "è così", mentre il nulla, in quanto non-essere-*nella certezza*, è esattamente ciò di cui non può esserci alcuna ragione sufficiente, ma che (non) è a partire da se stesso, per cui possiamo dire con Leibniz: *Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose* (8). È, dunque, in ordine a questa istanza di certificazione, che cerca dell'essere una ragione sufficiente della sua presenza, ciò a partire da cui esso si rende presente, che si erge in tutta la sua problematicità la domanda: "Perché, in generale, vi è l'essente e non il nulla?", domanda, la quale – secondo Vollrath – se nell'ontologia moderna della *Schulmetaphysik* rimarrebbe sostanzialmente "non domandata", riceve, invece, nella "rivoluzione" della filosofia della conoscenza di Kant la sua risposta. In Kant infatti, termine di questo "orizzonte di certezza" diventa il soggetto stesso della conoscenza: è la soggettività umana a decidere, allo stesso modo, ciò che è

IL CONCETTO DI NULLA

l'essere e ciò che è il nulla, a seconda della posizione che essa assume; se, perciò, essere e nulla sono entrambi delle posizioni del soggetto, la domanda fondamentale attraverso Kant: cosa è allora la soggettività umana e con quali? Con quali risultati la ragione umana può pensare il nulla (9)?

La pregnanza delle osservazioni e delle domande finora esposte ci conferma la necessità di una ricerca, che non si lasci ingannare dalla brevità testuale della tematizzazione kantiana del nulla, ma, indaghi il perché e il valore del suo spazio all'interno della *Critica della ragion pura*. Nel presente contributo, esponendo le argomentazioni di Kant relative ai quattro modi del nulla secondo la metodologia della *textimmanente Interpretation*, si cercherà di evidenziare come, al di là del limitato spazio concessogli dall'Autore all'interno della *Critica*, tale concetto risulti significativamente legato ad alcuni dei temi fondamentali dell'intera opera, primo fra tutti il concetto di oggetto in generale.

Una linea di interpretazione della tavola del nulla ci è data dall'indagine condotta da Eugen Fink, nella quale la tavola del nulla, insieme al concetto di totalità (*Allheit*) che possiamo derivare dalla critica kantiana alla teologia speculativa, vengono letti come la prima tremenda "scossa di terremoto" subita dalla supremazia esercitata nella tradizione filosofica europea da quella concezione, che fa dipendere la riflessione sul "tutto" e sul "nulla" dal concetto di essere. Decisiva, infatti, sarebbe la distinzione, operata da Kant, tra "bloßes Denken" ed "Erkennen", per la quale gli elementi che compongono la scala gerarchica dell'essere, dall'anima, al mondo, fino a Dio, si riducono a "nulla", cioè possono valere solo come concetti della ragione, idee trascendentali, che "non si riferiscono a delle totalità realmente esistenti, ma cadono piuttosto nel vuoto del puro pensiero" (10). A partire da questa interpretazione è allora possibile, non solo commentare punto per punto cosa Kant intende per nulla, ma illuminare il senso di questa "parentesi" nel cuore del suo procedere argomentati: "nulla" è tutto ciò cui si riduce quanto è non-fenomenico, non-oggetto della nostra esperienza, e che, come tale, costituisce la linea di confine tra ciò che possiamo conoscere, perché frutto della sintesi dei dati dell'intuizione con i concetti puri dell'intelletto, e ciò, invece, che possiamo solo pensare, abbandonando ogni ulteriore pretesa di oggettivazione e limitandoci a riconoscerlo come ideale regolativo per la nostra conoscenza. Richiamando alla centralità dell'esperienza, il nulla kantiano a sua

volta “schiude un ambito di alterità radicale rispetto all’esperienza” (11), quella di una dimensione non-fenomenica, che non può essere negata, in quanto, anzi, costituisce la condizione stessa dell’esperienza e della “massima unità ed estensione” (12) del conoscere, ma che non può tuttavia essere risolta nella sua radicale problematicità. “Nulla” sapremo di questa dimensione non-fenomenica, “nulla” essa rimane alla nostra conoscenza, come un “problema privo di qualsiasi soluzione” (13).

2. *Etwas oder Nichts. Origine e significato del concetto di nulla e “oggetto in generale”*

Le parole che introducono il concetto di nulla nella *Nota all’Anfibolia dei concetti della riflessione* rivelano una certa ambiguità, che Kant però provvede prontamente a chiarire: “Prima di lasciare l’analitica trascendentale dobbiamo aggiungere ancora qualcosa, che sebbene in sé non sia di particolare rilievo, può sembrare nondimeno necessario per la completezza del sistema” (14).

Egli, infatti, se da una parte dice di riferirsi a qualcosa in sé privo di reale importanza, dall’altra, invece, ammonisce prontamente il lettore del fatto che si tratta di una questione destinata, in questa sospensione del passaggio della logica trascendentale dall’*Analitica* alla *Dialettica*, a garantire la realizzazione di una delle istanze più pregnanti della *Critica*: la “completezza del sistema”. Introducendo Kant il concetto di nulla come qualcosa che è “necessario per la completezza del sistema”, giudicare trascurabile la questione, come si sarebbe tentati ad un livello superficiale di analisi, significherebbe allora tradire l’intento dell’intera *Critica*, che Kant infatti aveva definito come ricerca sistematica, in cui ogni parte, se pur minima, è indispensabile a ricostruire l’intero, e una sua omissione comprometterebbe la totalità cui si mira e indurrebbe in contraddizione la ragione stessa (15).

Procedendo nella sua introduzione, Kant conferma l’annunciata importanza della questione attraverso parole dense di rimandi: egli, infatti, parla di una “filosofia trascendentale”, il cui fondamentale e prioritario oggetto di indagine è la “divisione in possibile e impossibile”, per poi completare questa assunzione con il riferimento ad un concetto ancora più alto, indiviso e sospeso tra l’essere qualcosa e l’es-

sere niente, quello di “oggetto in generale”:

Il concetto supremo dal quale si è soliti iniziare una filosofia trascendentale è comunemente la divisione in possibile e impossibile. Ma poiché ogni divisione presuppone un concetto diviso, deve esserne dato uno più alto, e questo è il concetto di un oggetto in generale (assunto problematicamente, e senza stabilire se sia qualcosa oppure nulla) (16).

Prima di procedere nell’analisi dei quattro modi del nulla, che nel testo kantiano ricorre di seguito al passo citato, occorre, quindi, innanzitutto chiarire cosa Kant intenda qui per una “filosofia trascendentale”, a cui sia da attribuire come caratteristica precipua tale suddivisione tra i concetti di possibile e impossibile.

Nella sua opera di ricerca delle radici suareziane dell’ontologia moderna, in particolare di area tedesca, Jean-François Courtine inserisce il passo kantiano che introduce il concetto di nulla all’interno di quella che egli indica come la problematica fondamentale della metafisica scolastica tedesca: la determinazione dell’oggetto proprio e completo della rinnovata metafisica, quale scienza “universale” dell’*ens qua ens*, che in molti aveva assunto la denominazione di “trascendentale” (17). La “divisione in possibile e impossibile” con la quale “si è soliti iniziare una filosofia trascendentale” allude quindi alla operazione, comunemente prescritta dall’impostazione metafisica della *Schulphilosophie*, dell’assumere l’*esse*, l’oggetto della metafisica, come un *posse esse* nel senso di un *aliquid*, un qualcosa, che, in quanto non è (il) nulla (*non est nihil*), “è”, o meglio “può essere”. Courtine indica in autori come Clemens Timpler e Johann Clauberg il passaggio decisivo per una metafisica come scienza dell’*ens quatenus ens* ad una metafisica dell’*intelligibile quatenus intelligibile*, che assume cioè come suo oggetto *proprium et adaequatum* il “cogitabile”, tutto ciò che può essere pensato (anche il nulla) e abbraccia sotto di sé l’*ens in tota latitudine sumptum* (18). Nel progetto di riedificazione della metafisica la questione del concetto di nulla emerge allora, secondo Courtine, come “una questione non centrale, bensì piuttosto sottostante, e come rimossa” (19): tale identificazione dell’ente con il cogitabile, infatti, presuppone una assunzione originaria, quella del concetto di nulla quale il fondo, a partire da cui, negativamente, emerge l’*esse*, o meglio, il possibile (*posse esse*), l’ente come “non *non-ens*” o l’*aliquid* come “*non-nihil*”.

La questione risulta delineata in modo estremamente chiaro nel

pensiero di Christian Wolff, in cui l'ambizioso progetto dell'ontologia moderna, fin qui delineato, di fare della metafisica una scienza universale del sapere, rivive e raggiunge la sua espressione più compiuta in quella *Weltweisheit*, nell'ideale della metafisica come "scienza del possibile in quanto possibile" (20), scienza di tutte le cose finite e infinite che possiamo comprendere sotto il concetto di "possibile". Strumento indispensabile per il raggiungimento di tale obiettivo è indicato da Wolff nella funzione fondamentale dei "primi principi" della metafisica, che consentono la chiarificazione e l'unificazione di tutto lo scibile: il principio di non contraddizione e il principio di ragion sufficiente come "radici" stesse del possibile (21). È proprio in seno alla esposizione del principio di non-contraddizione e al principio di ragion sufficiente, come vie per risalire al "possibile", che il concetto di nulla si attesta come figura-chiave del procedere wolffiano nell'intera problematica ontologica.

Nella *Logica tedesca* Wolff indica il "segreto" del rigore dimostrativo delle matematiche nel fatto che esse danno un'effettiva chiarificazione ed unificazione dei termini e dei passaggi logici: esse, infatti, procedono da quegli *unwidersprechlichen Gründen*, i quali dotano la scienza di due caratteristiche distintive, la non-contraddittorietà e la fondatezza (*Gründlichkeit*), che si compenetrano in modo tale che ciò che risulta non contraddittorio lo potremo considerare fondato e ciò che diciamo fondato sarà a sua volta verificato come non contraddittorio. Ora, il "possibile" appare come sintesi di queste due caratteristiche: se, infatti, la definizione di possibile fornita al §2 come "tutto ciò che può essere, che esista o no", potrebbe indurre a intendere per possibile tutto ciò che può essere pensato in modo incondizionato, Wolff ribadisce prontamente che ciò che noi pensiamo come possibile dovrà comunque possedere una "consistenza", un suo *Grund*, espressione di non-contraddittorietà e di fondatezza: è nella giustificazione di questo *Grund* del possibile che interviene come essenziale per l'argomentazione il concetto di nulla. Il riconoscimento della presenza di questo *Grund*, infatti, segue alla constatazione dell'impossibilità di pensare alcunché di positivo riguardo al nulla (22). Come fondamento, ragion sufficiente di ogni possibile, per cui si possa vedere perché qualcosa "è" piuttosto che "non è", Wolff adduce la sostanziale sterilità del nulla, cioè il fatto che il nulla non si lascia pensare in modo positivo (del nulla, nulla si lascia pensare), con il che il possibile non potrà dirsi come

derivato dal nulla, ma, proprio rispetto ad esso, dovrà mostrare la sua ragione di pensabilità e di esistenza. La riflessione sul “possibile” e sul ruolo del concetto di nulla, aperta dalla *Logica*, si rivela altrettanto centrale nella *Metafisica tedesca* e nell’*Ontologia*, nelle quali il concetto di nulla viene esplicitamente identificato con quello di “impossibile”. Nel § 28 della *Metafisica*, quasi a premessa di una deduzione sillogistica del principio di ragion sufficiente, troviamo l’argomentazione di Wolff, per la quale dal fatto che dal nulla non può derivare alcunché (*nicht etwas*) si deve ammettere una ragion sufficiente di ciò che è. Così nell’*Ontologia*, nell’esposizione del principio di ragion sufficiente, il concetto di nulla, più che identificato immediatamente con l’impossibile, appare legato alla “notio”, ossia alla rappresentazione delle cose nella mente: “*Nihil* dicimus, cui nulla respondet notio” (23). Dire, quindi, che il nulla è ciò cui corrisponde una “nulla notio” significa pensarlo come ciò di cui non è possibile raffigurarci alcun elemento positivo. A questo *nihil* si oppone radicalmente l’*aliquid*, in forza di una sua *notio* positiva, cioè come ogni cosa che “è” e “non è” (il) nulla, in quanto, almeno sul piano logico, interno alla nostra mente, è possibile affermarne l’essere: “*Aliquid* est, cui notio aliqua respondet” (24). Su questa contrapposizione *aliquid-nihil* è fondata in modo essenziale la distinzione tra possibile e impossibile: “*Impossibile est nihilum*”, mentre “*Possibile semper est aliquid, eademque semper notio respondet*” (25).

In quanto punto di partenza della trattazione dell’ente, il concetto di nulla si attesta all’interno dell’ontologia di Wolff come un concetto supremo: dalla intrinseca sterilità del *nihil*, per cui dal nulla e del nulla non può derivare e non si può predicare qualcosa (*aliquid*), viene esposta la potenza di validità del principio di non-contraddizione; dalla sua opposizione al concetto di *aliquid*, risulta giustificata la necessità di un principio di ragion sufficiente (26). Inoltre, esso interviene in modo essenziale nella definizione del concetto di ente, che, infatti, ricorre nell’*Ontologia* solo dopo che il principio di non-contraddizione ha isolato la figura del *nihil*, come l’impossibile o irrappresentabile, dal dominio dell’essere: “essere” è ciò che emerge positivamente da questo fondo di *nihil*, e si de-finisce proprio sul filo della opposizione radicale di questo all’*aliquid* (26).

L’impostazione wolffiana della questione ricompare nella *Metaphysica* di Alexander Gottlieb Baumgarten, che, partendo anch’egli nella sua trattazione ontologica dalla natura e distinzione di ciò che

“è” e ciò che “non è”, in quanto rispettivamente possibile e impossibile, assume proprio il nulla come concetto fondamentale e prioritario (27). Come primo ed essenziale predicato dell’ente è indicato il concetto di “possibile” (“*possibile, qua existentiam, determinabile est ens*”) (28); esso ha origine dal rovesciamento dialettico di un altro concetto, logicamente anteriore, quello di “impossibile”, a sua volta definito sulla base del concetto del contraddittorio e irrepresentabile: il *nihil negativum* (29). Così, infatti, argomenta Baumgarten nella *pars prima (Ontologia)*, al capitolo primo della prima sezione (*Possibile*) della sua *Metafisica*: “*Nihil negativum, irrepraesentabile, impossibile, repugnans (absurdum), contradictionem involvens, implicans, contradictorium, est A et non-A. Seu, predicatorum contradictorium nullum est subjectum, seu nihil est. 0 = A + non-A. Haec propositio dicitur principium contradictionis, et absolute primum*” (30). Contravvenendo al principio del terzo escluso, per cui ad ogni soggetto conviene un solo predicato tra due contraddittori (§10), il *nihil negativum* è dunque presentato sotto la figura dell’“impossibile”, cioè del concetto che, in quanto *est e non est* (“è” nulla, ma, proprio per questo, “non è”), si auto-annienta e si lascia solo definire come l’impensabile, l’assurdo logico, che annichila in anticipo ogni possibilità di pensare e di essere pensato. “Possibile”, allora, sarà il “non-impossibile”, cioè tutto ciò che, non essendo intrinsecamente contraddittorio, si oppone al “nulla” come “qualcosa”, al *nihil* come *non-nihil*, come *aliquid*: “*Nonnihil est aliquid: repraesentabile, quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est A et non-A, est possibile*” (31).

Risulta, quindi, confermata la tesi centrale dell’ontologia razionalistica scolastica, che affida alla preliminare e originaria assunzione della figura razionale del nulla la possibilità di determinare, negativamente, l’ente nella sua generalità, come ciò che è pensabile senza contraddizione e in opposizione a questo *nihil*: “qualcosa” (*aliquid*) è ciò che può emergere da questo fondo di nulla, come ciò che non è il nulla (*non est nihil*) e, quindi, *può essere*; l’ente è il possibile che emerge dal *non-ens* come ciò che non è *non-ens*, e la *res* l’*aliquid* che emerge dal *nihil* come *non-nihil* (32). In questo *nihil negativum*, come pensato da Baumgarten, è da identificare secondo Courtine quel fondo, da cui emerge l’oggetto della metafisica (33).

Mentre il “*nihil negativum*” si presenta come ciò che non può essere in alcun modo definito, se non come il *repugnans, irrepraesentabile*,

impossibile, possiamo assumere, in opposizione ad esso, come “non-nihil negativum”, il primo concetto *positivo* dell’ontologia: l’“Objekt”. All’interno di questo “Objekt”, come la sfera di tutto il *possibile*, sono quindi ricompresi tanto l’“Ens”, inteso come il possibile *reale* (*attuale, wirklich*), che *può* cioè anche esistere, quanto il “Non-ens”, che invece rimane come un *mere possibile*, un “nihil”, dunque, dal punto di vista dell’esistenza attuale, ma almeno possibile (quindi sempre “qualcosa”) proprio perché contenuto nell’“Objekt” opposto al *nihil negativum* impossibile. È in questo “Objekt”, che si identifica il “cogitabile”, oggetto della metafisica razionalistica: esso equivale alla dimensione della pura e semplice “oggettività dell’*esse objectivum*” (34), entro la quale cade tutto ciò che pensiamo (che è *objectum* della nostra *cogitatio*), preliminarmente alla sua disgiunzione in *ens* e *non-ens*, in *aliquid* e in *nihil*, cioè sia esso qualcosa (*Etwas*) oppure nulla (*Nichts*) (35).

Ricordando le parole introduttive di Kant al concetto di nulla (36), si potrà notare come il discorso kantiano trovi la sua fonte proprio in quanto finora osservato, e in particolare nella riflessione di Baumgarten, la cui *Metaphysica* era tanto usata da Kant per le sue lezioni di metafisica all’Università di Königsberg. Benché la presente analisi del concetto kantiano di nulla sia stata volutamente limitata alle affermazioni e al contesto della *Critica della ragion pura* (37), basterà anche solo richiamare un passo contenuto nelle sue *Lezioni di Metafisica* per trovare conferma di come il ragionamento di Kant concordi con le argomentazioni e la terminologia di Baumgarten:

il concetto supremo di tutta la conoscenza umana è il concetto di un oggetto in generale (*Object überhaupt*), non quello di una *res* (*Ding*) o di un *fictum* (*Unding*), o anche di un possibile o di un impossibile, poiché in questi casi si tratta di *opposita*. Ora, un concetto che ha anche un suo *oppositum*, esige sempre un concetto più alto, che comprenda questa divisione. Due *opposita* costituiscono le divisioni di un concetto superiore (38).

Questo *Objekt* o *Gegenstand* (come in *KrV* A 290/B 346) *überhaupt* sembra quindi reinterpretare proprio quella “oggettività”, opposta al *nihil negativum*, che era emersa nella riflessione di Baumgarten, ma che, come vedremo, si fa portatrice di alcuni assunti fondamentali per la svolta kantiana del criticismo.

Nella *Critica della ragion pura*, un’esplicita presentazione del problema della natura dell’“oggetto in generale” è offerta da Kant in

quella *Sintesi della ricognizione nel concetto* che compare nella prima edizione della *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto* dell'*Analitica trascendentale*. Affermando il ruolo indispensabile della coscienza per il darsi dei concetti e, con essi, della conoscenza degli oggetti, Kant ritiene necessario precisare:

Che cosa si intende allora quando si parla di un oggetto corrispondente alla conoscenza, e quindi da essa distinto? È facile riconoscere che tale oggetto deve essere pensato soltanto come qualcosa in generale = x [als etwas überhaupt = X], poiché non abbiamo nulla al di fuori della nostra conoscenza da poter contrapporre a tale conoscenza come corrispondente (39).

La difficoltà sta nel comprendere la natura del fenomeno, come ciò che di per sé è una mera rappresentazione, ma nello stesso tempo costituisce l'unico oggetto (*Gegenstand*) della nostra conoscenza (oggetto, quindi, pensato, come suggerisce l'etimologia tedesca *Gegen-stand*, come ciò che “sta di fronte” al soggetto, al di fuori della sua facoltà di rappresentazione). La soluzione di questa difficoltà è data da Kant nella distinzione tra l'oggetto “empirico” e l'oggetto “trascendentale”, con la quale possiamo giungere a comprendere la funzione della sintesi della ricognizione nel concetto, con cui era partito il discorso; conclude, infatti, più oltre Kant:

Ma poiché abbiamo a che fare soltanto con il molteplice delle nostre rappresentazioni, e quella x che ad esse corrisponde (l'oggetto) – dal momento che deve essere qualcosa di differente da tutte le nostre rappresentazioni – per noi non è nulla, è chiaro che l'unità che rende l'oggetto necessario non potrà essere nient'altro che l'unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice delle rappresentazioni. Diciamo allora di conoscere l'oggetto se abbiamo prodotto un'unità sintetica nel molteplice delle rappresentazioni (40).

La rappresentazione di un oggetto consiste, quindi, nel nostro riferire necessariamente la molteplicità dei dati dell'intuizione all'unità sintetica dell'appercezione, che, connettendoli, conferisce ai fenomeni, pur di per sé mai riducibili agli oggetti, quella oggettività, che li rende oggetti di conoscenza, anzi l'unico oggetto che si concede alla nostra conoscenza. L'oggetto “empirico” è sì, dunque, uno “star di fronte” al soggetto, ma sempre come risultato dell'azione unificante rispetto ai dati dell'intuizione sensibile da parte della coscienza, e il suo concetto

non è altro che una regola universale delle nostre intuizioni “che rappresenta nei fenomeni dati la riproduzione necessaria del loro molteplice, quindi l’unità sintetica nella coscienza di essi” (41). Per coscienza, tuttavia, precisa Kant, non può qui essere inteso quel “flusso dei fenomeni interni” che chiamiamo “appercezione empirica”, nella quale “non può darsi alcun sé stabile o permanente”; questa, infatti, potrebbe darci conto solo dei dati empirici e giammai di quella unità sistemata e necessaria delle nostre conoscenze, realizzata tramite una regola, con cui tutto il molteplice viene determinato in modo necessario a priori nel concetto. Prosegue, infatti, Kant: “deve esserci una condizione che preceda ogni esperienza e al tempo stesso la renda possibile, e questa esperienza deve far valere a sua volta una tale presupposizione trascendentale” (42). Lungi dal voler sminuire il valore della sensibilità e della stessa appercezione empirica, tuttavia, per poter affermare di conoscere gli oggetti “fuori di noi” è indispensabile riconoscere a fondamento di quel rapporto necessario, con cui riferiamo agli oggetti ogni nostra cognizione, e del darsi stesso dei concetti, quella che Kant definisce l’“appercezione trascendentale”. È l’appercezione trascendentale a fare di tutti i possibili fenomeni, che cadono sotto la nostra esperienza, una connessione di tutte le rappresentazioni secondo leggi, in modo tale che vengano raccolte nell’unità del concetto (del “concetto di qualcosa”) e divengano propriamente “oggetti” della nostra conoscenza (43). Ora, questo oggetto, inteso come quel “qualcosa” che necessariamente deve essere posto alla base del fenomeno perché questo possa presentarsi all’intelletto come tale (appunto, come manifestazione di “qualcosa”), è quell’“oggetto in generale” o “trascendentale”, di cui si discute (44).

Oggetto trascendentale è allora oggetto non-empirico, quella indeterminata “x”, che è necessario pensare a base del fenomeno per il suo stesso manifestarsi e darsi a conoscere all’intelletto come suo unico oggetto possibile di conoscenza. A questo punto si potrebbe essere facilmente indotti a pensare che l’oggetto trascendentale sia in ultima analisi da identificare con lo stesso noumeno, la cosa in sé. La distinzione tra noumeno e oggetto trascendentale merita un’indagine a sé; in questa sede ci limitiamo a ricordare quanto Kant stesso precisa: l’oggetto trascendentale, che si è detto necessario supporre come il “qualcosa” alla base di ogni fenomeno che può essere raccolto nell’esperienza, non va in nessun modo confuso con il “qualcosa”, che

pure definiamo come un qualcosa di indeterminato, conoscibile solo come fenomeno, ma che noi supponiamo come esistente “fuori di noi”, quale referente del fenomeno (45). L’oggetto in generale, cioè, non è in se stesso il noumeno, nel senso della controparte necessariamente pensata al fondo del fenomeno, ma è, piuttosto, una “funzione”, un “principio”, di per sé interno all’intelligenza, ma in pratica proiettato verso l’esterno, a servizio della conoscenza degli oggetti empirici e unicamente rispetto a questa dotato di senso: esso è un oggetto “trascendentale”, nel senso che individua la condizione universale, indeterminata ($= x$), valida per ogni oggetto determinato della rappresentazione, che ci consente di avere conoscenza epistemica. Così, infatti, precisava Kant nella sezione dell’*Analitica trascendentale*, intitolata “Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in *phaenomena* e *noumena*”:

Tutte le nostre rappresentazioni vengono di fatto riferite a un qualche oggetto mediante l’intelletto, e poiché i fenomeni non sono che rappresentazioni, l’intelletto le riferirà a un qualcosa, in quanto oggetto dell’intuizione sensibile: ma questo qualcosa in quanto tale non è altro che l’oggetto trascendentale. Questo però non significa che un qualcosa $= x$ di cui non sappiamo nulla, né possiamo saperne in generale (secondo l’attuale disposizione dell’intelletto), ma che può servire soltanto come *correlatum* dell’unità dell’appercezione rispetto all’unità del molteplice nell’intuizione sensibile, tramite la quale l’intelletto unifica il medesimo molteplice nel concetto di un oggetto. Questo oggetto trascendentale non si può assolutamente separare dai dati sensibili, poiché diversamente non rimarrebbe nulla con cui poterlo pensare. Dunque, in se stesso esso non è un oggetto della conoscenza, bensì soltanto la rappresentazione dei fenomeni sotto il concetto di un oggetto in generale, il quale è determinabile tramite il molteplice di tali fenomeni (46).

Se l’oggetto empirico (il “fenomeno”) costituisce il risultato dell’unificazione operata dall’appercezione sul molteplice della sensibilità, l’oggetto trascendentale è il suo *correlatum*, nel senso che corrisponde a questa stessa attività unificante e connettente dell’intelligenza, che “oggettiva” le rappresentazioni: esso cioè si identifica in ultima analisi con l’*a priori* del soggetto, il principio formale della sintesi dei dati sensibili, la condizione trascendentale che conferisce oggettività al fenomeno e ci consente di avere conoscenza scientifica, in quanto a priori.

Il concetto di “oggetto in generale” assume su di sé la dimensione di quella “oggettività”, che si era detto caratterizzare in ultima analisi la

metafisica razionalistica moderna: è in questa “oggettività” che consiste la relazione necessaria del nostro riferire ogni cognizione al loro oggetto, cioè è essa a procurare, con questa relazione all’oggetto, quella che comunemente chiamiamo “realtà oggettiva”. Ma si tratta di una “oggettività” nuova, che costituisce anzi il terreno della critica kantiana all’impostazione metafisica del razionalismo e si fa portatrice degli assunti fondamentali del criticismo. In virtù del suo legame imprescindibile con l’esperienza, per cui esso ha la sua ragion d’essere solo come funzione del soggetto in ordine alla conoscenza dei fenomeni, l’oggetto in generale kantiano supera, infatti, l’ambito del puramente mentale, nel quale la determinazione della possibilità o impossibilità degli enti veniva affidata ai soli principi della logica (47). L’oggetto in generale ribadisce il nesso inscindibile tra le due fondamentali fonti, la materia e la forma, della conoscenza: se da una parte esso si identifica con la stessa attività sintetica del soggetto pensante e ne rivela, dunque, il ruolo unificante e creatore di conoscenza, dall’altra, tuttavia, la “realtà oggettiva”, che ne deriva, si presenta sempre e solo legata in modo necessario alla rappresentazione sensibile, pena la mancanza stessa di conoscenza. “Conoscere”, nell’unico modo possibile, significa riconquistare per il soggetto il rapporto all’oggetto come *Gegen-stand*, ossia come ciò che sta di fronte, già dato, ma sul quale quello (il soggetto) *nulla* può conoscere, se non quanto egli stesso è in grado di pensarne, attraverso le forme pure del suo intelletto e a partire dalle forme pure della sua sensibilità. Questa è la “legge trascendentale” della rivoluzione copernicana della conoscenza: la potenza creativa e unificatrice del soggetto nell’acquisto di conoscenza si applica solo all’esperienza, e, viceversa, le mere rappresentazioni, che quello da essa può trarre, diventano oggetti di conoscenza solo se unificati e connessi dal soggetto stesso (48).

L’“oggetto trascendentale” si rivela, allora, un concetto-chiave per comprendere in profondità il presupposto fondamentale e insieme il contenuto innovativo della riforma kantiana della metafisica alla luce del criticismo. L’oggettività che esso procura, infatti, non può che essere garantita se non da un punto di vista esclusivamente “critico”: nella misura in cui esso viene riferito ai dati della sensibilità, va a costituire l’oggetto empirico (il fenomeno), ovvero ciò che intendiamo come “oggetto” della nostra conoscenza; considerato invece separatamente da questi dati, esso “per noi *non è nulla*” (49).

3. *La tavola del concetto di nulla*

Nella *Nota all'Anfibolia dei concetti della riflessione*, a conclusione della quale compare la tavola del concetto di nulla, Kant ribadisce uno dei risultati fondamentali finora raggiunti dall'indagine dell'*Analitica*: l'importanza per l'intelletto di fare un uso esclusivamente empirico dei suoi concetti, pena l'impossibilità per essi di riferirsi a un qualche oggetto determinato e di rivendicare pertanto validità di concetti oggettivi. Per "anfibolia" infatti è da intendersi lo "scambio dell'uso empirico con l'uso trascendentale dell'intelletto", che deriva dalla mancata distinzione della facoltà conoscitiva, l'intelletto puro o la sensibilità, cui appartengono i concetti dati, quella che Kant chiama "riflessione" (50). Tale riflessione è indispensabile se vogliamo guadagnare validità oggettiva per i nostri concetti a priori; essa infatti, determinando il "luogo trascendentale" di un concetto, cioè la sua posizione o nella sensibilità o nell'intelletto puro, consente il costituirsi di una "topica trascendentale" (51), la quale "ci premunirebbe in modo radicale dalle sofisticherie dell'intelletto puro e dalle illusioni che ne sorgono, in quanto distinguerebbe sempre a quale facoltà conoscitiva i concetti propriamente appartengono" (52). È tale topica trascendentale, risultante dall'esercizio della facoltà di riflessione, che stabilisce la distinzione tra ciò che, in quanto al concetto corrisponde l'intuizione, può essere qualcosa (*Etwas*), il fenomeno oggetto empirico della nostra conoscenza conoscenza, e ciò che, invece, non è nulla (*Nichts*). La *Nota all'Anfibolia dei concetti della riflessione* illustra così le conseguenze teoretiche dell'uso trascendentale dell'intelletto: le quattro figure del concetto di nulla. Ciascuna di queste figure costituisce infatti per Kant una violazione di una delle categorie, la cui sintesi è indispensabile per avere conoscenza e per distinguere il "qualcosa" dal "nulla": "nulla" è proprio ciò che, in forme diverse, sfugge o si oppone alla sintesi operata dalle categorie (53).

La collocazione del concetto di nulla prima della *Dialettica trascendentale* potrà così risultare strategica: esso si presenta come un monito che ricorda alla ragione la "nullità" delle illusioni in cui cade quando valica i limiti dell'intelletto.

3.1. Il nulla come *ens rationis*

La prima figura del concetto di nulla è quella di *ens rationis*, ovvero di un “concetto vuoto senza oggetto”, che si oppone alle categorie della quantità (ai concetti di tutti, molti e uno) come *Keines*, “nessuna cosa”, a cui non corrisponde alcuna intuizione sensibile: “Ai concetti di tutto, molti e uno si oppone quello che annulla ogni cosa, cioè nessuna cosa, e così l’oggetto di un concetto, al quale non è assegnabile alcuna intuizione corrispondente, è = niente” (54).

Risultato dell’*Analitica trascendentale*, come Kant stesso ha più volte insistito, era stato proprio il riconoscimento della nullità di ogni considerazione circa oggetti, i cui concetti si estendano al di là dell’intuizione sensibile: ora, aggiunge Kant, tali oggetti sono da considerarsi propriamente “= niente”, in quanto il loro concetto si riduce a una semplice forma del pensiero, priva di realtà oggettiva, vuota cioè di un qualsiasi oggetto. Più precisamente, “nulla” è il concetto di *Keines*, cui Kant attribuisce la funzione di “quello che annulla ogni cosa”, ovvero la funzione di sopprimere, nientificare il materiale fornito dall’intuizione sensibile, impedendo con ciò il costituirsi stesso dell’oggetto d’esperienza. Sappiamo, infatti, che condizione indispensabile per percepire un oggetto come fenomeno è che il molteplice dato dall’intuizione sia unificato sotto il concetto di una quantità (55). Proprio in quanto opposto alle categorie della quantità, quasi come una “anti-categoria” (56), il concetto di *Keines* esercita la funzione contraria, di rendere impossibile la percezione di un oggetto, in quanto elimina, piuttosto che organizzare, ogni contenuto sensibile: da ciò non rimane che esso stesso, come “niente”, concetto vuoto di contenuto e di senso (57).

Procedendo nella spiegazione del concetto di nulla, Kant aggiunge: “è un concetto senza oggetto, come i *noumena*, i quali non possono annoverarsi tra le possibilità, seppure proprio perciò non debbano essere spacciati come impossibili (*ens rationis*)” (58). Tanto il noumeno quanto il “niente” sono, infatti, meri enti di ragione, oggetti pensati semplicemente dall’intelletto, cui non corrisponde alcuna intuizione sensibile: entrambi, dunque, condividono quella sfera, oltre la nostra sensibilità, che costituisce il confine di separazione tra ciò che è possibile solo come pensiero dell’intelletto e ciò, invece, che possiamo assumere come oggetto di conoscenza. La definizione del noumeno come “concetto-limite”, infatti, è introdotta da Kant da un’ampia argo-

mentazione, che punta a ribadire e chiarire ulteriormente la distinzione tra ciò che conosciamo come “fenomeni”, per mezzo del concorso di intuizione sensibile e categorie dell’intelletto, e le “altre cose possibili”, che non sono impossibili (cioè contraddittorie) dal punto di vista della loro pensabilità, ma si riducono, appunto, a “niente” dal punto di vista della nostra conoscenza. Il pensiero del noumeno è, dunque, un momento complementare e insieme contrapposto alla conoscenza del fenomeno, il limite che distingue il campo d’azione della nostra sensibilità, ma che, al tempo stesso, per il fatto stesso di essere pensato, porta sempre l’intelletto a superarlo. Nell’ambiguità di questa relazione/distinzione tra fenomeno e noumeno, e del noumeno stesso come concetto-limite, Kant vede il pericolo di cadere in un “grande fraintendimento”, quello cioè di credere di poter pensare positivamente e conoscere, attraverso l’applicazione delle categorie, le cose in se stesse, dimenticando con ciò la natura esclusivamente sensibile delle nostre intuizioni. Quando, in corrispondenza di ciò che chiama “fenomeno”, l’intelletto si forma la rappresentazione di un “oggetto in se stesso”, esso ritiene di potersi formare anche il concetto di un tale oggetto, cioè di poterlo pensare tramite i propri concetti puri, le categorie; “in tal modo, però”, obietta Kant, “esso viene indotto a ritenere il concetto del tutto indeterminato di un ente intelligibile – nel senso di un qualcosa che si trovi in generale al di fuori della nostra sensibilità – come il concetto determinato di un ente che noi in qualche modo potremmo conoscere tramite l’intelletto” (59). Si è già insistito sull’insignificanza – ora possiamo dire la “nullità” – che caratterizza le categorie, quando si tenti di applicarle indipendentemente dall’intuizione sensibile; un tale uso, indotto dalla natura “pura” delle categorie e dalla loro maggiore estensione rispetto all’intuizione sensibile, non solo è improprio, ma – ci dice ora Kant – non è nemmeno un uso, in quanto è vuoto, nullo (60).

Nozione chiave per comprendere ulteriormente la funzione, più che la natura (già data per inconoscibile), del noumeno è quella di concetto “problematico”: “chiamo problematico un concetto che non contenga alcuna contraddizione, il quale – pure come una limitazione di concetti dati – è in connessione con altre conoscenze, la cui realtà oggettiva, però, non può essere conosciuta in alcun modo” (61). Quanto possiamo legittimamente dire del noumeno è, dunque, che esso altro non sia che un concetto “problematico”, la rappresentazione, cioè,

di una cosa, della quale, in assenza di una intuizione diversa da quella sensibile e di concetti diversi dalle categorie, non possiamo affermare alcunché di positivo. Con il noumeno si ammette cioè la dimensione di un “pensiero problematico”, capace sì di riservare un posto ad oggetti puri semplicemente intelligibili, ma solo per “delimitare come uno spazio vuoto i principi empirici, senza contenere in sé né presentare un qualsiasi altro oggetto della conoscenza al di fuori della sfera di questi ultimi” (62): il nostro intelletto si estende “problematicamente” oltre la sfera dei fenomeni a disposizione della nostra conoscenza, ma il risultato di questa sua estensione non sarà la determinazione positiva di un qualche oggetto, bensì un risultato nullo, in quanto questo spazio oltre i fenomeni, isolato come è dalle intuizioni sensibili, rimane vuoto, semplice “limite” alle pretese della sensibilità rispetto al dominio del pensabile. Da qui la definizione del noumeno come “concetto-limite”, non escogitato arbitrariamente, ma intimamente connesso alla natura del nostro intelletto e alla limitazione della nostra sensibilità: “questo concetto” dice di esso Kant “è necessario per non estendere l’intuizione sensibile fino alle cose in se stesse, e quindi per delimitare la validità oggettiva della conoscenza sensibile (infatti, le restanti cose cui essa non perviene si chiamano proprio perciò *noumena*, affinché in tal modo si mostri che quelle conoscenze non possono estendere il loro dominio a tutto ciò che l’intelletto pensa)” (63).

Oltre al noumeno, per chiarire il primo significato del concetto di nulla (come *ens rationis*) Kant ricorre alla nozione di “certe nuove forze fondamentali che sono pensate, certo, senza contraddizione, ma che vengono pensate anche senza alcun esempio tratto dall’esperienza, e dunque non devono essere annoverate tra le possibilità” (64). Pur essendo pensabili (quindi logicamente possibili) in quanto non contraddittorie, tali forze si riducono a “nulla” nel senso che sono prive di una possibilità reale, non adempiono cioè al “postulato della possibilità delle cose” (il loro concetto non concorda con le condizioni formali di un’esperienza in generale). Del resto, enunciando il “Primo postulato del pensiero empirico”, Kant aveva affermato: “Un concetto che abbraccia in sé una sintesi è da considerarsi vuoto, e non si riferisce ad alcun oggetto, se tale sintesi non rientra nell’esperienza [...]. Che in un tale concetto non debba essere contenuta alcuna contraddizione, è certamente una condizione logica necessaria; ma per la realtà oggettiva del concetto – cioè per la possibilità di un tale oggetto in quanto

viene pensato tramite il concetto – essa risulta del tutto insufficiente” (65). Ancora una volta, è il riferimento all’esperienza che decide della realtà oggettiva degli enti pensati dall’intelletto o del loro ridursi a mero enti di ragione: senza di esso, dice Kant, “ci si imbatterebbe allora in semplici chimere, la cui possibilità non ha assolutamente alcun segno di riconoscimento di per sé, per il fatto che in esse non si assume l’esperienza come maestra, né si traggono dall’esperienza questi concetti” (66). La possibilità di tali concetti risulta, quindi, del tutto priva di fondamento, vuota cioè, rispetto all’esperienza, e si riduce ad una “connessione arbitraria di pensiero”, che, per quanto non contraddittoria, non può tuttavia rivendicare alcuna pretesa di realtà oggettiva, ovvero “non può pretendere nulla circa la possibilità di un oggetto, com’è quello che si vuole pensare in questi casi” (67). Ponendosi all’intelletto come concetti-limite nell’ambito della filosofia della natura, ai quali si riconducono in maniera ultimativa tutte le diverse forze date in natura (68); caratterizzando l’ambito di ciò che non è oggetto (d’esperienza), di ciò che è “= niente”, ma rendendo possibile, proprio per questo, ciò che invece appartiene all’esperienza ed è per noi conoscibile, tali forze fondamentali esercitano allora, come osservato anche per il noumeno, una fondamentale funzione critica rispetto alle pretese e alle effettive capacità della nostra ragione: quella di essere “orizzonte di possibilità” della stessa esperienza e nello stesso tempo linea di distinzione tra quanto in essa possa trovarsi e quanto invece ne sia al di là. Questo è il significato e la funzione della prima figura del concetto di nulla: segnare il confine tra ciò che è “qualcosa”, oggetto della nostra conoscenza, e ciò invece che, in quanto non contraddittorio, potremo pur pensare a piacere dandone diverse combinazioni e connettendolo ad altre conoscenze, ma che, in quanto prescinde dall’esperienza (unico criterio per avere conoscenza) rimane per noi inconoscibile, se non come uno spazio vuoto e ignoto, un “niente”. Esso cioè mantiene aperto, “problematicamente”, uno spazio di trascendenza, che il nostro intelletto non riesce a ridurre, come per i fenomeni, all’unità della propria appercezione, ma di fronte a cui, come di fronte alle cose nella loro essenza, esso si deve arrestare (69).

3.2. Il *nihil privativum*

Il secondo modo del nulla è tematizzato da Kant nei termini di *nihil*

privativum, ovvero di “oggetto vuoto di un concetto”: “Realtà è qualcosa, negazione è niente, cioè un concetto della mancanza di un oggetto, come l’ombra o il freddo (*nihil privativum*)” (70).

Una prima trattazione del concetto di *nihil privativum* risale al saggio precritico del 1763 *Tentativo per introdurre in filosofia il concetto delle grandezze negative* (71). Nel primo capitolo, *La spiegazione generale del concetto delle quantità negative*, Kant definisce “opposte” due cose quando l’una annulla quanto è posto dall’altra, e introduce la fondamentale distinzione tra opposizione *logica* e opposizione *reale*. La prima opposizione, l’unica – a dire di Kant – di cui finora si sia tenuto conto, ha origine dalla contraddizione dell’affermare e negare contemporaneamente il predicato di una cosa e ha come sua conseguenza il “nulla”, inteso come *nihil negativum irrepraesentabile*: se, per esempio, consideriamo un corpo in moto, esso è “qualcosa” (nel senso di *cogitabile*), e “qualcosa” è anche un corpo che non sia in moto, ma un corpo contemporaneamente in moto e non in moto non è nulla. Nell’opposizione reale invece i due predicati non sono opposti per il principio di contraddizione, e la conseguenza dell’opposizione dell’uno all’altro è, sì, “nulla”, ma nel senso del *nihil privativum*, cioè di qualcosa di *repraesentabile*, come è il caso della quiete, risultato di due forze uguali ma contrarie (72). Risultato di entrambe le opposizioni, quella logica e quella reale, è dunque il nulla, ma in due significati diversi: mentre, infatti, l’opposizione per contraddizione di due predicati porta ad un annullamento assoluto (quello del *nihil negativum*), nell’opposizione reale i due predicati, essendo entrambi predicati veri di una cosa e quindi potendole appartenere contemporaneamente, danno luogo ad un nulla, di cui si può dire che è pur sempre qualcosa. Ad esso Kant si riferisce in questi termini: “D’ora in poi chiameremo zero = 0 questo nulla, e il suo significato equivale a quello di negazione (*negatio*), mancanza, assenza” (73). Tale zero, quindi, non può in alcun modo essere il nulla assoluto dell’opposizione logica, in cui i predicati si annullano per contraddizione, essendo uno la negazione dell’altro; esso è invece semplicemente il risultato di due predicati che sono entrambi veri, ma che opposti in una stessa cosa si annullano reciprocamente, portando, per così dire, ad un nulla di fatto: “questo zero è un nulla relativo, riferito cioè soltanto ad una certa conseguenza che non è” (74). La matematica, osserva Kant, riesce ad esprimere molto chiaramente tutto questo attraverso il concetto di quantità negativa, riportato in questi termini: “Una quantità è

negativa nei riguardi di un'altra quando non può essere unita con essa se non per opposizione, in modo che l'una annulla nell'altra il proprio valore" (75). Le due quantità in opposizione si annullano reciprocamente in modo uguale, per cui non si potrà chiamare nessuna quantità negativa in modo assoluto, ma ognuna delle due sarà l'una la quantità negativa dell'altra. Tale reciproco negarsi, tuttavia, non si pone su un piano di contraddittorietà; l'una si oppone all'altra sempre e solo come qualcosa che è in se stesso affermativo, ma che unito all'altro ne appare come il contrario: così – per citare gli esempi di Kant – “chiameremo il tramonto un sorgere negativo, il cadere un salire negativo, il ritornare un avanzare negativo, onde il termine stesso chiarisca subito che, per esempio, il cadere non si distingue dal salire come *non a* da *a*, ma è invece altrettanto positivo come il salire, e contiene in sé la causa di una negazione soltanto unito al salire stesso” (76). Da queste considerazioni si possono, dunque, ricavare due regole fondamentali tra loro complementari: “La ripugnanza reale ha luogo soltanto quando tra due cose, in quanto *cause positive*, l'una annulla la conseguenza dell'altra” (77); “Ovunque, pur essendovi una causa positiva, la conseguenza è zero, si ha opposizione reale, e cioè questa causa è unita ad un'altra causa positiva che è la negativa della prima” (78). Il *nihil privativum* è, quindi, sempre frutto dell'azione opposta di due cause in se stesse positive, ma che considerate nella loro relazione reciproca divengono una la negazione per l'altra: questo nulla è allora un nulla semplicemente relativo, indica la privazione, ovvero la mancanza di una certa conseguenza, al pari dello zero = 0 della matematica (79).

Coerentemente con l'intento dichiarato del saggio, ovvero mostrare l'efficace applicazione dei concetti della matematica agli oggetti della filosofia, nei capitoli successivi Kant adduce i numerosi esempi nel campo della psicologia, della filosofia pratica, delle scienze naturali, in cui il concetto di quantità negative e, con esso, di *nihil privativum*, rivela la sua utilità. In particolare l'esempio, tratto dall'ambito delle scienze naturali, che riguarda il fenomeno del freddo, ci riporta alla tavola del nulla della *Nota alla Anfibia* nella *Critica della ragion pura*, nella quale il concetto di *nihil privativum* viene esemplificato proprio con il fenomeno dell'ombra o del freddo: “Realtà è qualcosa, negazione è niente, cioè un concetto della mancanza di un oggetto, come l'ombra o il freddo (*nihil privativum*)” (80). Ed infatti, nel saggio del 1763, il concetto di freddo viene spiegato, non solo nei termini di una mera nega-

zione, come cioè assenza di calore, ma anche come una forma relativa di negazione, quella della privazione, in quanto azione positiva contraria a quella del calore: che lo si intenda come semplice mancanza di calore, o invece come privazione, dobbiamo riconoscere – afferma Kant – che “in natura non si conosce il freddo assoluto, ed anche quando se ne parla, lo si intende a paragone con altri fenomeni” (81).

Ma è soprattutto un altro esempio contenuto nel saggio precritico, che sembra richiamare direttamente alcune osservazioni della *Critica* intorno al processo della conoscenza e all'utilità della nozione di *nihil privativum*. Alla domanda: “Perché un'idea che poco prima era in me, ora non c'è più?” Kant risponde ricorrendo ancora una volta al concetto di privazione (“questo non-essere è divenuto privazione [...] annullamento di una attività che poco prima era in atto”). Il problema si ricollega a quello più generale del “perché una cosa che è, cessa di essere” in modo tale che “la condizione successiva è lo zero di quella precedente”, e ad esso Kant può rispondere sempre grazie al concetto di opposizione reale e della “negazione = 0” del *nihil privativum* (82). Ritornando alla *Critica della ragion pura*, in particolare alle *Anticipazioni della percezione*, vediamo che quanto osservato nel saggio del 1763 per il *nihil privativum* si rivela prezioso per una comprensione più profonda dell'origine della percezione. Sarà utile ricordare come Kant, nell'introdurre il concetto di nulla, dichiara di voler procedere secondo “l'ordine e l'indicazione delle categorie” (83) e come, pertanto, il concetto di *nihil privativum*, quale “negazione”, corrisponda, o meglio, si opponga secondo le categorie della qualità al concetto di “realtà”: “Realtà è qualcosa, negazione è niente, cioè un concetto della mancanza di un oggetto” (84). Nella sezione dedicata ai *Postulati del pensiero empirico in generale* Kant afferma come secondo postulato: “Ciò che si connette con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione) è reale” (85). Più oltre aggiunge: “La percezione che fornisce la materia per il concetto è l'unico carattere della realtà” (86); la percezione, intesa come “coscienza empirica, una coscienza cioè in cui al tempo stesso si trova una sensazione” (87) è, dunque, la condizione imprescindibile per poter conoscere la realtà delle cose. Così, perché possano esserci dati i fenomeni, è necessario che le intuizioni pure di spazio e tempo, condizioni formali, in sé vuote, della nostra sensibilità, vengano riempite dal “reale della sensazione” (88), che costituisce la materia della nostra conoscenza. Questo “reale” – afferma Kant – ha una “quantità

intensiva, cioè un grado” (89). Esso, in quanto materia con cui un oggetto viene rappresentato come esistente secondo le intuizioni dello spazio e del tempo, costituisce di per sé una “rappresentazione semplicemente soggettiva”, con cui il soggetto diviene cosciente di essere affetto da un qualcosa, ma, nello stesso tempo, esso si rapporta ad un oggetto in generale, per il quale – come già si è avuto modo di osservare per il concetto kantiano di “oggetto trascendentale o in generale” – è fatta astrazione da qualsiasi intuizione determinata. Osserva, quindi, Kant:

Ora, tra la coscienza empirica e la coscienza pura è possibile un passaggio graduale, tramite cui il reale della coscienza arriva a sparire del tutto, e rimane una coscienza semplicemente formale (a priori) del molteplice nello spazio e nel tempo: di modo che sarà possibile anche una sintesi della produzione di quantità in una sensazione, a partire dal suo inizio, e cioè dall’intuizione pura = 0, sino a una sua qualsivoglia quantità (90).

In particolare, possiamo affermare che la quantità che compete alla sensazione è una “quantità intensiva”, che Kant definisce come “quella quantità che viene appresa solo come unità, e nella quale la pluralità può essere rappresentata solo approssimandosi alla negazione = 0” (91). Pertanto:

L’apprensione, che viene procurata semplicemente per mezzo della sensazione, riempie solo un istante (nel senso che io non considero la successione di molte sensazioni). In quanto è un qualcosa di presente nel fenomeno, la sensazione non viene appresa mediante una sintesi successiva che proceda dalle parti alla rappresentazione totale, e quindi non ha alcuna quantità estensiva: la mancanza della sensazione in quel medesimo istante rappresenterebbe quest’ultimo come vuoto, e perciò = 0. Ora, ciò che nell’intuizione empirica corrisponde alla sensazione è la realtà (*realitas phaenomenon*); e ciò che corrisponde alla mancanza di sensazione è la negazione = 0. Sennonché, ogni sensazione è suscettibile di una diminuzione, tanto che essa può decrescere e così, gradualmente, svanire. Perciò fra la realtà che si trova nel fenomeno e la sua negazione sussiste una connessione continua, fatta di molte, possibili sensazioni intermedie, e la differenza che intercorre tra ciascuna di queste ultime è minore di quella che intercorre tra la sensazione data e lo zero, ossia la negazione totale (91).

La realtà del fenomeno, fornita dalla sensazione, ha dunque sempre una quantità, un grado, che può venire appreso solo come unità, in

modo istantaneo: l'assenza di sensazione in corrispondenza dell'istante dell'apprensione è "negazione", *nihil privativum* opposto alla realtà, il grado zero nell'ordine delle quantità intensive della sensazione. Tale zero, tuttavia, come soppressione assoluta del materiale della sensazione, non è che il risultato vuoto dell'opposizione "realtà"/"negazione", un punto-limite, cui la realtà si avvicina asintoticamente, senza mai toccarlo: "ogni realtà nel fenomeno, per quanto piccola essa sia, ha un grado, cioè una quantità intensiva; e fra la realtà e la negazione sussiste una connessione continua, fatta di realtà possibili e di possibili, più piccole percezioni" (92).

La funzione, assunta dal concetto di *nihil privativum* nel saggio del 1763, di dare ragione delle negazioni di cui la natura e la nostra esperienza interna risultano composte, nella *Critica della ragion pura* viene, quindi, mantenuta e approfondita nella prospettiva di un pienamente raggiunto criticismo. Inoltre la definizione del *nihil privativum* come "concetto della mancanza di un oggetto", che compare a conclusione della *Nota alla Anfibia*, ne conferma sinteticamente il guadagno: la negazione totale, opposta alla realtà dei fenomeni, come mancanza completa di sensazione, non potrà essere in alcun modo colta dalla nostra esperienza; essa è destinata a rimanere un punto-limite, che possiamo pensare, ma mai fare oggetto della nostra conoscenza.

3.3. Il nulla come *ens imaginarium*

Come esempio della terza figura del concetto di nulla Kant si richiama alle forme pure dell'intuizione, lo spazio e il tempo puri:

La semplice forma dell'intuizione, senza sostanza, non costituisce in sé alcun oggetto, bensì la mera condizione formale di un oggetto (in quanto fenomeno), come lo spazio puro e il tempo puro, che sono sì qualcosa come forme per intuire, ma non sono affatto esse stesse degli oggetti che vengano intuiti (*ens imaginarium*) (93).

Nell'*Estetica trascendentale* Kant dà una duplice esposizione dello spazio e del tempo, metafisica e trascendentale, dalla quale emerge il loro non essere rappresentazioni empiriche ricavate dall'esperienza, né tanto meno concetti discorsivi, bensì rappresentazioni necessarie a priori, in quanto forme, rispettivamente, del senso esterno e del senso interno, che hanno sede nel soggetto. Trovandosi in quest'ultimo come sue di-

sposizioni formali, con le quali esso può essere affetto dagli oggetti esterni e avere intuizioni esterne e interne in modo a priori, cioè precedentemente o in assenza di una percezione reale, spazio e tempo devono essere considerati le condizioni soggettive di possibilità dell'esperienza stessa (94). In quanto condizioni di possibilità dell'esperienza e, dunque, del darsi stesso degli oggetti alla nostra conoscenza, spazio e tempo dovranno essere altro rispetto agli oggetti stessi, ovvero non-oggetti, pure forme della sensibilità: è per questo che essi, che pur sono qualcosa (quel qualcosa che rimane dall'astrazione che può essere operata rispetto alla materia della sensazione) (95), si riducono tuttavia al nulla, al niente dell'esperienza.

Sappiamo che la teoria kantiana dello spazio e del tempo contenuta nella *Critica* ebbe una lunga gestazione, e costituisce il giudizio definitivo di Kant su una questione che lo interessò in modo particolare sin dalla sua prima produzione filosofica. Dopo un primo tentativo di sintesi tra la visione leibniziana e newtoniana Kant si accorge ben presto dei difetti di entrambe le teorie: se nella teoria leibniziana spazio e tempo, in quanto risultati fenomenici di relazioni finite tra le cose, si riducevano ad una nozione di derivazione empirica, insufficiente a garantire validità universale alle proposizioni della geometria; lo spazio e tempo assoluti della teoria newtoniana, d'altro canto, finivano per costituire un ordine di relazioni infinite, di fatto vuoto, oggetto di una conoscenza intellettuale esclusivamente divina. L'alternativa cioè si riduceva al vedersi costretti o ad ammettere (nell'ultimo caso) come sussistenti di per sé, eterni ed infiniti, contenenti in sé tutto il reale, degli enti (lo spazio e il tempo) che di fatto sono delle non-cose; oppure, considerando (nel primo caso) spazio e tempo come dei semplici rapporti tra le cose, e riducendoli a semplici prodotti dell'immaginazione, allora si dovrà rinunciare a dare ragione di quella certezza apodittica propria delle scienze matematiche, la quale, infatti, non può essere mai riscontrata a posteriori, ma sempre e solo a priori.

La "grande luce" intorno a questa questione arrivò a Kant nel 1769 e la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, pubblicata l'anno successivo, ne espone i contenuti: l'antinomia finità-infinità dello spazio e del tempo scompare nel momento in cui si rinunci a considerare il mondo sensibile come esistente in sé (96). Spazio e tempo non derivano dalla sensazione come risultato delle relazioni tra le cose; essi sono invece ordini assoluti, forme fondamentali di

IL CONCETTO DI NULLA

ogni sensazione esterna e interna, sotto di cui cadono tutte le relazioni delle cose, ma la cui natura è ideale. Nella *Critica della ragion pura* con la nozione di *idealità trascendentale*, Kant attribuiva a spazio e tempo lo statuto di forme della nostra sensibilità, le quali non possono essere “reali” nel senso di inerenti alle cose stesse come loro proprietà, ma solo nel senso di forme reali soggettive, cioè realmente possedute dal soggetto come condizioni di ogni sua possibile esperienza. In quanto condizioni formali a priori della sensibilità, spazio e tempo costituiscono le nostre due fonti di conoscenza sintetica a priori, le uniche, quindi, in grado di fornirci una conoscenza necessaria e universale, la cui validità esse stesse limitano inevitabilmente al campo dei fenomeni.

Ora, proprio l'identificazione posta da Kant tra intuizioni pure e il terzo modo del concetto di nulla risulta in questo senso illuminante per comprendere la duplice natura reale e insieme ideale, soggettiva e insieme oggettiva, da attribuire allo spazio e tempo. Nella misura in cui li consideriamo condizioni formali a priori della sensibilità del soggetto, essi sono qualcosa, ma se pretendiamo di conoscerli in se stessi, indipendentemente dall'attività che svolgono nel soggetto, allora sono “nulla”, di cui non si può sapere e affermare alcunché. Così, infatti, concludeva Kant riguardo al concetto di spazio:

Noi sosteniamo dunque la realtà empirica dello spazio (in riferimento ad ogni sua possibile esperienza esterna), e nondimeno la sua idealità trascendentale, ossia il fatto che, non appena tralasciamo la condizione di possibilità di ogni esperienza e assumiamo lo spazio come qualcosa che stia a fondamento delle cose in se stesse, esso non è più niente (97).

In entrambi i casi, infatti, sia per lo spazio che per il tempo, si tratta di condizioni soggettive della sensibilità, che, trovandosi nell'animo prima di ogni percezione reale, cioè a priori, e contenendo pertanto in modo universale e necessario, in quanto a priori, i principi dei rapporti degli oggetti di ogni esperienza possibile, costituiscono la forma del fenomeno, ovvero di quanto possiamo dire “oggetto” della nostra conoscenza. È solo “dal punto di vista dell'uomo”, quindi, che noi possiamo parlare dello spazio e del tempo, ed è sempre e solo in relazione alla sensibilità del soggetto, che possiamo attribuire loro “realtà”: lo spazio e il tempo sono le condizioni necessarie e universali di tutti i rapporti in cui possiamo intuire le cose fuori di noi o il nostro stesso stato interno, ma non vanno per questo in alcun modo confusi con le

condizioni di possibilità delle cose in se stesse in quanto loro determinazioni o proprietà reali. Rendendo possibile l'esperienza degli oggetti, essi dovranno avere una realtà diversa da quella di ciò che rendono possibile: essi sono reali, non come gli oggetti, bensì come rappresentazioni delle cose e di noi stessi come oggetti. "Allo spazio puro e al tempo puro – possiamo dire con Ernst Cassirer – spetta così l'oggettività della condizione, e rimane invece preclusa l'oggettività della cosa"; in questo, modo la "soggettività" dello spazio e del tempo, come frutto delle relazioni e delle connessioni tra le cose ad opera dell'individuo, si vedrebbe perfettamente conciliata con l'esigenza di un loro significato "oggettivo" universalmente valido, che la fondamentale condizione, postulata da Kant, dell'unità dell'esperienza avanza (98). Alla loro "soggettività" reale si affianca una altrettanto costitutiva "oggettività critica": spazio e tempo assumono cioè la doppia natura di essere forme soggettive della sensibilità, ma di operare come "i primi e fondamentali mezzi costruttivi dell'oggettività" (99).

La nozione di tale "oggettività critica", con la quale vogliamo riassumere tutte le considerazioni fin qui condotte sulla natura delle intuizioni pure a priori, riceve ora una importante specificazione proprio dalla definizione del terzo modo del nulla della *Nota all'Anfibolia*, che è oggetto della nostra indagine. Assumere lo spazio e il tempo puri come esempio di questa terza accezione del nulla, infatti, significa proprio ribadire il significato di questa loro oggettività "critica": nella misura in cui si pretenda di prescindere dalle condizioni soggettive della sensibilità, ovvero dalla limitazione, a questa connessa, del poter conoscere le cose sempre e solo come appaiono, questa loro oggettività, solo ideale, ricade inevitabilmente in una sostanziale nullità.

D'altra parte nelle *Osservazioni generali sull'Estetica trascendentale*, Kant dichiara consistere proprio in questo il risultato ottenuto dalla affermazione della "idealità trascendentale delle intuizioni pure", ai fini della comprensione della natura fondamentale della conoscenza sensibile:

Ciò che abbiamo voluto dire è dunque questo: ogni nostra intuizione non è altro che la rappresentazione di un fenomeno; le cose che intuiamo non sono, in se stesse, come noi le intuiamo, né i loro rapporti sono costituiti, in se stessi, come appaiono a noi; e se noi eliminassimo il nostro soggetto, o anche soltanto la natura soggettiva dei sensi in generale, sparirebbero tutti i rapporti degli oggetti nello spazio e nel tempo, anzi sparirebbero persino lo spazio e il tem-

IL CONCETTO DI NULLA

po, giacché – in quanto fenomeni – essi non possono esistere in se stessi, ma soltanto in noi (100).

La validità di queste argomentazioni, e l'approvazione che deve perciò meritare l'*Estetica trascendentale*, non risiede – precisa Kant – in una semplice ipotesi plausibile, ma, come richiesto ad ogni teoria che voglia fungere da organo (*Organon*) del sapere, può essere facilmente dimostrata come certa e indubitabile. Solo ammettendo lo spazio e il tempo, non come concetti discorsivi, né come intuizioni empiriche che derivino direttamente dalla sensazione, ma come intuizioni pure a priori della sensibilità, potrà dunque essere giustificata la possibilità stessa della geometria; né un concetto discorsivo, né un'intuizione empirica, infatti, sono in grado di fornire quelle proposizioni apodittiche e universalmente valide, proprie della geometria. Se in noi non si trovasse una facoltà di intuire a priori, come forma sotto la quale ci viene dato l'oggetto; se l'oggetto venisse pensato come un oggetto in se stesso e non in rapporto al soggetto, che ne possiede la forma a priori; “se dunque – conclude infine Kant – lo spazio (e così pure il tempo) non fosse una semplice forma della vostra intuizione, che contenga a priori le sole condizioni sotto le quali le cose possano essere per voi degli oggetti esterni – oggetti che, senza queste condizioni soggettive, non sarebbero nulla in se stessi – , allora in assoluto voi non potreste stabilire sinteticamente nulla di a priori sugli oggetti esterni” (101).

Affermare che spazio e tempo sono le intuizioni pure della sensibilità del soggetto, le rappresentazioni a priori di tutti i rapporti tra le cose e tra le cose e il suo interno, significa dover riconoscere che quanto, tramite esse, possiamo conoscere sarà sempre e solo un oggetto in rapporto al soggetto, un fenomeno, dunque, cioè l'oggetto per come appare e non come cosa in se stessa: se al di fuori del soggetto queste forme non rappresentano nulla, anzi, esse stesse sono un nulla, non possiamo in alcun modo pretendere di conoscere l'oggetto in se stesso.

Tale riconoscimento, ovvero che possiamo conoscere le cose solo come ciò che ci appare, non deve tuttavia essere confuso con una rassegnata ammissione che l'intera nostra conoscenza si riduce a mera parvenza: dire che lo spazio e il tempo, come condizioni nelle quali esistono i corpi e l'anima, si trovano nel modo di intuire del soggetto, più che negli oggetti in sé, non significa, infatti, ammettere “che i corpi paiono semplicemente essere fuori di me o che la mia anima pare sol-

tanto che mi sia data nell'autocoscienza" (102). Non si vuole certo negare, infatti, che il molteplice di ciò che appare rimanga pur sempre qualcosa di effettivamente dato: il punto, però, sta nel fatto che questo viene sempre e solo dato nella relazione con noi, secondo il modo con cui le nostre intuizioni pure a priori ce lo rappresentano. È proprio, invece, pensando queste nostre forme a priori come proprietà reali oggettive che appartengono alle cose e, quindi, come condizioni sotto le quali possiamo conoscere le cose in se stesse, che si finirebbe inevitabilmente – conclude Kant – per trasformare tutto in una semplice parvenza. Inoltre – cosa ancora più assurda – affermare che lo spazio e il tempo sono condizioni assolute e a priori dell'esistenza delle cose, che rimarrebbero anche nel caso queste stesse cose venissero eliminate, equivarrebbe ad appropriarsi addirittura del diritto di stabilire lo spazio e il tempo come condizioni della stessa esistenza di Dio (103). Da questo non può allora che rimanere, come unica soluzione plausibile, il principio della "idealità" dello spazio e del tempo (104).

L'affermazione della idealità delle nostre intuizioni sensibile a priori si traduce, quindi, nell'inevitabile riconoscimento della nullità che queste, considerate in se stesse, separatamente rispetto a quel soggetto cui appartengono, costituiscono. L'identificazione, che ricorre nella *Nota all'anfibolia*, tra intuizioni pure a priori e terzo modo del concetto di nulla rivela, allora, ancora una volta, la funzione preziosa che quest'ultimo assume nella ricostruzione dei passaggi fondamentali del ragionamento kantiano, confermando, in questo caso, il guadagno essenziale dell'intera riflessione dell'*Estetica trascendentale*: ciò che costituisce il nostro orizzonte di possibilità dell'esperienza, ciò che è a fondamento della nostra conoscenza dell'oggetto non può in alcun modo essere colto in modo indipendente rispetto alla sensibilità della nostra intuizione, se non come un "nulla".

Non a caso, nel definire la terza figura del nulla, Kant specifica: "la semplice forma dell'intuizione, senza sostanza" (105). Il terzo modo del concetto di nulla cioè si oppone alla prima delle categorie di relazione, la "sostanza". Il ruolo del concetto di sostanza e il suo legame, quale categoria della relazione, con le intuizioni a priori, viene chiarito in un passo della sezione dell'*Analitica dei principi* dedicata alla *Analogie dell'esperienza*, e in particolare nella dimostrazione della prima analogia:

IL CONCETTO DI NULLA

Tutti i fenomeni sono nel tempo, e soltanto in esso, inteso come sostrato (come forma permanente dell'intuizione interna), può essere rappresentata tanto la simultaneità che la successione. Dunque, il tempo, nel quale dev'essere pensato ogni cambiamento dei fenomeni, rimane e non cambia, poiché esso è ciò in cui la successione o simultaneità possono essere rappresentate soltanto come le sue stesse determinazioni. Ma, di per sé, il tempo non può essere percepito. Di conseguenza, negli oggetti della percezione, cioè nei fenomeni, deve ritrovarsi il sostrato che rappresenti il tempo in generale, e nel quale ogni cambiamento o simultaneità possano essere percepiti, mediante la relazione dei fenomeni allo stesso sostrato nell'apprensione. Ma il sostrato di tutto ciò che è reale, vale a dire di tutto ciò che appartiene all'esistenza della cosa, è la sostanza [...], vale a dire il reale nel fenomeno, ciò che rimane sempre lo stesso, come sostrato di ogni cambiamento (106).

Soltanto ammettendo che alla base dell'apprensione del molteplice del fenomeno, per se stessa sempre mutevole, vi sia qualcosa di "durevole" e di "permanente", di cui la successione e la simultaneità costituiscono i modi in cui esiste ("modi del tempo"), potremo determinare i rapporti temporali tra i fenomeni; la sostanza, cioè, non è altro che il sostrato della rappresentazione empirica del tempo, ovvero l'espressione del tempo in quanto "correlato costante di ogni esistenza dei fenomeni, di ogni cambiamento e di ogni concomitanza", in altre parole "l'oggetto stesso" (107). Da qui si comprende allora il ruolo della categoria della sostanza, cui corrisponde il terzo modo del nulla: raccogliendo i dati dell'apprensione immediata del molteplice sensibile, sempre successiva e mutevole, in un qualcosa che permane e non muta, essa costituisce il sostrato, rispetto al quale si rendono possibili, come modi della sua esistenza, i rapporti temporali; "senza sostanza", senza la condizione di permanenza, la quale sola consente l'unità sintetica delle percezioni, quindi, il costituirsi dell'oggetto come ciò che "sta" di fronte a noi, allora, le nostre intuizioni a priori sono "nulla".

3.4. Il nulla come *nihil negativum*

L'ultima formulazione del concetto di nulla come *nihil negativum*, "oggetto vuoto senza concetto", ripropone definizioni ed esempi che ap-

partengono al canone della scolastica razionalistica, nel quale *nihil negativum* è ciò che viola il principio di non contraddizione: “L’oggetto di un concetto che contraddice se stesso è niente, poiché il concetto è niente, è l’impossibile, come ad esempio una figura rettilinea di due lati (*nihil negativum*)” (108).

Il concetto di *nihil negativum*, come già osservato nell’esposizione del terzo modo del nulla, fa la sua prima comparsa accanto al concetto di *nihil privativum* nel saggio precritico del 1763 come risultato dell’opposizione logica: questa opposizione era stata distinta dall’opposizione reale, da cui aveva origine il *nihil privativum*, in quanto essa consiste nell’affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa, quindi in un annullamento per contraddizione, che ha come conseguenza il nulla assoluto (“La conseguenza di tale nesso logico è nulla (*nihil negativum irrepraesentabile*) come è detto nel principio di contraddizione”) (109). Del resto, già dieci anni prima, nella *Nuova dilucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, il nulla (non ancora, tuttavia, distinto tra lo zero del *nihil privativum* e l’impossibile del *nihil negativum*), veniva esibito come risultato della contraddizione, per la quale “+ A – A = 0 (vale a dire che affermare e negare l’identica cosa è impossibile, ossia equivale a nulla)” (110). La definizione del *nihil negativum* come l’oggetto, il correlato di un concetto che contraddice se stesso, sembra derivare a Kant direttamente dal canone della tradizione del razionalismo scolastico, e può essere, infatti, facilmente confrontata con il giudizio formulato sulla questione, da parte dei suoi maggiori esponenti, di cui si è già avuto modo di parlare nel primo capitolo. Nella *Philosophia prima sive ontologia* di Wolff, infatti, leggiamo:

Impossibile dicitur quicquid contradictionem involvit. E. gr. Bilineum rectilineum contradictionem involvit, cum supponat duas lineas rectas inter eadem puncta contineri posse, quod contradicit propositioni verae, inter duo puncta non nisi rectam unicam contineri. Est igitur bilineum rectilineum impossibile (111).

Le argomentazioni concordano, dunque, nella definizione del nulla, espresso dal *nihil negativum*, come l’impossibile, come qualsiasi cosa che annulla se stesso, in quanto viola il principio di contraddizione, evidentemente assunto come criterio supremo della verità: come già accennato nella *Nova dilucidatio*, il giudizio di Kant sul principio di contraddizione segue però un percorso diverso da quello indicato dalla tradi-

zione del razionalismo di scuola. Nella *Critica della ragion pura* il principio di contraddizione è introdotto nella sezione prima del secondo capitolo dell'*Analitica dei principi*, dedicato al *Sistema di tutti i principi dell'intelletto puro*, e qui viene definito come il “principio supremo di tutti i giudizi analitici”:

Qualunque sia il contenuto della nostra conoscenza, e comunque essa possa riferirsi all'oggetto, la condizione universale – sebbene solo negativa – di tutti i nostri giudizi in generale è che però essi non contraddicano se stessi, perché in caso contrario questi giudizi in se stessi (anche a prescindere dall'oggetto) non sarebbero nulla (112).

Si tratta, dunque, di un criterio solo formale della verità, che non dice nulla sul contenuto del giudizio, il quale, infatti, per quanto libero da contraddizione interna, potrebbe però unire i concetti in modo non conforme all'oggetto, risultando perciò comunque falso o infondato; oppure (come è il caso degli *entia rationis*) ci possono essere concetti o giudizi non contraddittori, ma sulla cui verità oggettiva non è possibile, per la sola non contraddittorietà, affermare alcunché. Se un giudizio è contraddittorio potremo, allora, essere certi della sua falsità, e non cader in errore, ma non potremo accrescere di nulla la nostra conoscenza, in quanto la sua sola non contraddittorietà non ci consente di pronunciarci sulla sua verità. Esso, dice Kant, “è un criterio universale – sebbene semplicemente negativo – di ogni verità” (113).

L'unica validità positiva nella conoscenza della verità, che si può rivendicare per questo principio va allora limitata ai giudizi analitici, per i quali, infatti, poiché la connessione del predicato col soggetto è pensata come identità, si potrà conoscerne a sufficienza la verità sulla base del principio di contraddizione (114): Definire il principio di contraddizione “principio supremo di tutti i giudizi analitici” significa allora proprio questo: la contraddizione di un concetto è sufficiente per affermarne sicuramente la falsità del giudizio, ma non per deciderne positivamente la verità e ottenere così un ampliamento della conoscenza (115).

Negando al principio di contraddizione una funzione sintetica, di estensione della nostra conoscenza, la posizione di Kant risulta allora tutt'altro che in linea con la tradizione di quel razionalismo, per il quale esso costituiva il principio supremo, da cui discende tutta la conoscenza degli oggetti e su cui è possibile costruire l'intero edificio del

sapere. Essa, anzi, si attesta su quella di un dichiarato anti-razionalismo: la non contraddizione non è sufficiente per determinare la verità di un giudizio, è invece necessario un fondamento che autorizzi tale giudizio, e che Kant indica nel riferimento imprescindibile all'esperienza (116).

Tornando ora alla definizione del quarto modo del nulla contenuta nella tavola a conclusione della *Nota all'Anfibolia*, si noterà, a discapito delle osservazioni che fin qui ci hanno mostrato il distacco di Kant rispetto alla tradizione razionalistica, come Kant, per indicare il *nihil negativum*, ricorra qui ad un esempio, quello della “figura rettilinea di due lati” (*bilineum rectilineum*), che appartiene proprio alla formulazione classica del principio di contraddizione e che avevamo già letto, infatti, nel passo di Wolff come esempio di un concetto che si autocontraddice. Inoltre vediamo come proprio questo, nella sezione dedicata ai *Postulati del pensiero empirico in generale*, faceva la sua comparsa, ma Kant in quella sede dichiarava che non vi fosse alcuna contraddizione (117). Perché allora Kant assume ora, per esporre il *nihil negativum*, un esempio che lui stesso aveva già provveduto a mostrare come superato?

Una soluzione viene suggerita dal fatto che Kant oppone il *nihil negativum* al primo modo del nulla (*l'ens rationis*), poichè “si contrappone alla possibilità, in quanto il concetto addirittura annulla se stesso” (118); sarà utile quindi innanzitutto chiarire il rapporto tra contraddizione e possibilità e la nozione stessa di “concetto che contraddice se stesso”.

Una prima osservazione può giungere, ricordando come l'esposizione del concetto di nulla, nelle sue quattro figure, sia pensata da Kant in corrispondenza delle quattro categorie e come, pertanto, giunti ora all'ultimo modo del nulla, lo si debba considerare in relazione proprio a quella quarta e ultima categoria della modalità, dove compare la nozione di “possibilità”. Si è già avuto modo di osservare come intorno al concetto di possibilità, che troviamo nella *Critica della ragion pura*, Kant prenda le distanze rispetto ad una visione, quella razionalistica, nella quale la semplice possibilità logica (la non contraddizione) diventava criterio di determinazione ontologica delle cose (“è” ciò che è possibile, ovvero non contiene contraddizione nel suo concetto). Dichiarando la necessità di rinunciare alla conoscenza delle cose in se stesse tramite il nostro intelletto, per limitarla invece a quella del solo fenomeno, Kant veniva a stabilire l'unione inscindibile tra intellet-

to e sensibilità, tra i concetti puri dell'uno e le intuizioni pure dell'altra, e individuava nello *schematismo* l'unica regola che, mediando l'eterogeneità di facoltà intellettuale e facoltà sensibile, consente ai concetti dell'intelletto di essere applicati ai fenomeni (119).

Così, scopriamo come la definizione di "possibile" come tutto ciò che concorda con le condizioni formali dell'esperienza, che ricorre nei *Postulati del pensiero empirico*, trovi la sua giustificazione nella dottrina dello schematismo kantiano:

lo schema della possibilità è l'accordo fra la sintesi di diverse rappresentazioni e le condizioni del tempo in generale (dal momento che, per esempio, due elementi opposti non possono stare in una stessa cosa contemporaneamente, ma solo successivamente), ed è quindi la determinazione della rappresentazione di una cosa in un tempo qualsiasi (120).

Alla luce delle argomentazioni di Kant intorno alla dottrina dello schematismo, possiamo allora finalmente chiarire l'equivoco che si era visto rappresentare l'esempio del *bilineum rectilineum*, nella sua doppia, quanto opposta, versione presente nei due passi distinti della *Critica della ragion pura*.

Se ci atteniamo ad una formulazione rigorosamente analitica del principio di contraddizione, la figura rettilinea di due lati non presenta alcuna contraddizione; essa, invece, costituisce una contraddizione se teniamo presente la definizione sintetica del principio di contraddizione, la quale non designa la semplice possibilità logica, bensì la possibilità reale, che si è vista consistere nell'accordo della sintesi delle rappresentazioni con le condizioni del tempo in generale: il concetto del *bilineum rectilineum* sarà allora a buon diritto esempio di un "concetto che si contraddice" e che "si contrappone alla possibilità", proprio perché non conforme a quelle condizioni del tempo, in base alle quali una cosa non può essere nello stesso tempo, ma solo successivamente, se stessa e il suo opposto ("due elementi opposti non possono stare in una stessa cosa contemporaneamente, ma solo successivamente") (121).

Come la figura rettilinea di due lati risulta, impossibile perché viola, non tanto le leggi della logica, quanto le leggi dello spazio, così il *nihil negativum* è ciò che "si contrappone alla possibilità" nel senso che sovverte in modo totale quelle condizioni formali dell'esperienza, per le quali unicamente si determina qualcosa come possibile. Esso è

“l'impossibile”, in quanto, appunto, si oppone alla possibilità, la quale, però – va ricordato – non è quella possibilità meramente logica, già contestata da Kant al razionalismo, bensì la possibilità già definita da Kant nei *Postulati del pensiero empirico in generale* come l'accordo del concetto di una cosa con le condizioni formali dell'esperienza (122).

Alla luce di questa concezione “critica” della possibilità, che non si riduce a mera possibilità logica, ma non pretende nemmeno di diventare possibilità ontologica (del darsi, cioè, delle cose in se stesse), potremo ora meglio comprendere la differenza, stabilita da Kant, tra il primo modo del nulla, l'*ens rationis*, e l'ultimo modo, il *nihil negativum*, proprio guardando al diverso rapporto di ciascuno rispetto alla “possibilità”: entrambi, dice infatti Kant, non sono possibili (l'*entia rationis* “non possono essere annoverati tra le possibilità”; il *nihil negativum* “si contrappone alla possibilità”), eppure assumono due posizioni simmetricamente opposte tra loro, l'*ens rationis* come “concetto vuoto senza un oggetto”, il *nihil negativum* come “oggetto vuoto senza un concetto” (123). Infatti, l'*entia rationis* non possono essere “spacciati per impossibili”, mentre il *nihil negativum* “è l'impossibile”:

Come si vede, l'ente di ragione (n. 1) si distingue dal non-ente (n. 4) per il fatto che il primo non può essere annoverato fra le possibilità, dal momento che è una semplice finzione (seppure non contraddittoria), mentre il secondo si contrappone alla possibilità, in quanto il concetto addirittura annulla se stesso (124).

Da quanto era stato osservato sul primo modo del nulla, era emerso come il fatto di non poter annoverare gli *entia rationis* “tra le possibilità” venisse anche in questo caso a dipendere da una concezione della possibilità, intesa come l'ambito di tutto ciò che concorda con le condizioni formali dell'esperienza: la loro nullità non consisteva nel fatto di essere contraddittori rispetto a tali condizioni, ma piuttosto nell'essere semplicemente dei concetti vuoti, semplici finzioni senza un fondamento nell'esperienza, cioè prive di quel contenuto sensibile, senza il quale è impedita la formazione dell'oggetto empirico. Si era anche visto, che essi non sono però nemmeno “impossibili”, nel senso che non contraddicono le leggi fondamentali dell'esperienza, ma piuttosto svolgono la funzione di concetti-limite, che l'esperienza stessa (come nel caso dei “*noumena*” o di “certe forze fondamentali nuove”) esige per la conoscenza dei fenomeni, ma che, proprio per questo, non fanno

parte dell'insieme degli oggetti empirici: essi cioè non costituiscono affatto un mondo a sé, le cui leggi contraddicano quelle dell'esperienza, ma, piuttosto, una estensione dell'uso dei concetti, portato al "limite" della nostra capacità di rappresentazione.

Un mondo a sé, invece, e del tutto in contraddizione rispetto a quello dell'esperienza, è la sfera schiusa dal *nihil negativum*: esso, infatti, non è certo un'estensione (pur impropria) del nostro uso dei concetti, bensì una vera e propria opposizione, un sovvertimento totale delle condizioni formali dell'esperienza. Il significato del *nihil negativum* è proprio questo: ponendosi definitivamente fuori da ogni relazione con il mondo dell'esperienza, esso è "l'impossibile", "non-ente", ovvero un oggetto vuoto addirittura senza concetto, perché questo annulla se stesso. Se gli altri modi del nulla, al di là dello loro nullità, per il fatto di indicare ciascuno il venir meno delle condizioni indispensabili per il formarsi dell'oggetto (il dato intuito per l'*ens rationis*, la percezione sensibile per il *nihil privativum*, la sintesi del materiale sensibile sotto il concetto per l'*ens imaginarium*); se, dunque, potevano assumere il ruolo di confermare l'intima relazione che unisce sensibilità, con le sue intuizioni, e intelletto, con i suoi concetti, in vista della conoscenza dell'oggetto; per il *nihil negativum*, invece, dobbiamo osservare che esso si attesta pur sempre come un nulla in relazione all'esperienza, ma questa sua relazione è nei termini di una contraddizione, opposizione totale. Se gli altri modi del nulla potevano cioè assumere di fatto il ruolo di quello che si è definito "orizzonte di possibilità dell'esperienza", il senso del *nihil negativum* risulta essere qualcosa di diverso e a parte: più che orizzonte di possibilità dell'esperienza, esso, negandone le condizioni formali, è l'impossibile per definizione, la totale negazione della possibilità stessa del darsi dell'esperienza.

Il *nihil negativum*, quindi, si presta ad un ordine di considerazioni diverso rispetto a quello adottato per gli altri sensi di nulla finora esposti, e la sua formulazione come "oggetto vuoto senza concetto" ci autorizza forse ad una interpretazione del suo significato, all'interno della *Critica della ragion pura*, più "radicale" (125).

Riguardo all'espressione, che definisce il *nihil negativum* nei termini di "oggetto vuoto", "senza un concetto", sarà utile innanzitutto ricordare che "vuoto" è qui da intendersi come la definizione ricorrente di Kant per indicare la mancanza di contenuto, cioè di riferimento all'intuizione sensibile da parte di un concetto (126). "Oggetto vuoto", allo-

ra, è una rappresentazione senza alcun riferimento all'intuizione sensibile; in più, esso è senza concetto, in quanto il suo stesso concetto è vuoto, come conseguenza del fatto di annullare se stesso. Si tratta allora di comprendere cosa l'espressione "senza concetto" possa significare: essa, infatti, non potrà limitarsi a indicare la semplice presenza di un concetto contraddittorio, dal momento che per Kant, in virtù della sua concezione critica della possibilità, la sola impossibilità logico-concettuale non è più sufficiente a determinare qualcosa come "impossibile". Su indicazione dello studio condotto dal Vollrath sul concetto kantiano di nulla, potremmo allora pensare che qui l'espressione voglia invece indicare l'assenza totale di un concetto: non c'è alcun concetto esistente, neanche del tipo contraddittorio. Notiamo allora che questo "oggetto vuoto senza concetto", il *nihil negativum*, risulta vuoto tanto dell'elemento intuitivo sensibile quanto di quello concettuale: ad esso, infatti, mancano tutti i momenti, che formano la posizione di una cosa secondo le categorie della modalità, cioè tanto il riferimento intuitivo alla percezione, quanto la concettualità. Esso è quello che potrebbe essere definito "das nichtige Nichts", il "nulla nullo", che ha sede nell'intelletto trascendentale, e si attesta come tale, come totale nullità, rispetto a tutti i momenti dell'individuazione dell'essere da parte del soggetto, perciò tanto rispetto al materiale sensibile-intuitivo quanto alla forma concettuale (127). Ora, di fronte ad una figura così, di un nulla che è persino nullo, in quanto si oppone ad entrambi i momenti fondamentali della formazione della conoscenza dell'oggetto, emerge una domanda, questa sì, radicale: cosa rimane da tutto questo? Non rimane che il soggetto stesso, nella misura in cui si rappresenta, come esistente e oggettivamente reale, qualcosa che invece non esiste (128), qualcosa – aggiungiamo noi – che è "impossibile", non tanto e non solo dal punto di vista meramente logico, quanto piuttosto secondo le leggi della possibilità della sua esperienza.

Conclusion

La dimensione aperta dall'ultima figura del concetto di nulla ci consente di ricostruire il senso generale di quanto abbiamo finora esposto e ci suggerisce, come del resto lo stesso Kant sin dall'inizio della sua esposizione ci aveva annunciato, delle conclusioni interessanti ai fini

della “completezza del sistema” (129) e cioè di un’interpretazione completa e profonda dell’intera impresa critica kantiana.

Il “Nichts” del *nihil negativum*, come si è detto, è innanzitutto da considerarsi come rappresentazione *di un soggetto* che ha la rappresentazione, come prodotto della sua forza di immaginazione, privo tanto di un carattere sensibile quanto di un carattere concettuale (130). Esso cioè non è altro che il materiale fatto credere nell’immaginazione empirica come se fosse un oggetto, che però si riduce ad un “Unding”, una “non-cosa”, vuota sia sotto il fronte della sensibilità sia sotto quello dell’intelletto, poiché né l’una può procurargli una percezione né l’altro un concetto. In quanto “non-cosa” (*Unding*), il *nihil negativum* si conferma, quindi, come la figura di un *Nichts* radicalmente opposto a quell’“oggetto in generale” (*Ding*), che nello schema della metafisica razionalista sussume la figura del pensabile e del possibile a priori, e che avevamo visto per Kant identificarsi con la condizione trascendentale della conoscenza delle cose. Si era inoltre osservato come la novità apportata da Kant alla questione consista nell’aver esplicitato la “problematicità” di questo oggetto trascendentale: esso, infatti, è una funzione dello stesso soggetto, presente in esso “problematicamente”, nel senso che (come afferma Kant nell’introdurre la tavola del nulla nella *Nota all’anfibolia*) esso può essere tanto qualcosa che nulla, “Etwas oder Nichts”: nella misura in cui a tale funzione siano sottoposti i dati della molteplicità, da unificare nell’appercezione trascendentale, esso potrà esplicitarsi in un qualcosa (*Etwas*) reale, nel senso dell’oggetto empirico, il fenomeno; nella misura in cui, invece, non può esercitarsi come funzione del soggetto unificante i dati della sensazione, esso non sarà che nulla (*Nichts*), un nulla, però, pur sempre “possibile”, in quanto compreso nell’orizzonte dell’oggetto trascendentale.

Il quarto modo del nulla si posiziona separatamente rispetto agli altri modi del nulla (1. *ens rationis*; 2. *nihil privativum*; 3. *ens imaginarium*), come un mondo a parte, contrapposto a quello costituito dall’oggetto in generale: il mondo dell’impossibilità. Esso, tuttavia, non si identifica con un nulla assoluto, in quanto viene ricompreso nell’universo del soggetto, come prodotto della sua facoltà di immaginazione trascendentale. Tanto per il *Ding*, quanto per il *Unding* si tratta di una posizione da parte del soggetto, che si attesta, però, – è fondamentale ricordarlo – sempre e solo sul piano della conoscenza (o negazione di conoscenza, nel caso del *Nichts*) dell’oggetto empirico, del fenomeno, neces-

sariamente in relazione con il soggetto conoscente. Non si tratta cioè di un essere o di un non-essere tesi a costituire una dimensione assoluta: il criticismo kantiano, con la sua rinuncia alla pretesa di sapere e affermare qualcosa sulle cose in se stesse, non può accettare una simile prospettiva. Negare per entrambi una dimensione assoluta, del resto, ci consente di non ridurre la posizione kantiana ad una dichiarazione di idealismo: il *Ding* e il *Unding* vengono ricompresi nell'universo del soggetto come dimensioni, rispettivamente, di una possibilità e impossibilità sempre intese "criticamente", stabilite sì dalle leggi del soggetto, ma, proprio per questo, svincolate da ogni riferimento alle cose in se stesse.

A questo punto, rispettando invece il criticismo, possiamo cogliere l'invito, suggeritoci ancora una volta dal Vollrath, a porci una domanda, che sicuramente non tocca da vicino il pensiero kantiano, ma che il pensiero kantiano, nella sua grande rivoluzione, ha permesso di aprire: se *essere e nulla*, *Sein e Nichts*, sono entrambi a loro modo delle posizioni del soggetto, che cosa è allora la soggettività umana? Questa la risposta di Vollrath:

La soggettività, per quel suo carattere "posizionale", che corrisponde all'ideale dell'orizzonte di certezza, è tutt'uno con l'essere e il nulla, cosicché a partire da essa tanto l'essere quanto il nulla vengono a manifestarsi, come sue posizioni. Si tratta di pensare a due possibilità fondamentali. In entrambe il pensiero metafisico trova la sua estrema determinazione, ma in modo tale che questa cade, ora a favore della metafisica stessa, ora contro di essa (131).

Il termine ultimo di discriminazione tra *possibile e impossibile*, tra *Etwas* e *Nichts*, che il criticismo kantiano ha rinunciato a considerare come dimensioni delle cose in se stesse, ma solo nel e per l'ambito fenomenico, si scopre essere il soggetto stesso: il criterio per la possibilità o l'impossibilità di un oggetto consiste nell'accordo o meno con le condizioni dell'esperienza, e il nome stesso di "oggetto" si dà ad assumersi legittimamente sempre e solo nel senso di fenomeno, ovvero come oggetto d'esperienza, la quale è sempre esperienza del soggetto. Al soggetto, nella sua capacità di "porre" trascendentalmente, tramite la propria conoscenza, tanto l'essere che il non-essere di quanto, o perché ricevuto dall'esterno o perché covato dall'interno della sua immaginazione, si presenta al suo intelletto, a lui è dato ora di costituire quell'"orizzonte di certezza", che si era visto caratterizzare il progetto moderno della

IL CONCETTO DI NULLA

scienza metafisica; a lui, come criterio per distinguere tra conoscenza fondata e mera illusione, la “rivoluzione copernicana” affida il destino stesso della metafisica.

NOTE

(1) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, in *KGS*, III, A 64/B 89. Le opere di Kant sono citate dall'edizione dell'Accademia di Berlino (*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ss.). Per la *Kritik der reinen Vernunft (KrV)* viene riportata la consueta numerazione delle pagine della prima (A) e della seconda (B) edizione; la traduzione italiana utilizzata è quella a cura di C. Esposito.

(2) Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica? (Con estratti dalla Lettera sull'Umanismo)*, Firenze 1971, p. 31-33.

(3) È questo il caso di E. Mayz Vallenilla, *Die Frage nach dem Nichts bei Kant*, Pfullingen 1974; id., *Kants Begriff des Nichts und seine Beziehung zu den Kategorien*, “Kant-Studien”, 56 (1965), pp. 342-348. Nelle sue indagini sulla tematizzazione kantiana del nulla, l'Autore dichiara apertamente di non volersi limitare ad una analisi che renda conto di quanto affermato da Kant, ma di cercarvi, piuttosto, lo stimolo a riflessioni dettate dalle istanze proprie della filosofia contemporanea, come quella di chiarire la relazione tra tempo e nulla: il valore della tavola kantiana del nulla (*Kants Begriff des Nichts und seine Beziehung zu den Kategorien*, cit., p. 343). Il risultato delle sue ricerche esibisce, infatti, una interpretazione del nulla kantiano, nella quale, attraverso la corrispondenza dei quattro modi del nulla ai diversi gruppi delle categorie schematizzate temporalmente, il concetto di temporalità (*Zeitlichkeit*) viene indicato come orizzonte di senso (*Sinnhorizont*) del nulla stesso, pensato dall'Autore come nulla originario, assoluto (“*ursprüngliche*” *Temporalität des Nichts*) che si oppone allo schematismo kantiano (*Die Frage nach dem Nichts bei Kant*, cit., p. 30).

(4) Cfr. E. Vollrath, *Kants These über das Nichts*, “Kant-Studien”, 61 (1970), pp. 50-65.

(5) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Diels-Kranz, Bd. I, *Fragment B 6*, 2 e B 2, 3.

(6) E. Vollrath, *Kants These über das Nichts*, cit., p. 53.

- (7) Ibi, pp. 53-54.
- (8) G. W. Leibniz, *Principes de la grâce et de la nature*, § 7.
- (9) E. Vollrath, *Kants These über das Nichts*, cit., pp. 63-64.
- (10) E. Fink, *Alles und Nichts*, Den Haag 1959, p. 87.
- (11) A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, Padova 2003, p. 107. Lo studio della Organte costituisce uno dei più recenti contributi intorno al concetto kantiano di nulla; ad esso ci si è in particolare ispirati per l'insistita rivendicazione della relatività del nulla kantiano, da intendere sempre e solo come un "non-oggetto" dell'esperienza, al di là di ogni considerazione ontologica della questione. Quanto si vuole aggiungere nel presente contributo è una maggiore attenzione per le fonti kantiane della tavola del concetto di nulla e il suo legame con il fondamentale concetto di oggetto trascendentale.
- (12) *KrV*, A 644/B 672.
- (13) *KrV*, A 328/B 384.
- (14) *KrV*, A 290/B 346.
- (15) Cfr. *KrV*, B XXXVIII.
- (16) *KrV*, A 290/B 346.
- (17) Cfr. J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Milano 1999, p. 211. Il problema del significato da attribuire al termine "trascendentale" in Kant è stato e rimane tutt'oggi centrale oggetto di ricerca e di discussione all'interno della *Kant-Forschung*, impegnata a chiarirne l'origine e le evoluzioni alla luce delle diverse fasi del pensiero kantiano, quale concetto fondamentale capace di rendere conto in modo complessivo della storia della formazione della filosofia kantiana e delle fonti per essa realmente decisive. Accanto alle fonti tradizionalmente individuate in Wolff, sulla base della sua identificazione di "transcendentalis" e "generalis", e nella *Metaphysica* di Baumgarten (Cfr., rispettivamente, N.Hinske, *La via kantiana alla filosofia trascendentale*, Roma 1987, p. 38, e I. Angelelli, *On the Origins of Kant's "Transcendental"*, "Kant-Studien" 63 (1972), pp. 117-122, e *On "Transcendental" Again*, "Kant-Studien" 66 (1975), pp. 116-120), gli studi più recenti si sono orientati verso la rivalutazione dell'ambiente della *Schulphilosophie* del diciassettesimo secolo, nella quale la dottrina dei trascendentali, con la diffusione delle *Disputationes metaphysicae* di Suárez, aveva incontrato un grande successo (Cfr. F. V. Tommasi, *Kant di fronte alla tradizione del "trascendentale": stato della ricerca e prospettive alla luce di un nuovo particolare*, "Studi Kantiani" 16 (2003), pp.

53-66; Cfr. L. Honnefelder, *Metaphysics as a Discipline: From the “Transcendental Philosophy of the Ancients” to Kant’s Notion of Transcendental Philosophy*, in R. Friedman e L. Nielsen, *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory 1400-1700*, Dordrecht 2003, pp. 61-64); M. Sgarbi, *Logica e metafisica nel Kant precritico. L’ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, Frankfurt 2010, pp.109-140.

(18) La definizione dell’oggetto della metafisica come *omne intelligibile* è fornita da Timpler nel suo *Metaphysicae systema methodicum* (Steinfurt 1604), contributo decisivo nella sistematizzazione moderna della metafisica scolastica tedesca. Anche Clauberg fu decisivo per la definizione della metafisica come *allgemeine Wissenschaft, philosophia universalis*, che ritroviamo infatti nella sua *Ontosophia* (Amsterdam 1691); il suo nome, inoltre, è tradizionalmente legato all’invenzione del termine “ontologia”, che comparirebbe per la prima volta nella spiegazione, che egli fornisce, del titolo della sua opera, “Ontosophia” (cfr. E. Gilson, *L’être et l’essence*, Paris 1948, p. 171, n. 1). (Altri studi attribuiscono, tuttavia, la paternità del termine ad Abraham Calov (cfr. M. Wundt, *Die Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939), Rodolph Goclenius, o Jacobus Lorhardus, (cfr. Courtine, *op. cit.*, p. 346, n. 8, e p. 349, n. 11; J. S. Freedman, *Deutsche Schulphilosophie im Reformationszeitalter 1500-1650*, seconda ed. riveduta e accresciuta, Münster 1985)). Su C. Timpler, cfr. M. Wundt, *op. cit.*, pp. 74-75; J. S. Freedman, *European Academic Philosophy in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. The Life, Significance and Philosophy of Clemens Timpler (1563/4, 1624)*, Hildesheim 1988; J. F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., pp. 353-365.

(19) J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 209.

(20) Cfr. Ch. Wolff, *Logica*, in *Gesammelte Werke*, II Abt. Bdd, 1, 1-3, Olms, Hildesheim 1983, Vorbericht, §1: “Die Welt-Weisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind”.

(21) Sul ruolo dei “primi principi” nel definirsi del sistema wolffiano come scienza del possibile, cfr. F. L. Marcolungo, *Wolff e il possibile*, Padova 1982.

(22) Ch. Wolff, *Dt. Metaphysik*, in *Ges. Werke*, I Abt., Bd. 2, § 4: “Weil von nichts sich nichts gedencken lässet; so muß alles, was seyn kan,

einen zureichenden Grund (oder eine raison) haben, daraus man sehen kan, warum es vielmehr ist, als nicht ist”.

(23) Ch. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, in *Ges. Werke*, II Bd. 3, § 57.

(24) Ibi, § 59.

(25) Ibi, §§ 101-102.

(26) Cfr. Ibi, § 70.

(27) Cfr. J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 213.

(28) Cfr. M. Casula, *La Metafisica di A. G. Baumgarten*, Mursia, Milano 1973.

(29) A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, rist. an. Olms, Hildesheim 1963, § 61.

(30) Studi recenti affermano che la nozione di *nihil negativum*, ritenuta originaria di Baumgarten (cfr. E. Adickes, *Kants Systematik als systembildender Factor*, Berlin, 1887, p.114), risulta in realtà già presente in Reusch e in Baumeister. (Cfr. M. Casula, *La Metafisica di A.G. Baumgarten*, cit., p. 91, nota 14: “il primo (*op. cit.*, § 12), dopo aver definito, al solito, l'impossibile col contraddittorio, continua affermando che l'*aliquid* è la nozione di un oggetto possibile, il *nihil negativum* quella di un oggetto impossibile; il secondo (*op. cit.*, § 61), sostiene che “*non-ens et nihil negativum sunt nobis synonyma*”, mentre il non-ente è ciò che è impossibile e quindi contraddittorio”).

(31) A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 7.

(32) Ibi, § 8.

(33) Ricorrere alla terminologia latina risulta più che mai prezioso per comprendere realmente le differenti posizioni assunte dai concetti che compaiono nello schema. Abbiamo voluto indicare con il termine “res” l'oggetto in generale, che emerge dal fondo del *nihil negativum* come “aliquid” (non-nihil) e con il termine “ens” un altrettanto oggetto che si dà come alternativa al “non-ens” nella medesima sfera dell'oggetto in generale, ma che potremo definire un *aliquid* derivato, non originario. Si tratta di una corrispondenza, quella tra *res* e *aliquid*, che già Wolff aveva evidenziato (*Ontologia*, § 243: “*Quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur Res, quatenus est aliquid; ut adeo Res definiri possit per id quod est aliquid. Unde apud Scholasticos et realitas et quidditas synonyma sunt. Eg. arbor et ens dicitur et res; ens scilicet si existentiam respiri; res vero si quidditatem, sive quod sit*”).

aliquid, aut determinata notio ei respondeat”), ma che – come indicatoci da Courtine – ha le sue radici in Suárez (cfr. J. F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., pp. 215-216).

(34) J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 218: ciò che contraddistingue il progetto post-suareziano della metafisica è sì “certamente, e in senso formale, lo studio dell’ente come tale (ens ut sic, ens qua ens, ens in quantum ens, a seconda delle diverse formulazioni suareziane. DM I.1), ma questa stessa metafisica non può essere definita ed elaborata tematicamente come ontologia [...] se non a partire da un presupposto fondamentale, per quanto non spiegato: la tesi del niente come *nihil negativum*”.

(35) *Ibidem*.

(36) Sulle fonti scolastiche e per un diversa concezione del rapporto fra ens e nihil cfr. M. Sgarbi, *Abraham Calov and Immanuel Kant. Aristotelian and Scholastic Traces in Kantian Philosophy*, “Historia philosophica”, in corso di stampa.

(37) Cfr. *KrV*, A 290/B 346: “Il concetto supremo dal quale si è soliti iniziare una filosofia trascendentale è comunemente la divisione in possibile e impossibile. Ma poiché ogni divisione presuppone un concetto diviso, deve esserne dato uno più alto, e questo è il concetto di un oggetto in generale (assunto problematicamente, e senza stabilire se sia qualcosa oppure nulla)”.

(38) Prendere in esame l’intero *corpus* delle *Riflessioni* richiederebbe un’indagine a parte, che si preferisce rimandare ad un successivo contributo.

(39) I. Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik*, Akademie-Ausgabe, Bd. XXVIII, p. 542. Cfr. Anche la *Reflexion* n. 5726, Akademie-Ausgabe, Bd. XVIII.

(40) *KrV*, A 104.

(41) *KrV*, A 105.

(42) *KrV*, 106.

(43) *KrV*, A 107.

(44) Cfr. *KrV*, A 108.

(45) Cfr. *KrV*, A 108-109: “Ora però questi fenomeni non sono cose in se stesse, ma appena delle rappresentazioni, che a loro volta possiedono un proprio oggetto, il quale dunque non può più essere intuito da noi, e pertanto può essere denominato l’oggetto non

empirico, cioè trascendentale = x ".

(46) Cfr. *KrV* A 372-373. Sulla distinzione tra noumeno e oggetto trascendentale si veda M. G. Lombardo, *La forma che dà l'essere alle cose. Enti di ragione e bene trascendentale in Suárez, Leibniz, Kant*, Milano, IPL, 1995.

(47) *KrV* A 250/251.

(48) E questo alla luce di un concezione "critica" della stessa possibilità, per cui "possibile", come si legge nei "Postulati del pensiero empirico in generale", è "ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (secondo l'intuizione e secondo i concetti)", e "reale" è "ciò che si connette con le condizioni formali dell'esperienza (della sensazione)" (*KrV* A 218/B 265).

(49) *KrV* A 109-110.

(50) *KrV*, A 105.

(51) *KrV*, A 260/B 316: "La riflessione (*reflexio*) [...] è quello stato dell'animo in cui anzitutto ci accingiamo a scoprire le condizioni soggettive sotto le quali possiamo pervenire ai concetti. Tale riflessione è la coscienza del rapporto di rappresentazioni date con le diverse sorgenti della nostra conoscenza".

(52) Definita da Kant come: "la valutazione di questa posizione, che conviene a ogni concetto in base alla diversità del suo luogo, e l'indicazione, secondo delle regole, per determinare questo luogo per tutti i concetti" (*KrV*, A 268/B 324).

(53) *Ibidem*.

(54) Cfr. *KrV* A 290/B 346: "Poiché le categorie sono gli unici concetti che si riferiscano a oggetti in generale, la distinzione di un oggetto – se sia qualcosa oppure nulla – procederà secondo l'ordine e l'indicazione delle categorie".

(55) *KrV*, A 290/B 347.

(56) Nella sezione dedicata agli *Assiomi dell'intuizione* Kant aveva affermato che l'intima connessione delle categorie della quantità coi fenomeni sta nel fatto che gli stessi fenomeni "sono tutti quanti delle quantità, e più precisamente delle quantità estensive, poiché essi – in quanto sono delle intuizioni nello spazio o nel tempo – devono essere rappresentati mediante quella medesima sintesi per mezzo della quale vengono determinati, in generale, lo spazio e il tempo" (*KrV*, A 162/B 203).

(57) L'espressione è di E. Mayz Vallenilla (cfr. *op. cit.*, p. 37).

IL CONCETTO DI NULLA

(58) Cfr. *KrV*, B 148-149.

(59) *KrV*, A 290/B 347.

(60) *KrV*, B 307.

(61) Infatti, ritenere di poter applicare le categorie ad oggetti in se stessi, senza riferimento all'intuizione sensibile, e pretendere di conoscere la cosa in se stessa, come noumeno, in senso positivo, significherebbe dover ammettere la possibilità di una specie di intuizione diversa da quella sensibile, per la quale tali oggetti ci siano stati dati, ma della quale non siamo autorizzati a dire nulla, in quanto completamente al di fuori della nostra facoltà conoscitiva (cfr. *KrV*, B 307; inoltre A 254/B 309).

(62) *KrV*, A 254/B 310.

(63) *KrV*, A 259-260/B 315.

(64) *KrV*, A 254-255/ B 310. Un intelletto che sia in grado di contenere i *noumena* positivamente, come oggetti conosciuti intuitivamente, sarebbe “esso stesso un problema”, di cui non possiamo nemmeno comprendere la possibilità; possiamo invece comprendere, come sia il nostro intelletto, provvisto di concetti discorsivi e di intuizioni sensibili, ad estendersi problematicamente, in una sfera che può pensare ma non può in alcun modo conoscere, quella rappresentata dal noumeno.

(65) *KrV*, A 290-291/B 347.

(66) *KrV*, A 220/B 267-268.

(67) *KrV*, A 224/B 269-270.

(68) *KrV*, A 223/B 270. Nei *Primi principi metafisici della scienza della natura*, prendendo in esame le proprietà del movimento, Kant ci dà una definizione delle forze di attrazione e di repulsione come “forze fondamentali”, la cui possibilità non può essere compresa né dimostrata, ma che è indispensabile ammettere per ottenere il concetto generale di materia: “Voler rendere intelligibile la possibilità delle forze fondamentali è una esigenza assolutamente non soddisfacibile; esse si chiamano infatti forze fondamentali precisamente perché non possono venir derivate da nessun'altra, cioè non possono venir concepite” (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in *KGS*, IV, p. 513(tr. it. *Primi principi metafisici della scienza della natura*, a cura di L. Galvani, Bologna 1959, p. 74-75). Da qui il richiamo: “il comprendere a priori nella loro possibilità le forze fondamentali, è un potere che supera l'orizzonte della nostra

ragione” (p. 534, tr. it. p. 109); richiamo che compare anche in un passo della *Dissertatio* del 1770: “Non si può dunque accettare come possibile nessuna forza originaria se non è data dall’esperienza, né la sua possibilità può essere concepita a priori da nessuna perspicacia dell’intelligenza” (*De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in *KGS*, II, pp. 416-417 (tr. it. *La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile (Dissertazione del 1770)*), a cura di A. Lamacchia, Padova 1969, pp. 106-107).

(69) Cfr. *Metaph. Anfangsgründe*, IV, p. 534 (tr. it. p.109).

(70) Cfr. A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, cit., p. 45.

(71) *KrV*, A 291/B 347.

(72) M. Sgarbi, *Logica e metafisica nel Kant precritico. L’ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, cit., pp. 102-104.

(73) I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, in *KGS*, II, pp. 171-172 (tr. it. in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, Bari 1953, p. 255).

(74) *Ibi*, p. 172 (tr. it. p. 255).

(75) *Ibidem*.

(76) *Ibi*, p. 174 (tr. it. p. 258).

(77) *Ibi*, p. 175, (tr. it. p. 259).

(78) *Ibidem*.

(79) *Ibi*, p. 177 (tr. it. p. 261). E così definisce più oltre il *nihil privativum*: “Chiamerò *privazione (privatio)* la negazione che sia conseguenza di una opposizione reale, mentre dirò *difetto (defectus, absentia)* ogni negazione che non derivi da questo tipo di repugnanza. Quest’ultima non richiede una causa positiva ma soltanto la sua assenza; la prima invece ha una causa vera di posizione ed una causa altrettanto grande che le è opposta. La quiete in un corpo o è l’assenza, cioè la negazione del moto in quanto non vi è forza motrice; oppure è una privazione, qualora, pur essendovi una forza motrice, la conseguenza, cioè il moto, sia però annullata da una forza opposta”.

(80) Kant ricorre all’esemplificazione matematica: “Si vede quindi che $A + 0 = A$, $A - 0 = A$, $0 + 0 = 0$, $0 - 0 = 0$ non sono opposizioni, e che in nessuna di queste espressioni viene annullato qualcosa che era stato posto. Anche $A + A$ non è un annullamento, e non resta altro caso se non quello di $A - A = 0$, e cioè: nelle cose di cui l’una è la negativa dell’altra, ambedue sono A e quindi veramente positive, ma in modo tale che l’una annulla ciò che è posto dall’altra, il che viene

indicato mediante il segno –” (*ibidem*).

(81) *KrV*, A 291/B 347.

(82) *Versuch*, II, p. 184 (tr. it. p. 269).

(83) *Ibi*, p. 190 (tr. it. p. 274).

(84) Cfr. *KrV*, A 290/B 346.

(85) *KrV*, A 291/B 347.

(86) *KrV*, A 218/B 266.

(87) *KrV*, A 225/B 273.

(88) *KrV*, A 166/B 207.

(89) *KrV*, A 166/B 207.

(90) *Ibidem*.

(91) *KrV*, A 166/B 208.

(92) *KrV*, A 168/B 210.

(93) *KrV*, A 167-168/B 209-210.

(94) *KrV*, A 169/B 211.

(95) *KrV*, A 291/B 347.

(96) Cfr. *KrV*, A 27/B 43 e A 34/B 50.

(97) Cfr. *KrV*, A 20-21/B 35.

(98) Cfr. anche la *Reflexion* n. 6418, *Ak-Aus.*, Bd. XVIII: “Tutte le antinomie derivano dal fatto che si cerca l’incondizionato nel mondo sensibile”.

(99) *KrV*, A 28/B 44. E così anche per il concetto di tempo: “Dunque, il tempo è unicamente una condizione soggettiva della nostra (umana) intuizione (la quale è sempre sensibile, in quanto noi veniamo modificati dagli oggetti), ed in sé, al di fuori del soggetto, non è niente” (*KrV*, A 34/B 51).

(100) Cfr. *KrV*, A 110: “Non vi è che una esperienza nella quale tutte le percezioni vengano rappresentate come in una connessione completa e conforme a leggi: proprio come esistono solo uno spazio e un tempo, nei quali hanno luogo tutte le forme del fenomeno e ogni relazione dell’essere o del non-essere”.

(101) E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, trad. it. di G. Colli, Torino 1953, vol. II, tomo terzo, p. 760.

(102) *KrV*, A 42/B 59.

(103) *KrV*, A 48/B 66.

(104) *KrV*, A 49/B 69.

(105) Cfr. *KrV*, A 49/B 71.

(106) *KrV*, A 49/B 72.

- (107) *KrV*, A 291/B 347.
- (108) *KrV*, A 182/B 225.
- (109) *KrV*, A 183-184/B 226-227.
- (110) *KrV*, A 291/B 348.
- (111) *Versuch.*, II, p. 171 (tr. it. in *Scritti precritici* cit., p. 263).
- (112) *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, I, p. 390 (tr. it. in *Scritti precritici* cit., p. 11).
- (113) Ch. Wolff, *Ontologia*, cit., § 79. Cfr. inoltre il già citato passo di Baumgarten in *Metaphysica*, cit., § 7.
- (114) *KrV*, A 150/B 189.
- (115) *KrV*, A 151/B 190.
- (116) Infatti, l'opposto di ciò che si trova già nella conoscenza dell'oggetto (in quanto il giudizio è analitico), non potrà che essere negato, mentre il concetto stesso, dato che il suo opposto contraddirebbe l'oggetto, dovrà essere necessariamente affermato.
- (117) Non a caso Kant rifiuta di adottare la classica formulazione del principio di contraddizione ("è impossibile che qualcosa sia e non sia allo stesso tempo"), nella quale fa la sua comparsa una condizione, quella del tempo, che costituisce una sintesi, del tutto inappropriata, quindi, per definire un principio, del tutto formale, della verità di giudizi analitici (*KrV*, A 152-153/B 192-193).
- (118) *KrV*, A 156/B 195: "La possibilità dell'esperienza, dunque, è ciò che fornisce realtà oggettiva a tutte le nostre conoscenze a priori".
- (119) *KrV*, A 220-221/B 268: "Così, nel concetto di una figura che è contenuta tra due linee rette non v'è alcuna contraddizione, poiché il concetto di due linee rette e quello della loro intersezione non contengono alcuna negazione di una figura. Piuttosto che nel concetto in se stesso, l'impossibilità risiede nella costruzione di esso nello spazio, ossia nelle condizioni dello spazio e della sua determinazione; da parte loro, però, queste ultime possiedono una propria realtà oggettiva, vale a dire si riferiscono a cose possibili, poiché contengono a priori in sé la forma dell'esperienza in generale". Sul concetto di possibilità in Kant e in particolare sulla figura del *bilineum rectilenum* si veda anche F.L. Marcolungo, *Kant e il possibile*, in corso di stampa.
- (120) *KrV*, A 292/B 348.
- (121) *KrV*, A 146/B 185: "gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le vere e uniche condizioni per procurare ai concetti un rapporto con gli oggetti, quindi un significato".

IL CONCETTO DI NULLA

- (122) *KrV*, A 145/B 184.
- (123) *KrV*, A 145/B 184.
- (124) *KrV*, A 218/B 265: “Ciò che si accorda con le condizioni formali dell’esperienza (secondo l’intuizione e secondo i concetti) è possibile”.
- (125) Cfr. *KrV*, A 292/B 348.
- (126) *Ibidem*.
- (127) Cfr. E. Vollrath, *Kants These über das Nichts*, cit., p. 60.
- (128) Cfr. *KrV*, A 51/B 75: “Senza sensibilità nessun oggetto ci verrebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto verrebbe pensato. I pensieri, senza contenuto, sono vuoti; le intuizioni, senza concetti, sono cieche”.
- (129) E. Vollrath, *Kants These über das Nichts*, cit., p. 60.
- (130) *Ibidem*.
- (131) *KrV*; A 290/B 346.
- (132) E Vollrath precisa come non si tratta qui della facoltà di immaginazione produttiva, alla quale, infatti, mancherebbero in questo caso tutti gli elementi per poter costituire un oggetto, ma, piuttosto, della facoltà di immaginazione riproduttiva, la sola che può concedere spazio ad un nulla nullo del genere: è qui (e non nella sensazione, né nel concetto), che il materiale immaginato nel sogno, nell’illusione e nell’errore, viene trasformato in rappresentazione di un oggetto che dovrebbe esistere oggettivamente (*Ibidem*).
- (133) *Ibi*, p. 64.

***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 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.

QUELLENGESCHICHTE

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/>.

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 ana-

QUELLENGESCHICHTE

lisi 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

In questa sezione vengono pubblicati alcuni degli interventi presentati
alla giornata di studio:

Le fonti della *Kritik der reinen Vernunft*
venerdì 30 ottobre 2009 – aula Maria Immacolata
Università Cattolica del Sacro Cuore
Dipartimento di Filosofia

Saluti introduttivi:

ALESSANDRO GHISALBERTI
Direttore del Dipartimento di Filosofia,
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

MASSIMO MARASSI
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

RICCARDO POZZO
Università di Verona

Interventi:

MARCO PAOLINELLI
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Kant e Rousseau

FRANCESCO VERDE
Università La Sapienza, Roma

**L'Epicuro di Kant. Note sulla presenza epicurea nella *Kritik
der reinen Vernunft***

SILVIA DE BIANCHI
Università La Sapienza, Roma
**Kant e la rivoluzione scientifica
(Copernico, Galilei e Newton)**

MANUELA MEI

QUELLENGESCHICHTE

Università di Firenze

Kant e Descartes

DAVIDE POGGI

Università di Verona

Kant e Locke

PAOLA RUMORE

Università di Torino

Kant, Wolff e i wolffiani

MARCO SGARBI

Università di Verona

Kant e l'ars combinatoria (Segner e Lambert)

PIERO GIORDANETTI

Università degli Studi di Milano

Kant e Anassagora

GIUSEPPE MOTTA

Philipps-Universität Marburg

Le fonti della modalità e Hume

PAOLO GRILLENZONI

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Divisibilità e indivisibilità dal Kant precritico al critico

SILVIA DE BIANCHI

Kant e la rivoluzione scientifica

Osservazioni sulle fonti esplicite di Copernico,
Galilei e Newton nella *Kritik der reinen Vernunft* (*)

Introduzione

Lo scopo di questo contributo consiste nel ricostruire alcuni aspetti della visione kantiana della rivoluzione scientifica e nell'offrire una valutazione circa l'importanza che l'analogia con la svolta copernicana ricopre nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*. Il filo rosso della breve trattazione dell'argomento passa per l'analisi delle fonti di Copernico, Galilei e Newton (1) La letteratura secondaria sull'argomento è ricca e autorevole (2) ed è un fatto acquisito che grandi scienziati e matematici, quali Keplero, Galilei, Huygens e Newton siano citati nelle opere di Kant sia nel periodo precritico sia nell'ultima fase della sua produzione. Più che soffermarsi esclusivamente sulla nota analogia tra la svolta copernicana e la filosofia kantiana, questo contributo si concentra sul tema dell'immagine di Copernico offerta da Galilei. Alla luce di un'immediata lettura delle pagine della *Kritik der reinen Vernunft*, in particolare della *Prefazione* alla seconda edizione, si riscontra, infatti, la grande influenza esercitata dai protagonisti della rivoluzione scientifica sul programma filosofico kantiano. Questo studio si basa sulla comparazione di un passaggio in B313, in cui Kant offre un'indicazione sulla sua concezione di due diversi approcci all'astronomia e uno spunto per la comprensione della sua recezione di Copernico e Newton. Questa indicazione può fornire una chiave di lettura della famosa e commentata analogia della *Prefazione* alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*.

1. *L'ipotesi copernicana nella Kritik der reinen Vernunft*

La fama di Copernico e del sistema cosmico eliocentrico erano ben noti già al giovane Kant ed erano entrati a far parte del patrimonio

scientifico e culturale europeo da molti decenni ormai. Secondo la catalogazione di A. Warda, non ci sarebbero stati volumi delle opere di Copernico nella biblioteca di Kant. Tuttavia, oltre ad essere molto probabile che Kant comunque avesse letto il *De Revolutionibus orbium coelestium*, è certo che Kant possedesse l'*Institutio astronomica* di Pierre Gassendi (3). Quest'ultimo ha senz'altro influenzato la recezione kantiana dell'opera di Copernico, come si evince dalla *Refl. 4918* in cui Kant lascia un appunto prezioso: "Differenza tra Copernico e Thyco" (4). Il testo di Gassendi offre, infatti, un'analisi comparativa proprio tra il sistema copernicano e quello di Thyco Brahe. Per quanto concerne l'analogia con l'ipotesi di Copernico, si consideri il testo tratto dal *De Revolutionibus orbium coelestium*:

Omnis enim, quae videtur, secundum locum mutatio, [1] aut est propter spectatae rei motum, [2] aut videntis, [3] aut [...] disparem utriusque mutationem. [...] Terra autem est unde coelestis ille circuitus aspicitur, et [ubi ille circuitus] visui reproducitur nostro. Si igitur motus aliquis terrae deputetur, ipse in universis, quae extrinsecus sunt, idem apparebit [...], [S]i coelum nihil de hoc motu habere concesseris, terram vero ab occasu in ortum volvi, quantum ad apparentem in Sole, Luna et Stellis ortum et occasum, si serio animadvertas, invenies haec sic se habere. [N]on statim apparet, cur non magis contento quam continenti [...] motus attribuaturs (5).

Tendendo presente il passo citato, è possibile vedere una corrispondenza nel testo della *Kritik der reinen Vernunft* quando Kant introduce così la figura di Copernico nelle pagine della *Prefazione* alla seconda edizione:

La situazione al riguardo è la stessa che si è presentata con i primi pensieri di Copernico: costui, poiché la spiegazione dei movimenti celesti non procedeva in modo soddisfacente, sino a che egli sosteneva che tutto quanto l'ordinamento delle stelle ruotasse attorno allo spettatore, cercò se la cosa non potesse riuscire meglio, quando egli facesse ruotare lo spettatore e facesse per contro star ferme le stelle (6).

L'immagine che Kant utilizza, quella dei "primi pensieri" (*ersten Gedanken*) di Copernico, era penetrata nel pubblico e gli era piuttosto familiare. Il passo in BXVI è stato spesso oggetto della letteratura secondaria, soprattutto nell'alveo del dibattito sull'analogia o sull'identificazione tra la "rivoluzione copernicana" e la filosofia di Kant (7). Tuttavia,

come è noto, nel testo non compare l'occorrenza "rivoluzione copernicana" (*Copernicanisches Revolution*). Anche nelle *Reflexionen* datate tra il 1776 e il 1778 ci si trova di fronte all'espressione *Copernikanisches System*, oppure nella *Logik Jäsche* e in *Der Streit der Fakultäten* all'espressione *Copernicanische Hypothese* (8). Questo fatto porta alla considerazione più generale che, per una rivoluzione del modo di pensare, agli occhi di Kant non sia sufficiente un'ipotesi di partenza, ma questa deve essere avvalorata, sottoponendola all'osservazione e all'esperimento per essere ricondotta tramite delle leggi all'unità sistematica della ragione. Nella *Refl. 2680* Kant si sofferma sulla dottrina delle ipotesi:

1. Il fondamento posto deve essere saputo con certezza secondo modalità.
2. La conseguenza.
3. Unità del fondamento. Nessuna *hypothesis subsidiaria* (9).

Poi aggiunge, nella relativa nota, un indizio per l'inquadramento del sistema copernicano:

(ad esempio: il sistema copernicano 1. Che la terra ruoti è possibile. 2. Che le stelle appaiano muoversi dalla mattina alla sera, è saputo con certezza. 3. Che questo possa discendere da quello, è ...) (10).

Kant sceglie l'esempio del sistema copernicano nelle lezioni di logica per esemplificare al meglio un'ipotesi empirica ben formulata, che non è mai stata falsificata, sebbene di essa non possa dirsi che sia assolutamente certa (11). Capozzi in *Kant on Heuristics as a Desirable Addition to Logic*, prende in considerazione il rapporto rivoluzionario soggetto-oggetto applicato da Kant alla metafisica, concentrandosi sul valore che questa analogia assume sul piano dell'euristica e del *Meditiren*: "The analogy with Copernican astronomy, which is heuristically interesting because natural science and metaphysics are different sciences, is not chosen at random and appears to be a promising one because both natural science and metaphysics stay under the title of rational cognitions. In adopting this analogy as a base for his metaphysical hypothesis, Kant chooses a ground that is subjective and insufficient, but is nevertheless endowed with verisimilitude" (12).

Senz'altro il passo che segue, tratto dalla *Prefazione* alla seconda edizione, può rivelarsi utile per la comprensione della recezione kantiana di Copernico, ma anche per comprendere quale sia l'elemento

che contraddistingue il suo sistema e il progresso verso la certezza dell'ipotesi copernicana:

A questo modo le leggi centrali dei movimenti dei corpi celesti procurarono un'indiscutibile certezza a ciò che Copernico aveva da principio assunto come semplice ipotesi, e dimostrarono al tempo stesso la forza invisibile (dell'attrazione newtoniana), che tiene unita la struttura del mondo: quest'ultima sarebbe per sempre rimasta nascosta, se Copernico non avesse osato – in un modo contrastante i sensi, eppure vero – di cercare movimenti osservati non già negli oggetti del cielo, bensì nel loro spettatore. La trasformazione del modo di pensare, che è esposta nella Critica ed è analoga a quell'ipotesi, io la prospetto del pari, in questa prefazione, come semplice ipotesi – per quanto essa, nel corso della trattazione, venga dimostrata non già ipoteticamente, bensì apoditticamente, in base alla natura delle nostre rappresentazioni di spazio e tempo e in base ai concetti elementari dell'intelletto – soltanto per mettere in rilievo i primi tentativi di una tale trasformazione che sono sempre ipotetici (13).

L'analogia con l'impresa di Copernico non deve essere spinta oltre i suoi limiti. Infatti, per Kant, l'ipotesi della sua trasformazione del modo di pensare assume una necessità e una certezza che l'ipotesi copernicana non raggiunge da sola, ma solamente dopo aver ricevuto, attraverso le figure di Keplero e di Newton, una struttura sistematica e matematica. Agli occhi di Kant non era stato solo Copernico ad aver attuato una trasformazione del modo di pensare, ma tutta la serie di scienziati e matematici che hanno seguito la sua ipotesi e che hanno potuto verificarla in conformità a principi matematici e fisici, a cominciare da Keplero, attraverso le leggi del moto dei pianeti. L'importanza di questo aspetto sistematico è messa in luce nei prossimi paragrafi.

2. *Unità del fondamento. Nessuna hypothesis subsidiaria* (14)

I riferimenti kantiani a Copernico non sono circoscritti alla *Prefazione* alla seconda edizione, ma compaiono anche nel corpo della *Kritik der reinen Vernunft*. In particolare l'occorrenza che può chiarire ancora meglio in cosa effettivamente consista l'analogia dell'impresa kantiana con quella di Copernico si trova in B313:

L'astronomia teoretica [*theoretische*], che fornisce la semplice osservazione del cielo stellato, rappresenterebbe il primo di questi mondi; l'astronomia con-

templativa (spiegata secondo il sistema copernicano del mondo, o anche secondo le leggi di gravitazione di Newton), al contrario, rappresenterebbe il secondo cioè un mondo intelligibile (15).

Se si tiene presente Tonelli (16), che sottolinea anche l'influenza di Gassendi su Kant per la sua lettura del sistema copernicano, si può avanzare la tesi che qui Kant si stia riferendo ad un duplice approccio alla conoscenza della natura e delle sue leggi: da un lato, in questa sede, Kant sta criticando una distinzione epistemologica e teoretica che vedrebbe nell'ambito dell'astronomia teoretica, legata all'osservazione, un approccio alla natura e alla scienza incapace di produrre un sistema del mondo. Dall'altro, si troverebbe, invece, il metodo ipotetico-deduttivo incastonato in un sistema del mondo, che concepisce osservazione ed esperimento come tappe di un processo complesso di elaborazione di leggi fisico-matematiche la cui giustificazione ultima riposa su principi matematici e metafisici. A questo approccio, capace di produrre un mondo intelligibile, appartengono i sistemi di Copernico e di Newton.

Il fatto che Kant riferisca l'espressione "astronomia contemplativa" al sistema di Copernico non è casuale e deriva, come si vedrà più avanti, dall'immagine di Copernico che Galilei aveva restituito nel suo *Systema cosmicum* e in altri scritti (17).

Per Kant, questi due momenti teorici, quello dell'astronomia teoretica e quello dell'astronomia contemplativa, si rispecchierebbero in una costituzione passiva e in una attiva non solo dell'oggetto della conoscenza, ma anche della scienza stessa.

Per Kant, l'elemento comune a Galilei, Keplero, Huygens e Newton era la costruzione *a priori* dell'oggetto dell'intuizione pura (18), che, attraverso la matematica, poteva fondare la scienza della natura e dunque anche l'astronomia e un sistema del Mondo.

Sia l'astronomia teoretica, sia l'astronomia contemplativa sono indissolubilmente legate, almeno da un punto di vista problematico, proprio sulla base della distinzione tra fenomeno e noumeno secondo l'idealismo trascendentale. Infatti, Kant nega che sia possibile una conoscenza noumenica che trovi il suo corrispettivo nella scienza della natura. Eppure la scienza della natura non deve essere fondata sui sensi, ma sull'intuizione sensibile e deve poter rappresentare le intuizioni formali di spazio e tempo con la costruzione matematica. Questa posi-

zione non può non richiamare alla mente il celebre passo tratto dalla prima giornata del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del Mondo* di Galilei:

Però per meglio dichiararmi, dico che quanto alla verità di che ci danno cognizione le dimostrazioni matematiche, ella è l'istessa che conosce la sapienza divina; ma vi concederò bene che il modo col quale Iddio conosce le infinite proposizioni, delle quali noi conosciamo alcune poche, è sommamente più eccellente del nostro, il quale procede con discorsi e con passaggi di conclusione in conclusione, dove il Suo è di un semplice intuito: e dove noi, per esempio, per guadagnar la scienza di alcune passioni del cerchio, che ne ha infinite, cominciando da una delle più semplici e quella pigliando per sua definizione, passiamo con discorso ad un'altra, e da questa alla terza, e poi alla quarta, etc., l'intelletto divino con la semplice apprensione della sua essenza comprende, *senza temporaneo discorso*, tutta la infinità di quelle passioni; le quali anco poi in effetto virtualmente si comprendono nelle definizioni di tutte le cose, e che poi finalmente, per essere infinite, forse sono una sola nell'essenza loro e nella mente divina. [...] Or questi passaggi, che l'intelletto nostro fa con tempo e con moto di passo in passo, l'intelletto divino, a guisa di luce, trascorre in un istante, che è l'istesso che dire, gli ha sempre tutti presenti (19).

La natura dell'intuizione umana definisce il limite della conoscenza fenomenica e stabilisce anche il ruolo del procedimento matematico nella scienza della natura. Pertanto, il tentativo di Kant di fondare la metafisica come scienza sulla base di una rivoluzione del rapporto soggetto-oggetto prevede una base comune alla scienza della natura, ovvero la distinzione tra fenomeno e noumeno. La loro distinzione che trova però un punto supremo di unità nella ragione, capace di guidare con i suoi principi l'intelletto:

La questione consiste perciò nel vedere, se al di fuori di quell'uso empirico dell'intelletto (persino nella rappresentazione newtoniana dell'universo) sia possibile altresì un uso trascendentale, che si riferisca al noumeno come oggetto. A questa domanda abbiamo risposto negativamente (20).

Il noumeno in senso negativo e inteso come concetto problematico gioca un ruolo fondamentale di pietra di paragone anche nella fondazione della scienza della natura (si pensi, ad esempio, al concetto di spazio assoluto), sebbene in nessun modo esso possa divenire oggetto dell'esperienza possibile, soggetta a "temporaneo discorso".

3. *La recezione del Newton dell'Optics e dei Principia*

Dal passo in B313 emerge l'idea che Kant interpretasse l'opera di Newton sia come il culmine del processo di sviluppo della scienza della natura sia come un sistema distinto dai precedenti. D'altra parte, però, emerge anche la recezione kantiana dell'*Optics* e della chimica newtoniana. Nel passo che segue, tratto dalla *Prefazione* alla seconda edizione, si scorge un riferimento a quanto sostenuto da Newton nell'ambito della chimica e della fisica sperimentale:

Questo esperimento della ragione pura è molto simile a quello che i chimici talvolta denominano la prova di riduzione, ma in generale chiamano il procedimento sintetico. L'analisi del metafisico ha separato la conoscenza pura a priori in due elementi assai eterogenei, cioè nella conoscenza delle cose come apparenze e poi nella conoscenza delle cose in se stesse. La dialettica collega di nuovo i due elementi, in armonia con la necessaria idea razionale dell'incondizionato, e trova che in questa armonia non si produce mai altrimenti, se non attraverso quella distinzione, che è quindi la vera (21).

Esistono numerosi studi che hanno ormai chiarito l'importanza e la grande influenza esercitata dall'*Optics* di Newton nell'Europa del XVIII secolo (21). Assai più dei *Principia*, infatti, l'*Optics* di Newton era spesso tenuto in considerazione come uno dei testi di fisica sperimentale più all'avanguardia. Sin dall'epoca dell'Albertina, infatti, Kant era entrato in contatto mediante Rappolt con i testi di Pope e senz'altro lesse il testo di G. E. Hamberger, *Elementa physices*, esaustivo manuale di fisica newtoniana, ma con forti richiami alla metafisica leibniziana. Già nella tesi di laurea del 1746 (*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*), Kant aveva mostrato vivo interesse per il dibattito scientifico di ambiente leibniziano e cartesiano. Senza contare, poi, che l'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* del 1755 porta nel sottotitolo il nome di Newton e che negli anni '60 Kant aveva letto i *Kosmologische Briefe* di Lambert, ricchi di riferimenti al sistema newtoniano. Il *background* di Kant non si limitava alla fisica newtoniana, ma comprendeva anche testi appartenenti alla tradizione cartesiana e leibniziana, così come alle scienze naturali sperimentali.

In particolare Kant, sin dal periodo precritico, aveva tenuto in considerazione gli studi di S. Hales, *Vegetable Staticks*, in cui è citata proprio l'*Optics* di Newton, nello specifico la *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 occurs 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 (22).

Kant possedeva, secondo Warda, sia i *Principia* (23), sia l'*Optics* (24), e aveva sicuramente accesso anche alle fonti indirette di Newton, attraverso la lettura di Keill e dei fisici olandesi Musschenbroek e 'sGravesande. Di grande rilevanza per la recezione kantiana di Newton è anche la polemica Leibniz-Clarke. Attraverso di essa Kant entrò in contatto con le problematiche connesse al sistema del mondo newtoniano, come quello dell'azione a distanza e dello spazio assoluto interpretato come *sensorium Dei*. Un ruolo importante, già all'epoca della sua formazione era stato giocato dall'ambiente newtoniano francese, in particolare dalla marchesa Du Châtelet. In generale, con Maupertuis a capo dell'Accademia delle scienze di Berlino dal 1745, Kant non poteva certo ignorare il sistema newtoniano e tantomeno intendeva farlo. Kant riconosceva la genialità del Newton scienziato e matematico, sebbene nutrisse delle riserve in ambito astronomico, sulla spiegazione dell'inizio del movimento di rotazione terrestre (25). Lo stesso non può essere detto del Newton filosofo, il cui atteggiamento metafisico è og-

getto di una profonda critica da parte di Kant. L'opera del 1786, i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, segna un punto decisivo di confronto diretto con le opere di Newton a pochi mesi dalla pubblicazione della seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*. Ancora in epoca tarda, Kant arrivò, ad esempio, a criticare persino il nome dell'opera newtoniana (26). Nell'*Opus postumum*, infatti, Kant sostiene che non possano darsi principi matematici della filosofia. Matematica e filosofia devono essere due scienze con differenti domini, sebbene entrambe siano fondate sulla medesima ragione pura. Kant elabora poi un'interpretazione del sistema di Newton. Quest'ultimo non avrebbe fatto altro che portare sulla scena il concetto di forza centrale, quella della gravitazione, capace di incastonare in un sistema le analogie di Keplero. In particolare merita attenzione il paragone che Kant compie tra le leggi di Keplero e quelle di Newton (27). Kant sostiene che le tre leggi di Keplero, senza quelle newtoniane, non sarebbero state altro che analogie. E solo presupponendo la nozione fisica di forza centrale, di cui la forza di gravitazione universale è un esempio, che è possibile l'applicazione e la giustificazione delle leggi kepleriane (28). Per Kant non si può giungere con la matematica ad una conoscenza filosofica, ma occorre postulare in vista dei fenomeni una connessione causale, quella dell'attrazione e della repulsione della materia attraverso le sue forze motrici. Pertanto Newton è colui che ha portato sulla scena una nuova forza non dedotta da quella centrifuga e centripeta, ma ha dedotto la gravitazione dalle forze attrattive e repulsive (forze primarie) della materia la cui fondazione è filosofica prima che matematica. Piuttosto la matematica (le tre leggi di Keplero, i calcoli e i principi della forza centrifuga e di quella centripeta) è strumento per l'inverarsi di principi filosofici sulla costituzione ultima dell'universo.

Da questa spiegazione di Kant e dal passo citato in precedenza, è possibile concludere che il concetto di armonia e il concetto di coerenza sistematica giocassero un ruolo fondamentale per la realizzazione non solo della rivoluzione scientifica, ma anche per la trasformazione del modo di pensare alla base della filosofia trascendentale. Una delle fonti ispiratrici di questa immagine della scienza è Galileo Galilei.

4. L'“acroama” di Copernico e la svolta contro intuitiva dell'idealismo trascendentale

Questa scoperta, proprio allo stesso modo dell'altra, può essere spiegata soltanto con una rivoluzione del modo di pensare, prodottasi rapidamente. Voglio qui prendere in considerazione soltanto la scienza naturale, in quanto è fondata su principi empirici. Quando Galilei fece rotolare giù da un piano inclinato le sue sfere, il cui peso era stato da lui stesso stabilito, o quando Torricelli sottopose l'aria ad un peso, che in precedenza egli aveva calcolato come eguale ad una colonna d'acqua a lui nota, e in un tempo ancora posteriore, quando Stahl trasformò dei metalli in calce e quest'ultima di nuovo in metallo, sottraendo e restituendo qualcosa a tali corpi, in questi casi tutti gli indagatori della natura furono colpiti da una luce. Essi compresero che la ragione scorge soltanto ciò che essa stessa produce secondo il suo disegno, e capirono che essa deve procedere innanzi con i principi dei suoi giudizi basati su stabili leggi [...] (29).

In primo luogo, Galilei, al contrario di Copernico, è citato anche nel periodo precritico (30). Una fonte indiretta per lo studio della legge dell'impatto di Galilei potrebbe anche essere lo *Specimen dynamicum* di Leibniz (1695), che Kant conosceva sin dall'epoca della sua formazione. Secondo Warda, Kant possedeva il *Systema cosmicum* (31), pubblicato in latino per la prima volta nel 1635. L'esempio delle sfere e del piano inclinato che riporta Kant è tratto proprio dal testo galileiano (32).

Galilei è un importante tramite per la concezione kantiana di Copernico (33). Secondo Galilei, poiché la teoria tolemaica, nel suo insieme, non corrispondeva all'idea di un Universo ordinato e armonioso, ma ad “una mostruosissima chimera”, Copernico fu colui che si mise a riflettere sulla vera costituzione del Cielo e della Terra (34).

Secondo Galilei, in sostanza, Copernico condusse la sua ricerca in base all'idea di un universo che esprimesse armonia nel moto dei corpi celesti, che fosse intelligibile ed elegante, mentre il cosmo tolemaico del XVI secolo ancorava alla visione e alla pura osservazione una goffa struttura del Mondo.

In *Considerazioni circa l'opinione copernicana* (1615) (35), Galilei afferma che chi sostiene che Copernico abbia solamente come astronomo stabilito *ex hypothesin* la mobilità della terra attorno al sole, perché questa soddisfaceva meglio i calcoli e le osservazioni, non comprende dav-

vero la sua opera. Galilei prosegue poi nell'enucleare i momenti del processo che condusse Copernico al nuovo sistema:

A- Copernico assunse l'ipotesi di Tolomeo e il suo sistema dal punto di vista astronomico.

B- Vestendo i panni del "contemplatore della natura" mostrò come i calcoli e i fenomeni o i moti celesti fossero soddisfatti dall'ipotesi tolemaica solamente uno ad uno e se riuniti tutti insieme in un sistema davano vita ad una "mostruosissima chimera".

C- Copernico iniziò a "contemplare" la natura per giungere ad un sistema del mondo, che non solo fosse dal punto di vista astronomico basato su calcoli esatti e che già aveva effettuato, ma che fosse una risposta adeguata al "problema naturale" attraverso una vera costituzione del mondo e non attraverso "ipotesi non vere".

D- Attraverso numerose osservazioni ed esperimenti comprovanti la stabilità del sole e la mobilità della terra, Copernico si accertò della verità della sua visione perché la mostrò concordante con l'armonia del mondo.

Con le seguenti parole conclude Galilei:

Non è, dunque, introdotta questa posizione per soddisfare al puro astronomo, ma per soddisfare alla necessità della natura. Di più, conobbe e scrisse nell'istesso luogo il Copernico, che il pubblicare al mondo questa opinione l'avrebbe fatto reputar pazzo dall'infinità de i seguaci della corrente filosofica e più dall'università de gli uomini vulgari: nulladimeno, forzato da i comandamenti del Cardinal Capuano e dal Vescovo Culmense, egli la pubblicò. Ora, qual pazzia sarebbe stata la sua se egli, reputando tale opinione per falsa in natura, l'avesse publicata per creduta vera da sé, con certezza di averne a essere reputato stolto appresso tutto il mondo? E perché non si sarebbe egli dichiarato d'usurparla solo come astronomo, ma di negarla come filosofo, sfuggendo con questo protesto, con laude del suo giudizio, la nota universale di stoltizia? Inoltre, il Copernico apporta minutamente i fondamenti e le ragioni per le quali gli antichi han creduto la Terra esser immobile, e poi, esaminando il valore di ciascheduna partitamente, le dimostra inefficaci: ora chi vidde mai autore alcuno sensato porsi a confutar le dimostrazioni confermantì una proposizione stimata da sé vera e reale? e qual giudizio sarebbe stato il suo, di reprobare e dannare una conclusione, mentre che effettivamente egli avesse voluto che il lettore credesse che ei la reputasse vera? Simili incongruenze non si possono attribuire a un tanto uomo (36).

È vero, dunque, che Kant si serve nella *Prefazione* alla seconda edizione di un'immagine nota al pubblico, quella dell'ipotesi copernicana, ma dietro di essa si nasconde un significato ben più profondo. Del resto, l'ipotesi di Copernico cessa, nella misura in cui diventa un sistema, di essere tale, così come accade alla metafisica che poggia sulle solide fondamenta del sistema della critica della ragione pura. Ma se questa visione è corretta possiamo spingere ancora più in là le nostre considerazioni: la verità dell'ipotesi copernicana è data dalla negazione previa presupposizione del sistema tolemaico, e dalla costituzione a partire da un "acroama", per usare le parole di Galilei, di un sistema del mondo, in cui tutte le parti sono in una relazione armonica le une con le altre e in funzione organica di questo tutto. Tale sistema però è frutto dell'opera del Copernico filosofo, non dell'astronomo, sebbene entrambe le sue vesti debbano essere congiunte per dare forma e forza alla sua teoria. Anche Kant sembra di questo avviso. Il connubio tra la filosofia e la scienza della natura attraverso la matematica svela la natura fenomenica del mondo legata indissolubilmente alla costituzione del soggetto e al contempo offre una prova dell'ipotesi di partenza, di quell'"acroama" e "paradosso grandissimo" che vede gli oggetti costretti a conformarsi alla ragione umana. Nella dedica a Paolo III, infatti, si legge:

Inde igitur occasionem nactus, coepi et ego de terræ mobilitate cogitare. Et quamvis *absurda* opinio videbatur, tamen quia sciebam aliis ante me hanc concessam libertatem, ut quoslibet fingerent circulos ad demonstrandum phænomena astrorum. Existimavi mihi quoque facile permitti, ut experirem, an posito terræ aliquo motu firmiores demonstrationes, quàm illorum essent, inveniri in revolutione orbium coelestium possent.

Un lettore esperto di filosofia e scienza naturale, in particolare del metodo galileiano, sembra essere il lettore ideale, con più strumenti, adeguati alla comprensione non solo dell'analogia della filosofia kantiana con l'ipotesi copernicana, ma dell'intero intento della *Kritik der reinen Vernunft* della fondazione della scienza della natura e della scienza naturale.

Nota conclusiva

L'idealismo trascendentale di spazio e tempo e la riflessione kantiana sulla spontaneità sono gli elementi cruciali per attuare la rivoluzione del modo di pensare: la loro esplicazione si ritrova in epoca tarda nell'espressione scolastica *forma dat esse rei*. La forma, cioè quello che è immesso *a parte subjecti* nell'esperienza, è capace di dare l'essere del fenomeno, ovvero ciò che è lecito conoscere della natura, proprio perché è il soggetto a stabilirlo. Di questo principio Kant fa uso copioso nell'*Opus postumum* nel contesto dell'*Übergang von den metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft zur Physik*. Questo principio è presente nella trattazione del metodo galileiano e si trova nel testo del *Systema Cosmicum* (37). Tuttavia, già dalle pagine della *Kritik der reinen Vernunft*, si può vedere come Kant abbia tradotto nell'ambito della filosofia trascendentale questo principio galileiano alla base della scienza moderna.

Circa il termine “rivoluzione scientifica”, Kant utilizza *Revolution* in più punti del testo della *Prefazione B*, ribadendo come questa abbia prodotto una modificazione (*Umänderung*) del modo di pensare. Per Kant, la rivoluzione del modo di pensare il mondo iniziata con Copernico e terminata con Newton assume un'importanza capitale. Kant riferisce il termine *Revolution* a quelle scoperte della fisica e dell'astronomia che hanno prodotto una svolta decisiva per l'elaborazione della fisica classica. Di rivoluzione nell'ambito della scienza della natura Kant parla in BXI, mentre in BXVI prospetta una rivoluzione nell'ambito della metafisica a partire da una *Umänderung der Denkart*:

Dovrei pensare che gli esempi della matematica e della scienza naturale – le quali sono divenute ciò che sono ora con la rivoluzione prodottasi d'un tratto – siano abbastanza notevoli, per farci riflettere sulle linee essenziali della radicale trasformazione nel modo di pensare, che è stata tanto vantaggiosa per quelle, e per far sì che noi le imitiamo in questo campo, per lo meno a scopo di tentativo, in quanto ciò è permesso dall'analogia di esse, come conoscenze della ragione, con la metafisica. Si è ritenuto sinora che ogni nostra conoscenza debba regolarsi secondo gli oggetti: tutti i tentativi di stabilire su di essi, attraverso concetti, qualcosa a priori, mediante cui fosse allargata la nostra conoscenza, caddero tuttavia, dato tale presupposto, nel nulla. Per una volta si tenti dunque, se nei problemi della metafisica possiamo procedere meglio, ritenendo che gli oggetti debbano conformarsi alla nostra conoscenza. Già così, tutto si accorda meglio con la desiderata possibilità di una cono-

scienza a priori degli oggetti, la quale voglia stabilire qualcosa su di essi, prima che ci vengano dati (38).

Ancora in BXXII Kant chiarisce, attraverso il concetto di *Revolution*, la natura e l'obiettivo dell'intera *Kritik der reinen Vernunft*. Il termine è usato in analogia con l'operazione compiuta da Copernico con i suoi "primi pensieri" (39). È evidente di qui l'importanza che ricopre il confronto kantiano con la storia della scienza, sebbene sia Kant stesso a parlare in una nota in BXIV dell'oscurità in cui è avvolta l'origine della storia del metodo sperimentale. L'eredità di quella che chiamiamo "Rivoluzione scientifica" venne caratterizzata nel XVIII secolo dalla costituzione di un binomio inscindibile tra Galilei e Newton e dall'elogio del metodo sperimentale ed empirico di Bacone da Verulamio. Su questo Kant è in linea con la comune *received view* della sua epoca e sceglie nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, un'immagine nota che poteva fare breccia immediatamente nell'immaginario del lettore. L'ipotesi copernicana e il nuovo sistema del mondo venivano letti attraverso gli scritti di Keplero o, nel caso dello stesso Kant, attraverso la lettura di Pierre Gassendi e di Galilei, che come abbiamo visto, è la fonte principale della visione di Kant in merito all'ipotesi copernicana.

Inoltre, nel XVIII secolo, il progressivo abbandono del sistema cartesiano, lasciava spazio alle ricerche della classificazione animale e vegetale (Linneo), agli esperimenti di pneumatologia (Boyle e Otto Von Guericke) e della chimica (Stahl), nonché al crescere delle osservazioni astronomiche, contributi essenziali per la costituzione sistematica di cosmologie e ipotesi cosmogoniche. Kant apre la *Kritik der reinen Vernunft* proprio con un esergo di Bacone da Verulamio, con un elogio del metodo scientifico-sperimentale, tanto da giungere a stabilire, come abbiamo visto, una similitudine tra la prassi del chimico e quella del filosofo critico (40).

Ma in cosa consiste, dunque, la rivoluzione scientifica? Secondo Kant, una volta riscontrata l'inconsistenza o l'incoerenza di un paradigma attraverso un'ipotesi, avviene un cambiamento di metodo, un ripensamento dell'oggetto della fisica. A questo stadio segue una deduzione che esclude la negazione di tale ipotesi e dunque una validazione non solo dell'ipotesi stessa ma anche del metodo sulla base del quale si configura l'ipotesi. Le conseguenze che discendono dalla conferma

dell'ipotesi, realizzando un sistema secondo un principio unitario, producono, infine, "d'un tratto" una rivoluzione. Nella fattispecie l'ipotesi eliocentrica di Copernico, attraverso l'osservazione e l'esperimento caratterizzanti il metodo sperimentale galileiano, trovava conferma e deduzione nelle tre leggi di Keplero, le quali negavano ipotesi secondarie del sistema tolemaico e ticoniano. A loro volta le leggi di Keplero, successivamente dimostrate dalla legge fisico-matematica newtoniana della gravitazione universale, furono la solida base su cui costruire un sistema del mondo, senza dover presumere altre ipotesi. Kant, dunque, vuole introdurre un'ipotesi circa il metodo filosofico da confermare. Tale ipotesi, una volta provata, produce un cambiamento del modo di pensare che è il primo passo per la rivoluzione della metafisica: un cambiamento nel modo di pensare produce un'altra immagine del mondo, un'altra ontologia, un insieme di strumenti metodologici nuovi o riadattati nell'alveo di un nuovo paradigma.

Nella *Kritik der reinen Vernunft*, accanto ai nomi di Copernico, Galilei e Newton, figurano quelli di Stahl e Torricelli, tutti scienziati ai quali la scienza della natura del Settecento deve molto. Tuttavia l'influenza esercitata dal pensiero scientifico del XVI e XVII secolo non si riscontra solamente nell'ambito della metafisica della natura, nei principi che fondano la meccanica e la dinamica, ma anche e soprattutto nell'impostazione paradigmatica del criticismo stesso. Kant interpreta e traduce la rivoluzione del metodo sperimentale nell'alveo della filosofia come una rivoluzione del modo di pensare, ma lo fa nella seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, a seguito della pubblicazione nel 1786 dei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. In questo testo, attuando un confronto serrato con la fisica di Newton, Kant propone nell'*Introduzione* l'analogia tra il sistema della filosofia trascendentale e la scienza della natura. Una valutazione dell'analogia tra la filosofia kantiana e la svolta copernicana, esposta nel 1787, non può non tenere presente questa premessa.

In conclusione, nonostante la letteratura secondaria che si è confrontata sul rapporto fra Kant e la rivoluzione scientifica sia molto vasta (41), ci sono delle brevi osservazioni che possono offrire elementi di discussione.

Innanzitutto il fatto che Kant fosse conscio della rivoluzione proiettata in forma di un progresso scientifico nell'ambito della consapevolezza della costituzione fisica del mondo, apre la strada della rifles-

sione sulla presenza in Kant non solo dell'idea di progresso scientifico, ma anche di una storia del metodo scientifico. La concezione kantiana dell'evoluzione di un'ipotesi e del suo progressivo assorbimento in una teoria complessiva lascia pensare questo. In particolare la dottrina kantiana delle ipotesi risulta di particolare interesse perché connessa alla dottrina dei giudizi previ (*vorläufige Urtheile*), secondo cui il giudizio provvisorio caratteristico di un'ipotesi, può trasformarsi in una conoscenza con un grado maggiore di certezza. In sostanza è possibile l'acquisizione nel tempo di ragioni oggettive sufficienti per la validazione di un'ipotesi. Un altro aspetto da considerare è il metodo kantiano di approccio allo studio dei sistemi del mondo sussistenti contemporaneamente, derivatogli da Gassendi. Non pare per nulla un caso, infatti, che Kant stesso partì con la sua indagine critica proprio dalle aporie che nascevano dall'idea cosmologica di mondo e che hanno originato le antinomie nella *Dialettica trascendentale*. Per sciogliere questo nodo gordiano, fatto di paradossi e dilemmi circa la costituzione del mondo, Kant trova la soluzione teoretica nella fondazione della logica come scienza e canone della filosofia e al contempo nella distinzione tra fenomeno e noumeno. L'esposizione di tale distinzione, nell'*Appendice all'analitica trascendentale*, si presenta proprio sottoforma di un confronto tra due ipotesi, quella della metafisica leibniziana e quella della filosofia trascendentale di Kant. Ipotesi, quella di Kant, che deve trovare conferma nella sua interezza grazie alla sua applicazione in vista dell'esperienza. I *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* del 1786, interpretati proprio in questa ottica, come è Kant stesso ad affermare in una lunga nota dell'*Introduzione* all'opera, rappresentano anche il tentativo di provare che solo la conoscenza fenomenica, secondo l'idealismo trascendentale, è possibile e che essa non solo non contrasta con la fisica newtoniana, ma ne incarna, anzi, la più alta comprensione sotto principi dell'unità sistematica della ragione.

NOTE

(*) Questo articolo è una versione ampliata dell'intervento tenuto all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano il 30 ottobre 2009 in occasione del convegno "Le fonti della *Kritik der reinen Vernunft*". Ringrazio la Prof.ssa Mirella Capozzi per avermi dato numerosi consigli

per la preparazione di questo articolo. Un forte ringraziamento va anche al Prof. Dieter Schönecker e al ZetKIK per lo scambio fruttuoso avvenuto durante il Siegener Kant-Kurs di Pisa del 21 maggio 2010 sul tema “Kant und Kopernikus”.

(1) Per molti aspetti lo studio delle fonti dirette e indirette che riguardano Keplero aiuterebbe la comprensione delle precedenti. Kant teneva in grande considerazione l’opera di Keplero e attua costantemente un confronto tra Keplero e Newton. Il lettore tenga presente questo punto per ulteriori studi sull’argomento.

(2) G. Ciappetti, *La rivoluzione copernicana e la controrivoluzione kantiana*, in *Il Protagora*, n° 67, 1963, pp. 27-34. S. Nicolosi, *Il problema della priorità tra logica e ontologia. Le tappe della rivoluzione copernicana di Kant*, in *Giornale di Metafisica*, n.s. IV, 1981, n° 2, pp. 215-241. A. M. Jacobelli Isoldi, *La rivoluzione copernicana di Kant*, in *Il cannocchiale*, 1986, pp. 77-96; E. Bencivenga, *Kant’s Copernican Revolution*. New York 1987. P. Kerszberg, *Two Senses of Kant’s Copernican Revolution*, in *Kant-Studien*, n°80, 1989, pp. 63-80. G. Brittan, *Review of E. Bencivenga, “Kant’s Copernican Revolution”*, in *Philosophy and Phenomenological Research* n° 52, 1992, pp. 740-742; E. Bencivenga, *Kant’s Revolutionary Reconstruction of the History of Philosophy*, in *Kant and Contemporary Epistemology*, ed. by P. Parrini. Dordrecht-Boston, 1994, pp. 349-360. P. Grillenzoni, *Kant e la scienza*, vol. I, Milano 1998. E. Bencivenga, *La rivoluzione copernicana di Kant*, Milano, Mondadori, 2000. B. Falkenburg, *Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2000. P. Casini, *Kant e la rivoluzione newtoniana*, in *Rivista di filosofia*, n° 3, 2004, pp. 377-418. J. Wernecke, *Kants Revolution der Denkungsart in theoretischer und praktischer Absicht. Zur Anamnese einer sich selbst aufklären wollenden Vernunft*, in *Synthesis philosophica*, n° 20, 2005, pp. 151-163. M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Stanford 1992; M. Friedman, *Newton and Kant on Absolute Space: From Theology to Transcendental Philosophy*, in *Constituting Objectivity*, ed. by J. Petitot and M. Bitbol, New York 2009, pp. 35-50. D. Schulting, *Kant’s Copernican Analogy: Beyond the Non-specific Reading*, in *Studi Kantiani*, XXII, 2009, pp. 39-65.

(3) P. Gassendi, *Institutio astronomica iuxta hypotheseis tam veterum, quam Copernici, et Tychonis. Eiusdem oratio inauguralis iteratio edita*, Paris 1647. Cfr. A. Warda, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin 1922, p. 31.

(4) *Refl. n° 4918*, in *Kants gesammelte Schriften* (KGS) XVIII, p. 28: “Unterschied zwischen Copernicus und Tycho”.

- (5) N. Copernicus, *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, I, 5; trad. it. *De revolutionibus orbium coelestium*, in *Opere*, a c. di F. Barone, Torino 1979.
- (6) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, BXVI; trad. it. *Critica della ragione pura*, a c. di G. Colli, Milano 1977, pp. 23-24.
- (7) Cfr. M. Miles, *Kant's 'Copernican Revolution': Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the Critique of Pure Reason*, in *Kant-Studien*, n° 97, Berlin 2006, pp. 1-32.
- (8) Kant, *Kants Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen*, KGS IX, p. 86; Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in KGS VII, p. 83.
- (9) *Refl. n° 2680*, in KGS XVI, pp. 466-467: “1. Der Angenommene Grund muss der Möglichkeit nach Gewiss sein. 2. Die Konsequenz. 3. Einheit des Grundes. Keine *hypothesis subsidiaria*”.
- (10) *Bemerkung auf Refl. n° 2680*, in KGS XVI, p. 468: “(e. g. Das Kopernikanische System. 1. Dass die Erde sich drehe, ist möglich. 2. Dass die Sterne vom Morgen gegen Abend sich zu bewegen scheinen, ist gewiss. 3. Dass dieses aus jenem folgen könne, ist ...)”.
- (11) Sempre sulla trattazione del sistema copernicano come ipotesi, cfr. *Wiener Logik*, in KGS XXIV, pp. 887-888.
- (12) M. Capozzi, *Kant on Heuristics as a Desirable Addition to Logic*, in *Demonstrative and Non-demonstrative Reasoning in Mathematics and Natural Science*, ed. by C. Cellucci and P. Pecere, Cassino 2006, pp. 123-181; in particolare, p. 160.
- (13) *KrV*, BXXII nota; p. 27 nota.
- (14) *Refl. n° 2680*, in KGS XVI, pp. 466-467: “1. Der Angenommene Grund muss der Möglichkeit nach Gewiss sein. 2. Die Konsequenz. 3. Einheit des Grundes. Keine *hypothesis subsidiaria*”.
- (15) *KrV*, B313; p. 331. Nel testo di U. Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, De Gruyter, Berlin 2006, pp. 91-92-93, viene riportata la tesi secondo cui questa distinzione fra mondo sensibile e intelligibile svelerebbe una vena polemica nei confronti della tradizione wolffiana e leibniziana, ma sarebbe soprattutto un riferimento polemico contro Lambert. Non concordo con questa lettura, quanto invece con lo spunto offerto da Tonelli che sembra essere più aderente al testo e costruttivo per istituire un legame tra questo passo e la *Prefazione* alla seconda edizione.
- (16) G. Tonelli, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic: A Commentary on its History*, Hildesheim 1994, pp. 278; 314.

- (17) G. Galilei, *Systema cosmicum*, Londini 1641. Nel testo si legge: “Prosequitur autor eandem instantiam, et ostendit Copernicanam doctrinam amplecyentibus esse negandas sensationes proprias”.
- (18) Kant, *Opus postumum*, KGS XXII, p. 479.
- (19) Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, *Opere*, a c. di A. Favaro, vol. 7, Firenze 1890-1909, pp. 129-130 (corsivo mio).
- (20) *KrV*, B313; p. 332.
- (21) *KrV*, BXXI nota; p. 27 nota.
- (22) Cfr. M. Oberhausen, R. Pozzo (a cura di), *The Place of Science at Kant's University*, in *History of Science*, n° 40, 2002, pp. 353-368.
- (23) I. Newton, *Optics, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, London, 1730, Query 31. Optive sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus & coloribus lucis, libri tres. Latine reddidit Samuel Clarke, S. T. P. Editio secunda (Londini 1719).
- (24) Cfr. Warda, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin 1922, p. 35.
- (25) Cfr. Warda, *Immanuel Kants Bücher*, p. 35. In particolare Kant possedeva la seconda edizione tradotta in latino da S. Clarke: *Optice sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus & coloribus lucis, libri tres*. Latine reddidit Samuel Clarke, S. T. P. Editio secunda (Londini 1719).
- (26) Questo già dal 1754, anno in cui Kant pubblica il saggio *Die Frage, ob die Erde verhalte*.
- (27) Cfr. Kant, *Opus postumum*, in KGS XXII, p. 485: “*Naturae scientia vel ex principiis a priori vel empirica. Prior est vel metaphys. vel physica scientia. Scientiae naturalis principia vel philosophica vel mathematica (nicht philosophiae naturalis princ. mathem. denn das ist ein Widerspruch). Physices principia: die Physik quoad formale ist complexus coniunctorum empiricus: quoad materiale systema naturae wie Linnaeus — soll heißen Scientiae naturae principia philosophica empiricae opposita*”.
- (28) Cfr. Kant, *Opus postumum*, KGS XXII, pp. 513-514.
- (29) La prima legge di Keplero può essere collegata alla conservazione del momento della quantità del moto o impulso angolare. La seconda legge implica che sul pianeta venga esercitata una forza centrale, di cui quella gravitazionale è un esempio.
- (30) *KrV*, BXII; p. 21.
- (31) Cfr. *Danziker Physik*, in KGS XXIX, p. 107; Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in KGS II, p. 188.
- (32) Galilei, *Systema cosmicum*. *Accessit altera hac editione [...] ejusdem tractatus de motu [...] // Ejusdem discursus et demonstrationes mathematicae circa duas*

novas scientias pertinentes ad mechanicam et motum locale, Lugduni Batavorum 1699. Cfr. Warda, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin 1922, p. 34.

(33) Galilei, *Systema cosmicum*, pp. 14-15: “Possumus ergo concludere: si verum est, ordinario naturae cursu, mobile, remotis omnibus impedimentis externis et accidentariis, moveri super plana inclinata tardius tardiusque, prout inclinatio decreverit, ita ut tarditas illa tandem reducatur ad infinitum, quod sit, cum finitur inclinatio, et redifitur in planum horizontale”.

(34) Galilei si prende cura di sottolineare che la tesi copernicana fu resa pubblica in accordo con la volontà di Tiedemann Giese, vescovo di Kulm e di Nicolas Schönberg, cardinale di Capua; inoltre, Galilei amava ricordare che il *De Revolutionibus* fu dedicato al papa Paolo III Farnese.

(35) Secondo Galilei: “Fingamus, Architectum divinum decrevisse in Mundo creare globos istos, quos continuo motu in gyrum volui cernimus, et fixum conversionum illis attribuisse centrum, in eoque Solem immobilem collocasse, postea fabricasse dictos globos omnes in eodem loco, atque inde movendi sese iisdem inclinationem indidisse, sic ut versus centrum delabantur usque dum acquirerint illos velocitatis gradus, quos eidem divinae menti visum esset”.

(36) Galilei, *Considerazioni circa l'opinione copernicana*, in *Opere*, a c. di A. Favaro, vol. 5, Firenze 1890-1909, p. 352.

(37) P. Rossi (a c. di), *La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, Torino, 1973, pp. 199-202.

(38) Galilei, *Systema cosmicum*, pp. 165-166.

(39) *KrV*, B XV-XVI; p. 23. BXVI; p. 24: “Nella metafisica si può fare un analogo tentativo per quanto riguarda l'intuizione degli oggetti”.

(40) *KrV*, BXVI, pp. 23-24.

(41) *KrV*, BXXI, p. 27 nota.

(42) R. Hahn ha cercato di correggere l'idea di attribuire a Kant una trasposizione diretta della rivoluzione copernicana sul piano della filosofia. Hahn tende, infatti, a spiegare lo specifico metodo newtoniano usato da Kant per costruire la sua filosofia nella *KrV*. Tenendo presenti le fonti newtoniane dell'*Ottica* e dei *Principia* ed il commentario sul metodo scientifico di C. Wolff, Hahn sostiene che Kant avesse presente Copernico come il propugnatore di una nuova ipotesi, mentre vedeva Newton come l'incarnazione di un metodo di rigorose deduzioni. La rivoluzione che Kant propose nella *Kritik der reinen Vernunft* era basata

QUELLENGESCHICHTE

sul metodo deduttivo newtoniano, non sull'ipotesi copernicana. Perciò, secondo l'autore, il luogo comune secondo cui Kant realizzò una rivoluzione copernicana non rappresenta correttamente la visione kantiana in questione, distorce la visione kantiana di Copernico e impedisce una comprensione di ciò che Kant intendeva per rivoluzione nella scienza della natura su cui avrebbe dovuto modellarsi analogicamente quella della metafisica. Cfr. R. Hahn, *Kant's Newtonian Revolution in Philosophy*, in *Journal of the History of Philosophy Monographs*, Carbondale and Edwardsville, 1988. Per il dibattito aperto su questi punti, cfr. G. Brittan, *Review of R. Hahn, "Kant's Newtonian Revolution in Philosophy"*, in *Journal of the History of Philosophy*, n° 28, 1990, pp. 622-624.

FRANCESCO VERDE
L'Epicuro di Kant
Note sulla presenza epicurea nella *Kritik der reinen Vernunft*

Ich werde es also nicht in Abrede sein, daß die Theorie des Lucrez oder dessen Vorgänger, des Epikurs, Leucipps und Demokritus, mit der meinigen viele Ähnlichkeit habe.
Non voglio quindi contestare il fatto che le teorie di Lucrezio o dei suoi predecessori, Epicuro, Leucippo e Democrito, presentino molte somiglianze con le mie.
(I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755, KGS, I, p. 226)

Lo scopo di questo contributo è delineare i principali caratteri – “approvati” da Kant – concernenti la presenza, il profilo e la “funzione” di Epicuro (e della filosofia epicurea *tout court*) all’interno della *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*) (1). A riguardo, va anzitutto osservato che la letteratura secondaria sulla presenza di Epicuro nella *KrV* è piuttosto scarsa; certamente vi si accenna nei commenti sistematici all’opera, ma, allo stato delle mie conoscenze, manca un contributo che si occupi specificamente delle sei occorrenze in cui ricorrono i nomi “Epicuro”, “Epicureismo” e l’aggettivo “epicureo” nella prima *Critica*. Ciò, ovviamente, non significa che la letteratura secondaria non si sia occupata in termini più generali del rapporto fra Kant ed Epicuro (2); gli studi dedicati alla presenza epicurea nella *Critica della ragione pratica* (= *KpV*) o nella *Critica della facoltà di giudizio* sono indiscutibilmente più numerosi rispetto ai contributi sull’immagine di Epicuro nella *KrV* (3). Al di là dei motivi che sottostanno a una divisione della letteratura secondaria tanto netta e radicale, credo che tornare a riflettere sui caratteri della filosofia epicurea che Kant richiama nella *KrV* non sia soltanto interessante in sé, ma anche molto utile per comprendere come Kant interpretasse un filosofo antico come Epicuro; come è noto, infatti, con l’eccezione dell’importante riabilitazione operata da P. Gassendi (4) e pochi altri in piena età moderna, la tradizione (già antica) aveva considerato Epicuro un edonista, un ateo libertino e, in ultima analisi, una personalità filosofica di basso livello e di scarso interesse. Scopo del presente studio, dunque, è un esame sistematico delle “occorrenze epicuree” nella *KrV* (5), non solo per tentare di stabilire quali fossero le fonti di riferimento tenute in conto da Kant ma anche per comprendere come Kant abbia interpretato Epicuro, che certamente

ancora all'epoca non godeva di buona fama, non avendo alle spalle credenziali filosoficamente raccomandabili.

La prima occorrenza del nome di Epicuro è contenuta nella Sezione terza del Capitolo II (*Sistema di tutti i principi dell'intelletto puro*) dell'*Analitica dei Principi, Rappresentazione sistematica di tutti i principi dell'intelletto puro*. Epicuro viene citato nella *Dimostrazione (Beweis)* (6) delle *Anticipazioni della percezione (Anticipationen der Wahrnehmung)*; si tenga presente, inoltre, che il titolo *Dimostrazione* e il primo capoverso della stessa sono aggiunte della seconda edizione dell'opera. Riporto per intero il testo:

T1. 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 πρόληψις [*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 (7).

Qualsiasi conoscenza mediante la quale è possibile conoscere a priori e determinare ciò che è proprio della conoscenza empirica, può essere detta anticipazione: è certamente in questo significato che Epicuro usò l'espressione πρόληψις. Ma, poiché nei fenomeni sussiste qualcosa di non mai conoscibile a priori e che pertanto determina la vera e propria differenza fra l'elemento empirico e la conoscenza a priori, ossia la sensazione (in quanto materia della percezione), ne deriva che quest'ultima è propriamente ciò che non può mai essere anticipato (8).

La citazione di Epicuro compare, dunque, all'interno della dimostrazione del principio delle anticipazioni della percezione, per cui in tutti i fenomeni ciò che è oggetto della sensazione, che Kant chiama il reale (*das Reale*), ha una quantità intensiva, ossia un grado. Secondo Kant, tutti gli oggetti della percezione (*Wahrnehmung*) – che Kant distingue dalla sensazione (*Empfindung*) che viene “inclusa” dalla percezione in quanto la sensazione non è altro che una rappresentazione soggettiva per mezzo della quale il soggetto subisce un’“azione” – possiedono una quantità intensiva, ossia un grado di influsso sui sensi; in breve, non è possibile che si dia un oggetto della percezione senza che questo abbia una quantità intensiva, ovvero un grado. In tal senso, prima di ogni esperienza il soggetto è, per così dire, “consapevole” del fatto che

un qualunque oggetto della percezione, in quanto tale, deve possedere un grado di influsso sui sensi del soggetto percipiente: ciò è quanto è possibile anticipare di una percezione. Secondo Kant, pertanto, *Anticipation* è una conoscenza a priori che determina ciò che è proprio della conoscenza empirica, nel nostro caso la quantità intensiva, ossia il grado di una percezione. È in questo contesto che Kant cita Epicuro; non solo viene riferito il nome del filosofo ma soprattutto viene riportato in greco il termine πρόληψις (9), segno verosimile della minuziosa attenzione da parte di Kant nel riportare il secondo criterio della canonica epicurea. Epicuro viene considerato se non proprio lo scopritore, certamente colui che ha usato il termine πρόληψις nel significato che Kant attribuisce alla *Anticipation*. In breve, la πρόληψις di Epicuro coinciderebbe con l'*Anticipation* di Kant in quanto entrambe sarebbero delle conoscenze a priori dei fenomeni o, più precisamente, ambedue determinerebbero a priori ciò che è proprio della conoscenza empirica, il grado.

In questo breve resoconto, oltre all'attenta precisione terminologica, ciò che salta agli occhi è il fatto che Kant dimostri una notevole certezza nell'associare alla πρόληψις di Epicuro il significato della sua *Anticipation*; Kant, infatti, afferma che *ohne Zweifel*, senza dubbio, questo è il significato (*die Bedeutung*) in cui Epicuro usò l'espressione (*Ausdruck*) πρόληψις. Ora, al di là del rigore con cui Kant riferisce questo carattere della canonica epicurea, forse la maggior parte degli studiosi della filosofia di Epicuro sarebbe in profondo disaccordo con quanto Kant attribuisce al filosofo di Samo, accusandolo, più o meno deliberatamente, di aver interpretato in modo erroneo (10) la nozione epicurea di prolessi (11). In effetti questa posizione, seppure netta e radicale, risulta per certi versi plausibile ma, a mio parere, non credo sia l'unica; per considerare le ragioni che sottostanno alla posizione di chi pensa che Kant abbia interpretato male Epicuro e a quella di chi, come me, crede che questa non sia l'unica esegesi possibile, occorre esaminare brevemente le testimonianze di riferimento da cui Kant avrebbe potuto trarre la sua conoscenza della canonica epicurea. Tenendo da parte i manuali di storia della filosofia consultati da Kant (nei quali è possibile vi fossero trattazioni piuttosto dettagliate del sistema epicureo) ed escludendo per ovvie ragioni cronologiche che Kant potesse fare riferimento ai Papiri di Ercolano, vorrei concentrarmi in breve sulla letteratura primaria circa la nozione epicurea di prolessi che Kant avrebbe

potuto consultare; secondo A. Warda, Kant possedeva il *De rerum natura* (= *DRN*) di Lucrezio (12), ma certamente non è possibile escludere che conoscesse le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (13) (il cui nome, infatti, viene citato nella *Prefazione alla seconda edizione* della *KrV*) (14), da cui avrebbe potuto derivare il termine greco πρόληψις, e le opere filosofiche di Cicerone, in primo luogo il *De natura deorum* (= *ND*) e il *De finibus* (= *fm.*) (15). Diogene Laerzio, nel decimo libro delle *Vite dei filosofi* (16), sostiene che secondo gli Epicurei la prolessi è “la memoria (*mneme*) di ciò che spesso si è presentato alla nostra mente dall’esterno”; potremmo reputare la definizione riferita da Diogene genuinamente empiristica, infatti la notizia laerziana accentua la dimensione imprescindibile dell’“esterno”; sulla base intrinsecamente sensista della filosofia di Epicuro (17), Diogene ritiene che la prolessi, il secondo dei criteri di verità stabiliti da Epicuro (18) dopo la sensazione, sia la memoria reiterata delle sensazioni che provengono, per l’appunto, dall’esterno. L’esempio portato da Diogene è molto chiaro: “nel momento stesso che si dice uomo, grazie alla prolessi si pensa ai suoi caratteri secondo i dati precedenti delle sensazioni [...] E non potremmo mai ricercare alcunché se prima non ne avessimo avuto esperienza; come per esempio (quando ci domandiamo): “Quello laggiù è un cavallo o un bue?”, bisogna che sia conosciuta già da prima la forma del cavallo o del bue, per mezzo della prolessi. Né potremmo mai nominare alcuna cosa se prima non ne conoscessimo per mezzo della prolessi i caratteri”. Stando al resoconto di Diogene e nonostante le difficoltà poste da questa testimonianza, la prolessi è fondamentalmente il “concetto” che, dopo esperienze reiterate, memorizza quei caratteri essenziali e necessari (19) che permettono di riconoscere la forma (*morphe*) di un oggetto o di pronunciarne il nome (20). Nell’esempio riportato da Diogene, dire che quella cosa sia un “uomo” significa pensare immediatamente a quei caratteri che, memorizzati grazie ai dati precedenti delle sensazioni, permettono di riconoscere che quella cosa lì sia effettivamente “uomo” e non “gatto”, pronunciandone, dunque, il nome. Per domandare se laggiù vi sia un cavallo o un bue, è necessario che si conoscano già i caratteri essenziali del cavallo e del bue (le loro *morphai*, secondo Diogene) che sono le condizioni imprescindibili perché io sia in grado di riconoscere quella data cosa (un cavallo o un bue) e di poter formulare una domanda contenente i nomi di “cavallo” e “bue”. Per non entrare eccessivamente nei complessi dettagli della dottrina epicu-

rea, stando al resoconto di Diogene, che Kant avrebbe potuto tenere presente, il carattere peculiare della prolessi epicurea è, dunque, la memoria, il ricordo di sensazioni reiterate che rendono possibile la ricerca e, in termini più generali, l'apprendimento e la conoscenza (21).

Un'altra fonte importante e non poco controversa della dottrina epicurea della prolessi è il primo libro del *De natura deorum* di Cicerone (22); Velleio, "portavoce" epicureo, occupandosi di questioni teologiche, afferma che l'esistenza degli dei viene confermata dalla natura in quanto la loro *notio* è stata impressa dalla stessa natura (*impressisset ipsa natura*) negli animi di tutti; d'altronde, si chiede Velleio, quale nazione o stirpe di uomini non possiede una certa anticipazione (*anticipatio*) degli dei, appresa senza alcun tipo di insegnamento (*sine doctrina*)? Immediatamente dopo aver fornito questa "prova" dell'esistenza degli dei basata sul *consensus omnium* (23), Velleio aggiunge significativamente che Epicuro chiamava *prolepsim* tale *anticipatio* e che questa è indispensabile per condurre una ricerca; in ambito teologico, secondo Velleio, noi possediamo *cognitiones* degli dei, *insitas [...] vel potius innatas*. Credo non sia fuori luogo accostare a questo passo del *ND* una breve sezione del primo libro del *De finibus* (24) in cui è Torquato a essere il "portavoce" della filosofia di Epicuro. Esaminando la teoria epicurea del piacere, Torquato richiama l'attenzione sul fatto che vi sia una corrente epicurea che ritiene che non sia sufficiente giudicare con i sensi (*sensu iudicari*) che cosa sia bene e che cosa sia male ma che è possibile comprendere *animo etiam ac ratione* che il piacere e il dolore siano rispettivamente da ricercare e da evitare di per se stessi. Secondo questi Epicurei, spiega Torquato, nelle nostre anime vi sarebbe una tale nozione naturale e innata (*quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem*) (25). Si osserva piuttosto chiaramente come di primo acchito le due notizie ciceroniane siano molto diverse se non addirittura divergenti dal resoconto riferito da Diogene Laerzio (26); in sostanza, quanto alla formazione della prolessi, mentre Diogene sembra suggerirne il fondamento genuinamente esterno e sensitivo, Cicerone, malgrado i contesti di riferimento del *ND* e del *fin.* siano diversi, sembra, invece, evidenziarne il carattere "insito" e "innato" (27). Naturalmente, soprattutto in riferimento al passo del *ND*, non è affatto scontato che il termine "innato" di Cicerone sia in qualche modo interscambiabile con "a priori", tuttavia, la formulazione ciceroniana poteva dare l'impressione di essere

nettamente meno sensistica rispetto a quella laerziana. Non è possibile in questa sede approfondire con la debita attenzione i luoghi testuali riportati ed esaminare le difficoltà che sollevano (una delle quali, come ripeto, è legata al fatto che i contesti di riferimento di Diogene Laerzio e di Cicerone sono molto diversi: escludendo il passo del *fin.*, il luogo del *ND* riguarda la prolessi dell'esistenza di "oggetti" assai particolari quali gli dei) (28), tuttavia, ritornando a Kant, alla luce della notizia laerziana e dei due brani di Cicerone, mi sembra quanto meno plausibile ribadire che accusare Kant di non aver compreso Epicuro in merito al significato della prolessi non risulta essere l'unica ipotesi possibile. Tenuto conto di quanto detto e ferma restando la possibilità che Kant avesse considerato tanto il resoconto laerziano quanto i luoghi ciceroniani, occorre a questo punto trarre alcune conclusioni; o Kant, pur considerando fededegna la posizione "sensistica" laerziana, ha voluto sottolineare il carattere aprioristico della prolessi epicurea perché intendeva ritrovare in Epicuro una sorta di "alleato" o quanto meno di "predecessore" nella formulazione della nozione di *Anticipation*, oppure ha ritenuto più "corretta" – dal punto di vista della filosofia di Epicuro – la posizione "aprioristica" formulata da Cicerone. In questo secondo caso, agli occhi di Kant, Epicuro non sarebbe un empirista radicale, considerate le "incursioni" della sua filosofia del senso nel campo dell'a priori. Se vale, invece, la prima ipotesi, si deve ammettere che Kant non sia stato spinto da cogenti ragioni di "oggettività storiografica"; in questo senso, va tenuto conto di un aspetto non del tutto irrilevante. Se, per un verso, è vero che nel luogo ciceroniano del *ND* si ritrova il termine *anticipatio* – il che potrebbe, forse, confermare il fatto che Kant nella formulazione della sua *Anticipation* abbia tenuto conto del discorso pronunciato da Velleio –, per un altro, non bisogna tralasciare che Kant, come si vedrà nel seguito, reputi la filosofia di Epicuro intrinsecamente sensistica, in opposizione al "platonismo". Se questo è vero, come si può spiegare che, in questo caso, Kant attribuisca alla prolessi di Epicuro un significato "a priori"? Da questo punto di vista, credo che l'ipotesi che Kant avesse presente il brano ciceroniano del *ND* risulti piuttosto convincente (e forse anche "comoda", considerati i fini di Kant), sebbene rimanga la possibilità di un "frintendimento", forse non del tutto involontario.

La seconda occorrenza è relativa all'aggettivo *Epikurische*:

T2. Die Bestätigung von dem Bedürfniß der Vernunft, in der Reihe der Naturursachen sich auf einen ersten Anfang aus Freiheit zu berufen, leuchtet daran sehr klar in die Augen: daß (die Epikurische Schule ausgenommen) alle Philosophen des Alterthums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen ersten Beweger anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfang. Denn aus bloßer Natur unterfingen sie sich nicht, einen ersten Anfang begreiflich zu machen (29).

Che la ragione, nella serie delle cause naturali, senta il bisogno di fare appello a un primo inizio in base a libertà, trova la sua più evidente conferma nel fatto che tutti i filosofi dell'antichità (eccezion fatta della scuola epicurea), allorché si trattò di spiegare gli eventi cosmici, furono costretti ad ammettere un motore primo, ossia una causa capace di agire liberamente, che avrebbe dato inizio, da se stessa e primieramente, a tale serie di stati. Essi non pretesero dunque di dar conto dell'inizio primo per mezzo della semplice natura (30).

Kant cita la scuola epicurea nella nota all'*Antitesi* della *Terza antinomia*; nel *Terzo conflitto delle idee trascendentali*, l'*Antitesi* recita: "Non c'è libertà, ma tutto nel mondo accade esclusivamente in base a leggi di natura" (31). Il problema è quello del rapporto fra la libertà e le cause della natura necessariamente determinanti; Kant richiama l'attenzione sul fatto che la ragione senta il bisogno (*das Bedürfniß*) di risalire nella serie delle cause naturali a una causa prima che, secondo Kant, tutti i filosofi antichi hanno identificato con un motore primo (*erste Beweger*) che agisce liberamente e che avrebbe dato avvio per primo alla serie della cause naturali. In sostanza, agli occhi di Kant, i filosofi antichi, con l'eccezione della scuola di Epicuro, hanno ritrovato questa causa prima in riferimento alle *Weltbewegungen* i movimenti cosmici non nella natura ma in un motore primo che non può che ricordare il primo motore immobile teorizzato da Aristotele nel libro Λ della *Metafisica*, come causa del movimento dei cieli (32). Colpisce senz'altro il fatto che Kant parli di tutti i filosofi dell'antichità; credo che la ragione sia nel fatto che Kant ritenga che, con la sola eccezione di Epicuro e della sua scuola, i filosofi antichi, al fine di giustificare la libertà, non abbiano ritrovato questa prima causa nella natura ma in un "principio" che le è fondamentalmente estraneo, un motore primo che muove da se stesso (senza sottostare, dunque, a nessuna causa che lo determini). La scuola epicurea (ed è degno di nota che Kant parli di *Schule*, a conferma della lunga tradizione del *Kepon* epicureo), invece, si è distinta da

tutte le altre per non essere “uscita” dalla natura, dunque, per aver ritrovato ogni causa nella natura stessa, senza aver bisogno di ammettere un motore primo che muova i cieli. Nella cosmologia epicurea i movimenti dei corpi celesti non necessitano di un motore primo che li giustifichi; gli infiniti *kosmoi* sono aggregati di atomi e di vuoto che come tali hanno esistenza autonoma ma non sono eterni, come tutti i corpi aggregati. Il movimento dei *kosmoi*, pertanto, è una “proprietà” che appartiene loro, per questo motivo non necessitano dell’esistenza di un primo motore; Epicuro, da questo punto di vista, e al di là delle varie esegesi proposte in merito, non si pone il problema (tutto aristotelico) della *arche kineseos* (33), il principio del movimento. Il movimento appartiene al corpo aggregato come tale, dunque non occorre ammettere una causa “altra” o “estranea” al corpo aggregato. Kant poteva acquisire queste notizie non solo dall’*Epistola a Erodoto* o dall’*Epistola a Pitocle* (34), conservate da Diogene Laerzio nel libro X delle *Vite dei filosofi*, ma anche da Lucrezio, in particolare dal libro V del *De rerum natura*.

Con il riferimento alla scuola di Epicuro, però, credo che non si possa così rapidamente escludere che Kant stia in qualche modo richiamando quel *motus sine causa* che è il *clinamen* (35): se questo fosse vero, si comprenderebbe anche per quale ragione Kant non parli di Epicuro ma della *Epikurische Schule* (36). Come è noto, infatti, nei testi di Epicuro – che per Kant, escludendo le testimonianze indirette, si riducevano sostanzialmente alle tre epistole, alle *Massime Capitali* e al *Testamento* riportati da Diogene Laerzio – non vi è traccia della dottrina del *clinamen*; il testo fondamentale, presumo anche per Kant, che descrive la declinazione dell’atomo è il secondo libro del *De rerum natura* di Lucrezio (37). Molteplici e anche “sofisticata” sono state le interpretazioni della funzione della declinazione atomica nel sistema epicureo, data la complessità della testimonianza lucreziana: il *clinamen*, secondo il poeta, giustificerebbe, per un verso, l’urto degli atomi senza il quale “la natura non avrebbe creato mai nulla” (38), per un altro, la *libera e fati avolsa voluntas* (39), legata, secondo alcuni studiosi, alla questione dell’inizio del movimento (40), la *arche kineseos* di Aristotele (41). È molto interessante notare come poco prima della citazione della scuola epicurea, Kant si ponga il problema dell’azione pienamente libera, che non sottostà, cioè, alla successione di cause naturali necessariamente determinanti, e della nuova serie di cause che, dopo l’azione

libera e almeno non rispetto al tempo, non segue a quella precedente. È utile riportare per esteso questo luogo:

Ad esempio, se in questo momento mi alzo dalla mia sedia in modo pienamente libero, senza alcun intervento di cause naturali necessariamente determinanti, con questo evento, preso unitamente agli effetti naturali che vanno all'infinito, prende inizio in modo assoluto una nuova serie, benché, rispetto al tempo, non si tratti che della continuazione d'una serie precedente. La decisione che ho preso, e il fatto che ne è seguito, non rientrano nella successione dei semplici effetti naturali e non ne costituiscono una semplice continuazione; al contrario, le cause naturali determinanti si interrompono completamente di fronte a questo evento, il quale, pur seguendo a dette cause, non consegue da esse, e deve pertanto venir riconosciuto come l'inizio assoluto d'una serie di fenomeni, non però relativamente al tempo, bensì alla causalità (42).

Accosterei a queste righe kantiane alcuni noti versi lucreziani che riporto per comodità:

Infine, se sempre ogni movimento è concatenato / e sempre il nuovo nasce dal precedente con ordine certo, / né i primi principi deviando producono qualche inizio / di movimento che rompa i decreti del fato, / sì che la causa non segua causa da tempo infinito, / donde proviene ai viventi sulla terra questa libera volontà, / donde deriva, dico, questa volontà strappata ai fati, / per cui procediamo dove il piacere guida ognuno di noi / e parimenti deviamo i nostri movimenti, non in un tempo determinato, / né in un determinato punto dello spazio, ma quando la mente di per sé ci ha spinti? / Difatti senza dubbio in ognuno dà principio a tali azioni la sua propria / volontà, e di qui i movimenti si diramano per le membra (43).

Le somiglianze fra questi due testi, *mutatis mutandis*, non mi sembrano trascurabili (44); sia Lucrezio che Kant – naturalmente da prospettive ampiamente diverse – sollevano la questione di come un'azione (per esempio, in Kant, il fatto che in questo momento mi alzi dalla mia sedia, in Lucrezio, l'inizio della corsa dei cavalli nel circo (45) o quando ci opponiamo a ciò che ci costringe) (46) sia in grado, (kantianamente, rispetto alla causalità ma non rispetto al tempo) di interrompere la necessaria e deterministica serie delle cause e, così facendo, di introdurre un nuovo inizio, una nuova serie di cause, in ultima analisi, un nuovo ordine. Lucrezio (e verosimilmente Epicuro) risponde a tale problema con il *clinamen*, la declinazione minima dell'atomo, che, da questo punto di vista, ricopre la funzione di "principio del movimen-

to” che infrange la serie deterministica delle cause che si susseguono necessariamente. Ammesso che in Kant la citazione della *Epikurische Schule* rinvii in qualche modo alla dottrina epicurea della declinazione atomica in opposizione a tutti gli altri filosofi dell’antichità che ponevano un motore primo, ossia una causa in grado di agire liberamente/ autonomamente, credo che Kant abbia intuito un aspetto cruciale del *clinamen* epicureo; mentre gli altri filosofi antichi hanno posto un primo motore, dunque una causa esterna alla natura (per questo Kant afferma che “Essi non pretesero dunque di dar conto dell’inizio primo per mezzo della semplice natura”), Epicuro, anche con la dottrina del *clinamen*, ha confermato la spiegazione tutta immanente dei fenomeni naturali. Il *clinamen*, che almeno di primo acchito sembrerebbe un “evento” esterno alla natura, quasi un “movimento violento” rispetto a essa, è, in realtà, parte integrante della natura. Qualora poi Kant non si stesse riferendo alla minima declinazione atomica, fondamentalmente cambierebbe poco: gli eventi e i movimenti del cosmo, la natura stessa, in Epicuro, non si spiegano tramite l’introduzione di un primo motore ma per mezzo dell’infinità dei corpi atomici che si muovono eternamente attraverso il vuoto, dunque con principi assolutamente interni alla natura (47).

La terza (*Epikureismus*) e la quarta (*Epikur*) occorrenza compaiono nella *Sezione terza della Nota alla quarta antinomia, L’interesse della ragione in questo suo dissidio*; riporto per intero il testo:

T3. Dies ist der Gegensatz des Epikureisms*) gegen den Platonism.

T4. *) Es ist indessen noch die Frage, ob Epikur diese Grundsätze als objective Behauptungen jemals vorgetragen habe. Wenn sie etwa weiter nichts als Maximen des speculativen Gebrauchs der Vernunft waren, so zeigte er daran einen ächteren philosophischen Geist, als irgend einer der Weltweisen des Alterthums. Daß man in Erklärung der Erscheinungen so zu Werke gehen müsse, als ob das Feld der Untersuchung durch keine Grenze oder Anfang der Welt abgeschnitten sei; den Stoff der Welt so annehmen, wie er sein muß, wenn wir von ihm durch Erfahrung belehrt werden wollen; daß keine andere Erzeugung der Begebenheiten, als wie sie durch unveränderliche Naturgesetze bestimmt werden, und endlich keine von der Welt unterschiedene Ursache müsse gebraucht werden: sind noch jetzt sehr richtige, aber wenig beobachtete Grundsätze, die speculative Philosophie zu erweitern, so wie auch die Principien der Moral unabhängig von fremden Hülfquellen auszufinden, ohne da darum derjenige, welcher verlangt, jene dogmatische Sätze, so lange als wir mit der bloßen Speculation beschäftigt sind, zu ignoriren, darum be-

schuldigt werden darf, er wolle sie leugnen (48).

Di questo genere è l'opposizione dell'epicureismo^a al platonismo.

a. Resta però ancora indeciso se Epicuro abbia avanzato questi principi come affermazioni oggettive. Qualora non fossero altro che massime dell'uso speculativo della ragione, avrebbe dato prova, più d'ogni altro filosofo dell'antichità, di un autentico spirito filosofico. Che nella spiegazione dei fenomeni occorra avanzare come se il campo in cui si muove la ricerca non sia delimitato da alcun confine o inizio del mondo; che si debba assumere la materia del mondo così come deve risultare se richiediamo che l'esperienza ci ammaestri intorno ad essa; che non sia ammissibile alcuna produzione di eventi tranne quella che li rende determinabili in base a immutabili leggi di natura; che, infine, non si debba far ricorso ad alcuna causa differente del mondo; tutti questi sono principi, assai giusti, ma poco seguiti, per l'estensione della filosofia speculativa e parimenti per rintracciare i principi della morale, indipendentemente da ogni sussidio esterno; senza tuttavia che chi preferisce ignorare quelle proposizioni dogmatiche, fin che si resta nei limiti della pura speculazione, venga per ciò stesso accusato di volerle negare (49).

La tesi e l'antitesi del *Quarto conflitto delle idee trascendentali* riguardano rispettivamente il fatto che del mondo faccia parte un essere assolutamente necessario che ne sia causa o elemento (tesi) e il fatto che né nel mondo né fuori del mondo esista un essere del genere che ne sia la causa. Il dissidio fra la tesi e l'antitesi corrisponde al disaccordo che sussiste fra dogmatismo ed empirismo. La tesi, dunque, designa il dogmatismo della ragione pura mentre l'antitesi l'empirismo. A poca distanza dalla citazione della *Epikurische Schule*, Kant pone in parallelo la coppia dogmatismo/empirismo con la coppia Platonismo/Epicureismo (50). Ora, che la filosofia di Epicuro fosse opposta a quella di Platone, era un luogo abbastanza comune (51), così come il senso e l'immanenza sono opposti rispettivamente all'idea e alla trascendenza. Al lettore attento dell'*Epistola a Meneceo* dove si dice chiaramente che gli dei esistono perché evidente (*enarges*) è la loro conoscenza (*gnosis*) (52), potrebbe meravigliare il fatto che Kant accosti l'Epicureismo all'antitesi dove viene esclusa l'esistenza di un essere assolutamente necessario che sia causa del mondo. Naturalmente la posizione di Kant, che sembra conoscere i nodi cruciali della filosofia di Epicuro, non contraddice affatto l'ammissione dell'esistenza degli dei dell'*Epistola a Meneceo*; Kant accosta la proposizione dell'antitesi all'Epicuresimo in quanto in quest'ultimo non si ritrova la presupposizione di un essere

che sia causa del mondo: in Epicuro, come è noto, il fatto che gli dei esistano non indica di certo che gli dei siano cause necessarie del mondo. Secondo Kant il dogmatismo (= tesi) possiede tre “vantaggi”; in prima istanza, un certo interesse pratico, di seguito, un interesse speculativo, e, infine, la popolarità. Di contro, se nell’empirismo non si riscontra alcun interesse pratico (connesso con la morale e la religione), esso arreca indubbi vantaggi all’interesse speculativo della ragione in quanto l’intelletto si mantiene costantemente nell’ambito delle esperienze possibili, non abbandonando mai questo campo per introdurre una causa che sia “altra” rispetto alla natura. L’Epicureismo (= antitesi = empirismo), secondo Kant, favorisce il sapere (*das Wissen*) ma non ciò che è pratico mentre il Platonismo, al contrario, attribuisce a ciò che è pratico eccellenti principi, fornendo, però, una spiegazione ideale e non fisica dei fenomeni.

Affermare che l’Epicureismo favorisca la speculazione ma non ciò che è pratico, non può essere vero (53); secondo Epicuro, infatti, lo studio della natura è intrinsecamente finalizzato alla parte etica del sistema e non è dal punto di vista speculativo fine a se stesso. Lo studio della natura – e ancora prima della canonica – serve a costituire un *background* solido e ineliminabile, condizione necessaria della coerenza e della “razionalità” delle proposte dell’etica. La preoccupazione principale di Kant, di certo, non è quella di ricostruire in modo storicamente “neutro” la filosofia di Epicuro e ciò lo si vede proprio nella contrapposizione – molto più “teorica” che “storica” – dell’Epicureismo al Platonismo (54); malgrado ciò, io non credo che Kant non tenga conto di questo aspetto fondamentale del pensiero epicureo, ossia della continuità diretta fra attività speculativa e finalità pratica. Il fatto è che a Kant, in questa sede, non interessa questo aspetto (pur ineliminabile) dell’Epicureismo; a mio parere, ciò su cui Kant intende richiamare l’attenzione è un altro carattere (altrettanto ineliminabile) dell’Epicureismo, ossia l’idea che, su un fondamento prettamente sensista, non occorra ricorrere a nessun’altra causa oltre la natura.

Sulla base di tale precisazione, è forse più agevole comprendere alcune linee della lunga nota che Kant dedica a Epicuro. Kant si chiede se i principi centrali della filosofia epicurea siano stati pronunciati come affermazioni oggettive (*objective Behauptungen*) oppure come massime dell’uso speculativo della ragione (*Maximen des speculativen Gebrauchs der Vernunft*) (55). Poco sopra Kant aveva chiarito come l’empiri-

sta, rimanendo all'interno del medesimo ambito, attribuisca maggiore interesse alla speculazione rispetto al dogmatico; è per questo motivo che Kant sostiene che se Epicuro ha sostenuto i principi della sua filosofia come *Maximen des speculativen Gebrauchs der Vernunft*, ossia come "regole" dell'uso speculativo della ragione, più di ogni altro filosofo antico, è stato un vero e proprio *philosophischer Geist* (56). Kant elogia la coerenza del metodo di indagine di Epicuro (57), malgrado riconosca che i suoi principi non siano seguiti nel campo della filosofia speculativa e tantomeno in ambito morale; Kant è del parere che i principi epicurei, la cui serie viene significativamente introdotta da un *als ob* (58), se intesi come regole dell'uso speculativo della ragione, sono principi molto corretti (*sehr richtige*) in quanto metodologicamente coerenti con il sistema empirico che è alla base del pensiero epicureo. Kant, in sostanza, riconosce a Epicuro un empirismo assai più coerente rispetto a quello di filosofi a lui più vicini (59); malgrado i suoi principi non siano seguiti, Epicuro ha, per così dire, mantenuto il proprio intelletto nei limiti della natura, non ammettendo, così, un inizio del mondo o una causa diversa dalla natura. Qui risiede la sua coerenza metodologica, nel non essere mai andato oltre le esperienze possibili e nell'aver ottenuto conoscenze garantite dalla stessa natura.

Si ritrova ancora l'elogio della coerenza di Epicuro nelle ultime due occorrenze del nome del filosofo, presenti nel Capitolo IV (*La storia della ragione pura*) della *Dottrina trascendentale del metodo*; riporto il testo:

T5. Epikur kann der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit, Plato des Intellectuellen genannt werden. Dieser Unterschied der Schulen aber, so subtil er auch ist, hatte schon in den frühesten Zeiten angefangen und hat sich lange ununterbrochen erhalten. Die von der ersteren behaupteten, in den Gegenständen der Sinne sei allein Wirklichkeit, alles übrige sei Einbildung; die von der zweiten sagten dagegen: in den Sinnen ist nichts als Schein, nur der Verstand erkennt das Wahre. Darum stritten aber die ersteren den Verstandesbegriffen doch eben nicht Realität ab, sie war aber bei ihnen nur logisch, bei den andern aber mystisch. Jene räumten intellectuelle Begriffe ein, aber nahmen bloß sensible Gegenstände an. Diese verlangten, daß die wahren Gegenstände bloß intelligibel wären, und behaupteten eine Anschauung durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirrten reinen Verstand.

T6. 2. In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunftkenntnisse, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder unabhängig von ihr in der Vernunft ihre Quelle haben. Aristoteles kann als das Haupt der Empiristen, Plato aber der Noo-

logisten angesehen werden. Locke, der in neueren Zeiten dem ersteren, und Leibniz, der dem letzteren (obzwar in einer genugsamen Entfernung von dessen mystischem Systeme) folgte, haben es gleichwohl in diesem Streite noch zu keiner Entscheidung bringen können. Wenigstens verfuhr Epikur seinerseits viel consequenter 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 Gebrauch 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 irgend einen mathematischen Lehrsatz (60).

Epicuro può venire considerato il più importante filosofo del senso (61), e Platone dell'intelletto. Ma questa differenziazione di scuole, per sottile che sia, aveva già preso inizio in tempi più remoti ed è durata senza interruzione per lungo tempo. I sostenitori della prima scuola ritenevano che la realtà si trova esclusivamente negli oggetti dei sensi e che tutto il resto non è che immaginazione; quelli della seconda, invece, ritenevano che nei sensi non si trova che parvenza, e che solo l'intelletto può conoscere il vero. I primi, tuttavia, non negavano ogni realtà ai concetti dell'intelletto, ma non si trattava per loro che d'una realtà logica, non dunque mistica, come per gli altri. I primi ammettevano concetti intellettuali, ma soltanto oggetti sensibili, i secondi pretendevano che i veri oggetti non fossero che intelligibili, e reclamavano un'intuizione posseduta da un intelletto puro, privo di accompagnamento da parte dei sensi, poiché questi, a parer loro, non avrebbero aggiunto che turbamento (62).

2. In riferimento all'origine delle conoscenze pure della ragione, se esse tragano origine dall'esperienza o se, a prescindere da questa, abbiano la loro sorgente nella ragione, Aristotele può essere considerato il capo degli empiristi, Platone, invece, dei noologisti. Locke, che nell'età moderna seguì il primo e Leibniz che seguì il secondo (se pur tenendosi a ragguardevole distanza dal suo sistema mistico), non sono ancora riusciti a comporre il dissidio con una soluzione soddisfacente. Epicuro almeno, si comportò, da parte sua, con molta maggiore coerenza, rispetto al suo sistema sensistico (infatti le sue inferenze non varcano mai i confini dell'esperienza), di quanto non abbiano fatto Aristotele e Locke (particolarmente quest'ultimo); infatti, dopo aver desunto tutti i concetti e tutti principi dall'esperienza, Locke si inoltra in tal misura nel loro uso da asserire che l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima (due oggetti questi, del tutto al di là dei confini d'una possibile esperienza) sono suscettibili di dimostrazione al pari di qualsiasi teorema matematico (63).

È molto indicativo che Kant, nel tracciare la storia della ragione pura, citi il nome di Epicuro sia quando affronta la questione dell'oggetto

(*Gegenstand*; T5) della nostra conoscenza sia quando tratta della sua origine (*Ursprung*; T6). In T5. si ritrova la “tradizionale” opposizione, per sottile che sia (*so subtil er auch ist*) (64), fra filosofi della sensibilità e filosofi dell’intelletto, dunque, fra Epicuro e Platone; di Epicuro, Kant sostiene che la conoscenza non è che degli oggetti dei sensi, nonostante i “sensisti” ammettano anche concetti intellettuali a cui attribuiscono solo realtà logica (65). Non credo che affermando ciò, Kant si stia riferendo a un aspetto particolare della filosofia di Epicuro (del resto in T6. Epicuro viene presentato come colui che mai ha varcato i limiti dell’esperienza): la differenza tracciata da Kant in merito all’oggetto della conoscenza non è tanto fra Epicuro e Platone quanto fra sensisti (*Sensualphilosophen*) e intellettualisti (*Intellectualphilosophen*). L’occorrenza che compare in T6., testo relativo all’origine delle conoscenze pure della ragione, è di notevole interesse perché conferma a chiare lettere la “stima filosofica” che Kant ripone più che in Epicuro nel suo metodo di indagine naturale. Salta subito agli occhi come, a differenza di T3 dove il dissidio fra Epicureismo e Platonismo è parallelo a quello fra empirismo e dogmatismo, in questo caso è Aristotele a ricoprire il ruolo di *Haupt* degli empiristi mentre Platone quello dei noologisti (66). La distinzione – ancora una volta “tradizionale” – fra Aristotele e Platone è simile (si badi, non uguale, il che è ben evidente nel caso di Leibniz rispetto a Platone) a quella che, in età moderna, divide Locke da Leibniz. È qui che Kant introduce Epicuro con una funzione precisa, esplicitamente comprensibile alla luce del suo metodo di indagine: mostrare come Epicuro sia stato molto più coerente rispetto agli empiristi antichi (Aristotele) e moderni (Locke) in quanto le sue inferenze (*Schlüssen*) non hanno mai oltrepassato i limiti imposti dall’esperienza.

Inoltre, non è escluso, a livello puramente ipotetico, che dietro l’uso kantiano del termine *Schluß*, per indicare i principi della filosofia di Epicuro, si nasconda una motivazione precisa. In effetti, scartata la possibilità di una frequentazione da parte di Kant del *De signis* di Filodemo, in apertura dell’*Epistola a Erodoto*, 38, riportata da Diogene Laerzio, Epicuro tratta brevemente dell’inferenza a partire da segni e, in particolare, di ciò che può essere oggetto di un’inferenza, ossia ciò che attende conferma (*to prosmenon*) e ciò che non cade sotto i sensi (*to adelon*). Senza andare troppo nel dettaglio dell’analisi della semiotica epicurea (67), secondo Epicuro, è possibile trarre inferenze anche su ciò che non cade sotto i sensi, come, per esempio, l’esistenza del vuoto

(68), “elemento” imprescindibile per una fisica atomistica come quella epicurea. Le realtà che non cadono sotto i sensi (che sono, per l'appunto oscure/*ta adela*) sono oggetti dell'inferenza da segni la cui verifica si fonda costitutivamente sull'evidenza sensibile (*enargeia*); di conseguenza, l'opinione sull'esistenza di una realtà che non è possibile percepire direttamente sarà vera quando non viene smentita dall'evidenza sensibile (*ouk antimartyresis*) e falsa quando viene smentita dall'evidenza sensibile (*antimartyresis*) (69); nel caso del vuoto – una realtà che ovviamente sfugge all'esperienza sensibile – la sua esistenza viene inferita da quella del movimento che, invece, è oggetto dei sensi. Se c'è il movimento, è necessario che vi sia anche il vuoto, pertanto l'esistenza del vuoto non viene smentita dall'evidenza sensibile ma, anzi, indirettamente confermata. In T6. Kant evidenzia, come si è già osservato, la coerenza di Epicuro nei confronti di Aristotele e Locke; quest'ultimo, in particolare, sebbene abbia desunto concetti e principi dall'esperienza, asserisce nondimeno l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, oggetti che secondo Kant oltrepassano i confini dell'esperienza sensibile. Senza soffermarsi sui caratteri problematici che la testimonianza su Locke offre, Kant intende rilevare come le inferenze di Epicuro non varchino mai i confini dell'esperienza; ammettendo la possibilità che dietro il termine *Schluß* si celi (lo ribadisco, in via del tutto ipotetica) un riferimento ai processi inferenziali di Epicuro e più in generale alla semiotica epicurea, credo che la lettura kantiana risulti accettabile.

Rimanendo coerentemente nell'orizzonte dell'evidenza percettiva, Epicuro trae inferenze anche su ciò che non è direttamente esperibile con i sensi; a ciò si aggiunga, inoltre, che anche in Epicuro si danno l'esistenza degli dei e quella dell'anima, tuttavia, la conoscenza degli dei è evidente per via dei loro simulacri che siamo in grado di percepire con la mente (*dianoia*) (70) mentre l'esistenza dell'anima è inferibile a partire da quella della sensazione. Si deve, in ogni caso, mantenere la debita prudenza; se il riferimento di Kant non fosse alla semiotica epicurea ma semplicemente ai nuclei cruciali della filosofia di Epicuro (ossia al sensismo), il quadro risulterebbe più complesso. Da questo punto di vista, ci si dovrebbe chiedere se Kant avrebbe mantenuto il medesimo giudizio elogiativo su Epicuro, una volta a conoscenza del suo metodo inferenziale applicabile alle realtà che sfuggono alla testimonianza diretta dei sensi.

Penso sia piuttosto arduo rispondere esaustivamente a una que-

stione del genere in quanto si dovrebbe sempre tener conto dell'“uso” che Kant fa di Epicuro, come di ogni altro pensatore; in questo senso, non credo che Kant si preoccupi sempre di riferire scrupolosamente – ovvero, in modo storicamente neutro – gli *ipsisima verba Epicuri*, nel tentativo di fornire un'immagine di Epicuro quanto più oggettiva e imparziale possibile: del resto, non è questo il compito che Kant si prefigge nella *KrV*. Malgrado ciò, e al di là delle difficoltà che il testo kantiano pone, sono del parere che l'esame delle occorrenze terminologiche epicuree nella *KrV* confermi ampiamente l'importanza storica, la specificità filosofica e la coerenza metodologica che Kant attribuisce – non poco “audacemente” – a Epicuro, contro una consolidata e radicata tradizione che si presentava se non inestirpabile, fortemente malevola e ostile.

NOTE

(*) Ringrazio il Dr. H. Hohenegger, il Prof. E. Spinelli, il Prof. G. Wolters e il Dr. M. Sgarbi per aver letto una prima versione di questo contributo e avermi fornito utili e stimolanti suggerimenti. Sono particolarmente riconoscente alla Prof.ssa M. Capozzi per le Sue preziose e dettagliate indicazioni.

(1) Le citazioni dalla *KrV* e dagli altri scritti kantiani sono tratte da I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften* (= *KGS*), Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900-ss.; vengono sempre indicati il numero del volume e quello della pagina. L'edizione italiana di riferimento è I. Kant, *Critica della ragion pura*, a c. di P. Chiodi, Torino 1967 (= Chiodi).

(2) Per un sintetico quadro d'insieme sull'immagine di Epicuro nel Kant precritico fino alla *KrV* cfr. U. Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Berlin-New York 2006, pp. 45-51. Per una recensione del volume di Santozki si veda quella di M. Sgarbi in “Kant-Studien”, 100 (2009), pp. 580-586.

(3) Cfr. dunque, soprattutto in merito alla nozione kantiana di sommo bene e all'eterogeneità fra virtù e felicità, lo studio “pionieristico” di W.T. Krug, *Dissertatio, qua Zenonis et Epicuri de summo bono sententiae cum Kantiana hac de re doctrina breviter comparantur*, Wittenberg 1800; W. Schink, *Kant und Epikur*, “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 27

(1914), pp. 252-272; K. Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, “Kant Studien”, 62 (1971), pp. 5-42; Id., *Kant und Epikur. Untersuchungen zum Problem der Grundlegung einer Ethik*, “Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, 2 (1976), pp. 39-58; T.H. Irwin, *Kant’s Criticism of Eudaemonism*, in *Aristotle, Kant, and the Stoics*, ed. by S. Engstrom-J. Whiting, Cambridge 1996, pp. 63-101; M. Morais, *Le concept du souverain Bien chez Épicure, les Stoïciens et Kant*, “Diotima”, XXVII (1999), pp. 64-75; P. Giordanetti, *L’estetica fisiologica di Kant*, Milano 2001, sp. pp. 106-114 e D. Tafani, *Virtù e felicità in Kant*, Firenze 2006, *passim*.

(4) Cfr. in merito la panoramica offerta da A. Alberti, *Sensazione e realtà. Epicuro e Gassendi*, Firenze 1988, nonché H. Jones, *The Epicurean Tradition*, London-New York 1989 (tr. it. *La tradizione epicurea. Atomismo e materialismo dall’Antichità all’Età Moderna*, trad. it. di S. Crapiz, Genova 1999), cap. 7. È assai probabile che Kant avesse accesso diretto all’opera di Gassendi è dimostrabile tuttavia come il suo rapporto con Gassendi fosse mediato da Joachim Georg Darjes, in particolare dalla sua *Via ad veritatem*, edita a Jena nel 1755 (cfr. in merito M. Capozzi, *Kant e la logica*, vol. I, Napoli 2002, p. 203). Sulla tradizione epicurea del XVII secolo si vedano i saggi raccolti in C. Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford 2008, nonché la sintesi in Ead., *Epicureanism in early modern philosophy*, in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. by J. Warren, Cambridge 2009, pp. 266-286; sul medesimo tema v. anche O. Bloch, *L’héritage moderne de l’épicurisme antique*, in *Lire Épicure et les épicuriens*, Sous la direction de A. Gigandet-P.-M. Morel, Paris 2007, pp. 187-207; più in generale, sulla “fortuna” delle filosofie ellenistiche nella modernità cfr. per un primo orientamento G. Bonacina, *Filosofia ellenistica e cultura moderna. Epicureismo stoicismo e scetticismo da Bayle a Hegel*, Firenze 1996.

(5) Non posso soffermarmi in questa sede su quella che potrebbe essere considerata la “tacita” presenza epicurea nella *KrV*. Basti ricordare almeno tre punti su cui l’influenza della filosofia di Epicuro sembrerebbe piuttosto evidente. (1) In primo luogo, la nozione di *Kanon* (cfr. per esempio *KGS*, III, p. 76 e 517 e almeno le indicazioni della *Logik Philippi* (1772), *KGS*, XXIV, pp. 336, sul canone di Epicuro; cfr. su questo aspetto soprattutto G. Tonelli, *Kant’s Critique of pure reason within the tradition of modern logic. A Commentary on its History*, Hildesheim-Zürich-New York 1994, pp. 37-223, nonché Capozzi, *Kant e la logica*, pp. 200-205) riprende un termine genuinamente epicureo (v.

infatti Diog. Laert. (= DL) X 31 ed E. Asmis, *Epicurean epistemology*, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. by K. Algra-J. Barnes-J. Mansfeld-M. Schofield, Cambridge 1999, pp. 260-294, sp. pp. 261-262). (2) Inoltre, il fatto che “Il tempo, per sé, non può essere percepito” (Chiodi, p. 220 = *KGS*, III, p. 162) e che “Il mutamento [...] non concerne il tempo in se stesso, ma solo i fenomeni nel tempo” (Chiodi, p. 221 = *KGS*, III, p. 163) può richiamare – almeno parzialmente – la nozione epicurea di tempo (su cui mi permetto di rinviare a F. Verde, *Rebus ab ipsis consequitur sensus. Il tempo in Epicuro*, “Elenchos”, XXIX (2008), pp. 91-117); (3) infine, l’idea secondo la quale “[...] verità e parvenza non si trovano nell’oggetto in quanto intuito, ma nel giudizio sull’oggetto, in quanto pensato. È quindi possibile affermare a ragione che i sensi non errano, non però nel senso che essi giudichino sempre esattamente, bensì perché essi non giudicano mai. Di conseguenza, così la verità come l’errore, e perciò anche la parvenza come sviamento nell’errore, non risiedono che nel giudizio, cioè nel rapporto fra l’oggetto e il nostro intelletto. In una conoscenza pienamente in accordo con le leggi dell’intelletto non può avere luogo l’errore. Parimenti, non si dà alcun errore in una rappresentazione dei sensi (per il fatto che essa non contiene giudizio di sorta)” (Chiodi, p. 301 = *KGS*, III, p. 234) può rammentare alcune nozioni centrali della canonica epicurea (cfr. perciò DL X 31-32 ed Epicur., *ep. Hrdt.*, 50 oltre a Id., *RS XXIV*; v. anche Lucret., *DRN I* 699-700), ossia il fatto che la sensazione non erra in quanto è *alogos* mentre l’errore si dà sempre nel giudizio (si veda, perciò, almeno lo studio di C.C.W. Taylor, *All perceptions are true*, in *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, ed. by M. Schofield-M. Burnyeat-J. Barnes, Oxford 1980, pp. 105-24).

(6) Sulla nozione di “dimostrazione” e sulla netta distinzione fra “dimostrazioni matematiche” e “prove filosofiche” cfr. senz’altro Capozzi, *Kant e la logica*, pp. 580-585.

(7) *KGS*, III, p. 152.

(8) Chiodi, p. 210.

(9) Per un primo orientamento sul concetto epicureo di prolessi v. A. Manuwald, *Die Prolepsislehre Epikurs*, Bonn 1972; F. Jürss, *Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse)*, “Philologus”, 121 (1977), pp. 211-225; V. Goldschmidt, *Remarques sur l’origine épicurienne de la “prénotion”*, in *Les Stoïciens et leur Logique*, Actes du Colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976, éd. par J. Brunschwig, Paris 1978 (II éd. revue et augmentée, Paris 2006), pp. 155-169; D.K. Glidden, *Epicurean Semantics*, in *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Studi sull’epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, II voll., Napoli 1983, I

pp. 185-226; Id., *Epicurean Prolepsis*, “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, III (1985), pp. 175-217; J. Hammerstaedt, *Il ruolo della πρόληψις epicurea*, in *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso Internazionale, Napoli 19-26 maggio 1993, a c. di G. Giannantoni-M. Gigante, III voll., Napoli 1996, I pp. 221-237 e P.-M. Morel, *Method and Evidence: on Epicurean Preconception*, “Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy”, XXIII (2007), pp. 25-48, nonché la replica di D. Konstan, *Commentary on Morel*, ibi, pp. 49-55. Cfr. anche A.A. Long-D.N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, vol. 1 *Translations of the principal sources with philosophical commentary*, vol. 2 *Greek and Latin texts with notes and bibliography*, Cambridge 1987, I pp. 88-90.

10 Paradigmatica in tal senso la posizione di W. Schink, *Kant und die griechischen Naturphilosophen*, “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 27 (1914), pp. 401-427, che, pur riconoscendo come in questo caso Kant abbia fatto molto onore a Epicuro, sulla base della dissertazione di F. Sandgathe (*Die Wahrheit der Kriterien Epikurs*, Bonn 1909), ammette che la prolessi epicurea “ist immer gegründet in einem geschauten εἶδωλον. Somit ist klar, daß wir hier keineswegs Kant Deutung heranbringen dürfen, daß die πρόληψις durchaus nichts mit Begriffen zu tun haben, die im kantischen Sinne apriorisch sind; im Gegenteil, die πρόλ. ist ganz und gar etwas aposteriorisches [...] Unser Philosoph hat hier dem Epikur die eigene Auffassung untergeschoben – ein weiteres Beispiel für Kants Benutzung der Geschichte der Philosophie [...] Unser Philosoph hat geirrt in der Interpretation der epikureischen πρόληψις”(p. 422).

(11) Risultano forse piuttosto superficiali le indicazioni di A. Boyer (*Kant et Épicure. Le corps, l'âme, l'esprit*, Paris 2004, p. 19) in merito all’“esegesi” kantiana della prolessi epicurea; Kant, secondo lo studioso, attribuisce a Epicuro “une...anticipation étonnante de la théorie kantienne de l’a priori!” in quanto il concetto epicureo di prolessi non si lascerebbe “assorbire” dall’empirismo radicale che conduce al sensualismo e all’edonismo più volgari: “Que l’esprit puisse anticiper a priori sur la forme de l’expérience est en effet l’argument essentiel de Kant contre l’empirisme radical. Tout se passe comme s’il voyait en Épicure son interlocuteur privilégié, celui qui a pris la mesure d’échec du platonisme en défendant une position empiriste conséquente sans tomber dans le excès de l’empirisme radical (le sensualisme et l’hédonisme vulgaires). La Critique, ou: de la grandeur et de l’échec d’Épicure et de Platon”.

QUELLENGESCHICHTE

(12) A. Warda, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin 1922, p. 22 n° 16: “Lucretius Titus Carus, de rerum natura libri sex. Quibus additae sunt conjecturae et emendationes Tan(aquil) Fabri cum notulis perpetuis. Et praeterea Oberti Gifanii vita Lucretii et de gente Memmia ejusdem prolegomena. Item D. Lambini index perquam necessarius. Cantabrigiae. 1686. 8°. (237. Stud. Radke). II. 464. 471. 495. VII. 360. 364. 366. VIII. 513. X. 38. XV. 695 Unm. 931”.

(13) K. Hülser, *Über Immanuel Kants Auseinandersetzung mit Epikurs Naturphilosophie*, in *Epicureismo greco e romano*, a c. di G. Giannantoni-M. Gigante, I pp. 487-500, scrive che “Diogenes Laertius ist für Epikur bekanntlich eine wichtige Quelle. Kant scheint dessen Werk gekannt zu haben. Er nennt ihn einmal in den von ihm selbst veröffentlichten Schriften und zweimal in einem Brief an Gottfried Schütz vom 25. Juni 1787. Es ist also gut möglich, daß er sich bei Diogenes Laertius auch über Epikur informiert hat” (p. 490). Sulla questione della conoscenza del greco da parte di Kant cfr. le osservazioni di Giordanetti, *L'estetica fisiologica di Kant*, pp. 106-107.

(14) *KGS*, III, p. 9.

(15) P. Aubenque, *Kant et l'épicurisme*, in *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris 5-10 avril 1968, Paris 1969, pp. 293-303, sottolineando la puntuale conoscenza di Epicuro da parte di Kant, sostiene che la sua fonte non poteva limitarsi ai manuali da lui usati o all'opera di J. Brucker in *primis* ma certamente a fonti “dirette” quali Lucrezio e Cicerone; lo studioso scrive infatti che “on trouve dans l'œuvre de Kant des allusions précise au *De fato* et au *De officiis*. Rien n'interdit de penser qu'il a connu aussi le *De natura deorum*, le *De finibus*, les *Académiques*”(p. 302). Per il *De officiis* cfr. Warda, *Immanuel Kants Bücher*, p. 46 n° 21. Malgrado la posizione di Aubenque, non è possibile sottovalutare l'importanza ricoperta dall'opera di Jacob Brucker (non solo in relazione alla più nota e monumentale *Historia critica philosophiae* (Leipzig 17672) ma anche alla *Historia philosophica doctrinae de ideis* (Augsburg 1723)) nella riabilitazione di Epicuro e, quindi, nell'influenzare la conoscenza kantiana del filosofo (cfr. Giordanetti, *L'estetica fisiologica di Kant*, pp. 107-109); si consulti per un primo orientamento C. Blackwell, *The reliability of the senses. The Logic and Physics for Epicurean Ethics. Jacob Brucker's version 1723-1742*, in *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, hrsg. von G. Paganini-E. Tortarolo, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, pp. 277-322, nonché le brevi

indicazioni di D. Kimmich, *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt 1993, p. 149. O. Höffe (*Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2003, p. 315 n. 51), inoltre, richiama l'attenzione sul fatto che la voce *Épicure* del *Dictionnaire historique et critique* di P. Bayle (Amsterdam 1696; cfr. *Pierre Bayle. Oeuvres diverses. Volumes supplémentaires, vol. I, 1, Choix d'articles tirés du Dictionnaire Historique et Critique*, éd. par E. Labrousse, Hildesheim-New York 1982, pp. 372-384) potrebbe costituire una fonte importante della conoscenza kantiana di Epicuro. In ogni caso non si può escludere che la conoscenza di Kant dell'Epicureismo si basi *anche* sulla letteratura secondaria (il che sembra essere piuttosto sicuro nel caso di Democrito e in generale della fisica atomistica antica; v. infatti la sintetica nota di N. Chronis, *Kant's Hinweise auf Demokrit*, in *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus*, Xanthi 6-9 October 1983, Xanthi 1984, vol. B, pp. 343-344).

(16) DL X 33. Le citazioni di Diogene Laerzio e di Epicuro sono tratte da *Epicuro. Opere*, a c. di G. Arrighetti, Torino 1973.

(17) Per una riconsiderazione "aprioristica" di almeno una parte della gnoseologia epicurea, cfr. M. Isnardi Parente, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli 1991, p. 193.

(18) V. dunque DL X 31.

(19) Filodemo nel *De signis* (XXXIV 52 5-6; *Philodemus. On Methods of Inference*, edited with Translation and Commentary by P.H. De Lacy-E.A. De Lacy, Revised Edition with the Collaboration of M. Gigante, F. Longo Auricchio, A. Tepedino Guerra, Napoli 1978) parla della prolessi come espressione definitoria, ossia "peculiare" (*logos idios*).

(20) Sul carattere "linguistico" della prolessi, v. A.A. Long, *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus*, "Bulletin of the Institute of Classical Studies", 18 (1971), pp. 114-133.

(21) Cfr. dunque Epicur., *ep. Hrdt.*, 37-38; DL X 33 e Clem. Alex., *Strom.*, II 4 II p. 121 8 Stählin (= 255 Usener). Condivisibile la sintetica osservazione di J. Barnes, *Epicurean Signs*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", suppl. vol. (1988), pp. 91-134: "The force of prefix $\pi\rho\acute{o}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ in $\pi\rho\acute{o}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ is this: a $\pi\rho\acute{o}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ is what you (must) grasp *before* you investigate or learn anything" (p. 128 n. 117).

(22) Cic., *ND* I 17 43-44. L'edizione di riferimento per il *ND* è *M. Tulli Ciceronis. De natura deorum libri III*, ed. by A.S. Pease, 2 voll., Darmstadt 1968.

- (23) In merito cfr. le osservazioni di D. Obbink, *What all men believe – must be true: common conceptions and the consensio omnium in Aristotle and Hellenistic Philosophy*, “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, X (1992), pp. 193-231, sp. pp. 194-195, nonché i ragionevoli caveat di A.R. Dyck (ed. by), *Cicero. De natura deorum liber I*, Cambridge 2003, p. 119.
- (24) Cic., *fin.*, I 31. Il testo di riferimento è *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*, vol. II: *I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane*, a c. di N. Marinone, Torino 1976.
- (25) Cfr. in proposito le indicazioni di C. Auvray-Assayas, *L'évidence de la sensation épicurienne: le témoignage de Cicéron*, in *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Textes réunis par C. Lévy-L. Pernot, Paris 1997, pp. 157-175, sp. pp. 162-164.
- (26) Segnalo solo di passaggio che le differenze contenutistiche fra il luogo laerziano e i due passi ciceroniani hanno diviso nettamente la critica fra coloro che hanno sostenuto un radicale sensismo nella formazione delle prolessi (v. per esempio C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, New York 1964, p. 557) e coloro che, al contrario, hanno optato per una visione “aprioristica” della dottrina epicurea della prolessi (cfr. dunque N.W. DeWitt, *Epicurus and His Philosophy*, Cleveland-New York 1967, pp. 144-150); non sono, tuttavia, mancate posizioni “conciliatorie” (cfr. E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London 1984, pp. 61-72 ed Ead., *Epicurean empiricism*, in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. by J. Warren, pp. 84-104, sp. pp. 91-92); in proposito si considerino anche le conclusioni – piuttosto condivisibili – a cui giunge J.M. Rist, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge 1972, pp. 165-167 (trad. it. *Introduzione a Epicuro*, a c. di L. Bertoldi Lenoci, Milano 1978, pp. 159-161). Più in generale cfr. le utili note di commento di A.S. Pease (in *M. Tulli Ciceronis. De natura deorum libri III*, I, pp. 296-300) e le indicazioni di V. Tsouna, *Philodemus and the Epicurean Tradition*, in *Pyrrhonist, Patricians, Platonizers. Hellenistic philosophy in the period 155-86 BC. Tenth symposium hellenicum*, ed. by A.M. Ioppolo-D. Sedley, Napoli 2007, pp. 339-397, sp. pp. 390 ss.
- (27) Cfr. perciò S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli 2008, p. 66 n. 1.
- (28) Ancora *en passant* segnalo che le difficoltà del resoconto ciceroniano potrebbero derivare anche dall'influenza esercitata dalla formulazione stoica della prolessi; cfr. dunque F. Alesse, *La dottrina delle πρόληψις nello Stoicismo antico*, “Rivista di storia della filosofia”, LXIV (1989), pp. 629-645, sp. pp. 640-642 e più in generale F.H. Sandbach,

Ennoia and Prolēpsis in the Stoic Theory of Knowledge, in *Problems in Stoicism*, ed by A.A. Long, London 1971, pp. 22-37. Inoltre Schink, *Kant und die griechischen Naturphilosophen*, constatato l'errore di Kant nella descrizione epicurea di prolessi, ammette che "man könnte hier viel eher an die Stoa denken, und namhafte Kenner haben in der Tat die stoische πρόληψις sehr nahe an Kants apriorische Begriffe herangebracht" (p. 422) sebbene riconosca che "auch der stoische Begriff deckt sich nicht mit Kants Apriorismus" (p. 423). Schink è significativamente spinto ad accomunare – almeno in parte – la nozione stoica di prolessi con l'anticipazione kantiana sulla base di Cicerone (*top.* 7 31 e *de leg.* I 9) e delle pagine che A. Bonhöffer (*Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart 1890) ha dedicato al concetto di prolessi in Epitteto. A tal proposito, in riferimento alla prolessi, in Bonhöffer si legge che "diese Erkenntnis eine reine analytische, also apriorische ist. Der Satz „das Gute ist nützlich“ ist durchaus nicht aus der Erfahrung abgeleitet, sondern ein ursprünglicher Inhalt des Geistes oder Bestandteil des λόγος" (p. 191). Da questo punto di vista, l'ipotesi di Schink non è fuori luogo; non si può escludere, insomma, che, in particolare sulla base di Cicerone, dietro la prolessi epicurea riferita da Kant, si celino alcuni caratteri della prenozione stoica, senza, per questo, accusare necessariamente Kant di avere in qualche modo "confuso" le due nozioni; a ciò si aggiunga il fatto che proprio all'inizio dei *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, G.W. Leibniz cita le *Prolepses* degli Stoici come esempio di assunti fondamentali originariamente contenuti nell'anima (ma cfr. i giusti caveat sollevati da E. Boutroux in G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a c. di E. Cecchi, Roma-Bari 1988, p. 3 n. 1 nonché da J.H. Vérin, in G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris 1886, p. 34 n. 4).

(29) *KGS*, III, p. 312.

(30) Chiodi, p. 386.

(31) Chiodi, p. 383.

(32) Non si può escludere la possibilità che Kant abbia derivato tale affermazione dalla *Historia doctrinae de vero Deo omnium rerum auctore atque rectore* (Lemgoviae 1780) di C. Meiners (opera, che secondo Warda, *Immanuel Kants Bücher*, p. 18, era posseduta da Kant); cfr. infatti le pp. 527-535 del volume di Meiners.

(33) Si veda a mo' di esempio Arist., *Metaph.*, Λ 6.

(34) Cfr. perciò Epicur., *ep. Hrdt.*, 45; 73-74; *ep. Pyth.*, 88-89 e Lucret., *DRN* II 1048-1089; cfr. Per una prima panoramica L. Taub, *Cosmology and meteorology*, in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. by J. Warren, pp. 105-124, sp. pp. 104-118.

(35) Si considerino, tuttavia, le osservazioni di Schink, *Kant und die griechischen Naturphilosophen*, per cui Kant, sebbene nella *Logik* (*KGS*, IX, p. 30; tr. it. *Logica. Un manuale per le lezioni*, a c. di M. Capozzi, Napoli 1990, p. 38) avesse considerato gli Epicurei “die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands”, rispetto alla dottrina del *clinamen* “würde Epikur niemals das hohe Lob eines der besten Naturfoscher verdienen” (p. 412); Kant in sostanza avrebbe fatto propria la critica ciceroniana di *fin.* I 19 (ribadita in *De fato* 46) per cui per un fisico non vi è nulla di peggiore che affermare che un evento si verifichi *sine causa*, come nel caso del *clinamen*: “Für die Naturwissenschaft gibt es keinen Zufall” (Schink, *Kant und die griechischen Naturphilosophen*, ibi). Cfr. anche Hülser, *Über Immanuel Kants Auseinandersetzung*, pp. 498-500. Sul dibattito antico in merito alla questione del *motus sine causa* cfr. Isnardi Parente, *Filosofia e scienza*, pp. 109-122. Si veda, infine, anche il riferimento di C. Meiners, *Historia doctrinae de vero Deo*, p. 504 al *De fato* di Cicerone.

(36) Si considerino, però, le uniche due occorrenze del termine *clinamen* in Kant, dove questa distinzione non sembra così netta: *KGS*, I, pp. 226-227 (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755)) e (*KGS*, II, p. 123 (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* - 1763) e II, p. 358 (*Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* - 1766)).

(37) Lucret., *DRN* II 216-293.

(38) Lucret., *DRN* II 224 (La traduzione è *Lucrezio. La natura*, Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento di F. Giancotti, Milano 1994).

(39) Lucret., *DRN* II 256-257.

(40) Lucret., *DRN* II 269.

(41) Sulla questione del *clinamen* come *arche kineseos* si veda il volume di W. Englert, *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, Atlanta 1987, sp. cap. V. Cfr. anche D. Furley, *Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, in Id., *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton-New Jersey 1967, pp. 159-237. Più in generale, cfr. lo studio recente di E.A. Schmidt, *Clinamen. Eine Studie zum dynamischen Atomismus der Antike*, mit einem

Beitrag von H. Günter Dosch, *Spontaneität in der Atomphysik des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg 2007.

(42) *KGS*, III, p. 312; Chiodi, p. 386.

(43) Lucret., *DRN* II 251-262. (trad. Giancotti)

(44) Va comunque segnalato che Aristotele nella *Metafisica* (1047a 15-17), in polemica con i Megarici che identificavano potenza e atto, cita l'esempio di chi è i piedi e di chi è seduto; stando alla posizione megarica, secondo Aristotele, chi sta in piedi rimarrà sempre in piedi mentre chi è seduto rimarrà sempre seduto. Non è improbabile che l'esempio aristotelico (oltre alla trattazione nel libro III dell'*Etica Nicomachea* di ciò che è "volontario" / *to hekousion* e di ciò che è "involontario" / *to akousion*) – anche se direttamente polemico – possa aver influenzato Kant.

(45) Lucret., *DRN* II 263-268.

(46) Lucret., *DRN* II 272-283.

(47) Cfr. J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris 1984, p. 207 n. 64.

(48) *KGS*, III, p. 327.

(49) Chiodi, p. 402.

(50) Cfr. anche il passo della *KpV* (*KGS*, V, p. 141, tr. it. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, Roma-Bari 1974, p. 170) dove Kant occupandosi della deduzione e della natura delle categorie fa riferimento alla posizione di Platone contrapposta a quella di Epicuro. Si veda, più in generale, H. Romundt, *Kants schiedsrichtliche Stellung zwischen Plato und Epikur*, "Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Kultur und Geistesleben", 9 (1900), pp. 129-145 nonché H. Ley, *Zu Kants Unterscheidung von Platonismus und Epikureismus*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 22 (1974), pp. 308-320. Come possibile fonte dell'opposizione fra Epicureismo e Platonismo Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien*, p. 100 rinvia a un passo del *Lucullus* di Cicerone (142); a riguardo v. anche le pp. 112-116 dello studio di Santozki.

(51) Da questo punto di vista, credo che la contrapposizione fra Epicuro e Platone (che ritorna in T5) sia necessariamente "filtrata" dall'esegesi "idealistica" e "intellettualista" che G.W. Leibniz fornisce delle dottrine platoniche. Per una prima panoramica sui motivi "antiplatonici" nella filosofia di Epicuro, v. lo studio di O. Bloch, *Le*

contre-platonisme d'Épicure, in *Contre Platon*, Tome I, *Le platonisme dévoilé*, éd. par M. Dixsaut, Paris 1993, pp. 85-102.

(52) Epicur., *ep. Men.*, 123.

(53) Cfr. paradigmaticamente Epicur., *RS XI-XII*; *ep. Hrdt.* 37, 78-80, 83; *ep. Pyth.* 85-86. Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, in proposito, afferma che, considerate le innovazioni che Epicuro apporta all'atomismo democriteo (tra cui il *clinamen*) "il est difficile de se représenter l'épicurisme comme une sorte de modèle de l'empirisme dogmatique, comme le fait Kant dans l'antithétique de la *Critique de la Raison pure*" (p. 207), del resto "Somme toute, exception faite de l'existence de l'être nécessaire, on rangerait plutôt Épicure du côté des thèses que des antithèses kantienne, c'est-à-dire précisément du côté de l'intérêt pratique et contre l'intérêt spéculatif de la raison" (pp. 207-208). In merito si veda anche lo studio A. Wasserstein, *Epicurean Science*, "Hermes", 106 (1978), pp. 484-494.

(54) Cfr. S. Givone, *La storia della filosofia secondo Kant*, Milano 1972, che a ragione sottolinea come questa "distinzione fra scuole" deve essere intesa, in particolare, in termini di "correnti di pensiero" (p. 112).

(55) Aubenque, *Kant et l'épicurisme* rileva come la questione posta da Kant testimonia la sua "prudence herméneutique" (p. 298) in quanto si tratterebbe di differenziare gli *ipsissima verba* di Epicuro e quei contenuti dottrinari che tradizionalmente appartengono all'Epicureismo.

(56) Indicativa in proposito la riflessione di Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, p. 208: "Nul doute que si Kant avait tenu compte des innovations d'Épicure tant dans l'ordre de la physique avec le clinamen que dans l'ordre de la canonique avec le rejet du tiers-exclu et de la morale avec l'affirmation du libre arbitre, il eût donné à cette remarque plus de poids et il n'eût pas hésité à considérer dans l'épicurisme une sorte de philosophie précritique".

(57) Nella *Logik Blomberg* (1771) si legge che Epicuro svolse nel pensiero antico la medesima funzione svolta da Descartes in quello moderno, ossia migliorò il metodo di filosofare (*KGS*, XXIV, pp. 35-36). Anche se in relazione a quanto si dice di Epicuro nella *Logik Philippi*, credo che le osservazioni di G. Micheli, *Kant storico della filosofia*, Padova 1980, siano essenzialmente compatibili anche con l'immagine di Epicuro della *KrV*: "Pur non approvando le singole asserzioni della filosofia di Epicuro, Kant ne apprezza il "metodo", vale a dire le regole o

massime date come criterio per giudicare della verità delle nostre conoscenze” (p. 156).

(58) In merito si vedano le osservazioni di Aubenque, *Kant et l'épicurisme* per cui “Si Épicure avait fait cette distinction entre le connaissable et le pensable ou encore entre le mise entre parenthèses critique du non-expérimentable et l'affirmation dogmatique de son inexistence, entre “ignorer” et “nier”, il aurait été kantien” (p. 299).

(59) V. infatti T6.

(60) *KGS*, III, p. 551.

(61) Al posto di “senso” (= *Sinn*), forse sarebbe preferibile rendere *Sinnlichkeit* con “sensibilità”.

(62) Chiodi, p. 636.

(63) Chiodi, pp. 636-637.

(64) R. Keen, *Lexical Note to the Epicurean Doctrine of Perception*, “Apeiron”, XV (1981), pp. 59-69 rileva come “The remark “subtle as it is,” even if it does refer to the object of knowledge rather than to knowledge itself, is slightly ironic in that it represents essentially the same subtlety as the distinction which Kant draws between the phenomenal and the noumenal world” (p. 59). Secondo Keen, occorre “misurare” la nettezza della distinzione kantiana fra Epicuro e Platone non tanto in riferimento all'oggetto della conoscenza quanto alla sua modalità: “their respective objects of knowledge may be purely intellectual and sensual, but their processes of knowing are not” (ibi).

(65) Non è forse del tutto peregrino accostare a questa affermazione kantiana quanto si legge nella *Logik Philippi* (*KGS*, XXIV, p. 328) per cui Epicuro, secondo Kant, non sarebbe andato oltre l'esperienza in quanto “il principio che ciò che non è oggetto dei nostri sensi è problematico, e non c'è ragione di accoglierlo immediatamente” (trad. Micheli, *Kant storico della filosofia*, p. 156).

(66) A ragione Aubenque, *Kant et l'épicurisme*, pp. 299-300, si chiede per quale motivo Kant ponga Aristotele e non Epicuro “a capo” degli empiristi; la risposta, secondo Aubenque, risiederebbe proprio nell'esegesi della prolessi “a priori” di Epicuro. L'empirismo di Epicuro, dunque, non sarebbe così radicale in quanto “Épicure aurait donc pressenti la notion d'*a priori*: en ce sens, il peut bien être “sensualiste”, mais il n'est ni plus ni moins “empiriste” que Kant lui-même, puisqu'il admet une “anticipation” pré-empirique de l'expérience” (p. 300). La “soluzione” di Aubenque è interessante ma,

a mio parere, occorre tenere presente anche le osservazioni proposte sopra. Inoltre, non è del tutto improbabile che Kant abbia collocato Aristotele e Locke “a capo” degli empiristi, rispettivamente nel pensiero antico e in quello moderno, non solo (e tanto) per esaltare indirettamente l’immagine di Epicuro ma, forse, semplicemente per mettere in luce il particolare *status* dell’empirismo moderno (Locke) e le “incoerenze” in esso presenti.

(67) Per un inquadramento delle questioni, cfr. G. Manetti, *Le teorie del segno nell’antichità classica*, Milano 1987, pp. 161-179; Barnes, *Epicurean Signs*; E. Asmis, *Epicurean Semiotics*, in *Knowledge through Signs: Ancient Semiotic Theories and Practices*, ed. by G. Manetti, Turnhout 1996, pp. 155-185 e J. Allen, *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford 2001, pp. 194-241.

(68) Cfr. perciò Sext. Emp., *M VII* 213-214 (= 247 Usener).

(69) Cfr. Epicur., *ep. Hrdt.*, 50; Id., *ep. Pyth.*, 87. Per un primo orientamento in merito cfr. almeno *Philodemus. On Methods of Inference*, edited with Translation and Commentary by P.H. De Lacy-E.A. De Lacy, pp. 185-189 e J.-P. Dumont, *Confirmation et disconfirmation*, in *Science and speculation: Studies in Hellenistic theory and practice*, ed. by J. Barnes-J. Brunschwig-M. Burnyeat-M. Schofield, Cambridge 1982, pp. 273-303; v. ancora Asmis, *Epicurus’ Scientific Method*, pp. 141-166 e 175-196 ed Ead., *Epicurean empiricism*, pp. 94 ss.

(70) Cfr. Lucret., *DRN V* 1169-1178; Cic., *ND I* 46 e Sext. Emp., *M IX* 25 (= 353 Usener).

MARCO SGARBI

Matematica e filosofia trascendentale in Kant.
Note a margine di una fonte dimenticata della
Kritik der reinen Vernunft

I. Il secolo appena trascorso ha visto impegnati numerosi illustri interpreti del pensiero kantiano nello sforzo di ricostruire la filosofia kantiana della matematica (1); si pensi ad esempio alla più importante e pionieristica indagine su questo argomento *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant* di Gottfried Martin che ha visto addirittura una seconda edizione aggiornata e tradotta in inglese (2). Si tratta ovviamente di discutere i problemi della sinteticità a priori dei giudizi della matematica e della relazione che sussiste fra immagine e schema nella “esibizione” o “costruzione” dei concetti matematici. Tuttavia, ad eccezione fatta della succitata monografia di Martin, poco è stato fatto dalla *Kant-Forschung* per ricostruire l’impatto che la matematica del XVIII secolo ha avuto sull’evoluzione del pensiero di Kant.

In modo particolare si tratta di capire se Kant abbia elaborato la sua teoria dei giudizi sintetici a priori dell’esperienza avendo come modello i giudizi sintetici a priori della matematica, o se, viceversa, a partire dai giudizi sintetici a priori dell’esperienza, cioè dalla rivoluzione copernicana, abbia concepito la sinteticità della matematica.

A partire dalle riflessioni metodologiche del neokantismo, la *Kant-Forschung* ha ipotizzato come più probabile la prima ipotesi, cioè che a partire dalla sinteticità della matematica Kant abbia modellato i giudizi sintetici a priori dell’esperienza e concepito la sua rivoluzione copernicana con la netta distinzione fra le intuizioni della sensibilità e i concetti dell’intelletto. Hermann Cohen è stato estremamente esplicito a proposito, “auch die Metaphysik will, gleich Mathematik und Naturwissenschaft, synthetische Sätze a priori lehre, Sätze, welche den Besitz unseres Wissens nicht bloss in Begriffen erläutern, sondern durch allgemein gültige und streng nothwendige Erkenntnisse erweitern wollen – woher will sie diese unentbehrlichen Bürgschaften einer Wissenschaft entlehnen? Wie kann sie beweisen, das ihren prächtigen Begriffen wirkliche Gegenstände entsprechen? Hier giebt es nur Ein

Mittel: sie ahme den Weg, nach, durch den die Mathematik zu einer Wissenschaft geworden ist” (3). Ai giorni nostri Carl Posy ha sostenuto la tesi che “mathematics is, in fact, Kant’s paradigm of synthetic a priori knowledge” (4) e con lui Micheal Friedman ha scritto che “Kant’s explanation of the possibility of objective human experience in general is built on his explanation of the possibility of the mathematical exact sciences, in that pure mathematics and pure natural science are essential to the a priori constitutive grounding for all objectively valid empirical judgments” (5).

Motivi a sostegno di questa interpretazione sono diversi, non ultimo, la stessa impostazione analitica dei *Prolegomena* che parte dalla domanda di come sia possibile la matematica come scienza attraverso giudizi sintetici a priori, sembra confermare l’ipotesi di una fondazione matematica della teoria kantiana dell’esperienza.

Obiettivo del seguente studio è dimostrare, attraverso un approccio storico alle fonti matematiche kantiane, che la tesi per la quale Kant ha fondato la sua teoria dell’esperienza sul modello della matematica è difficilmente sostenibile e che al contrario il filosofo di Königsberg trovò nelle scienze matematiche solo una conferma di ciò che egli aveva già scoperto in campo metafisico.

In modo particolare si vuole porre l’attenzione su una fonte matematica della *Kritik der reinen Vernunft*, spesso trascurata dalla *Kant-Forschung*: il logico-matematico Johann Andreas von Segner. Hans Vaihinger nel suo *Commentar* dedica due righe a Segner senza attribuirgli alcuna importanza se non indicare nella seconda edizione degli *Anfangsgründe der Arithmetick* del 1773 il testo a cui Kant fa riferimento (6). A questa indicazione di Vaihinger si riconducono, in modo piuttosto acritico, tutti gli studi successivi (7). Fanno eccezione l’eccellente lavoro di Lisa Shabel, che ha il merito di inserire il contributo di Segner in un contesto problematico ben più ampio che riguarda la costruzione simbolica dei concetti matematici in Kant (8), e la monografia di Antonio Moretto che riscontra come la matematica di Segner sia stata da esempio anche per altri autori vicini al filosofo di Königsberg quali Abraham Gottlieb Kästner (9).

Nel presente contributo analizzerò, secondo la metodologia della *Quellengeschichte* stabilita da Norbert Hinske (10), da una parte il contesto nel quale Kant è entrato in contatto con le dottrine matematiche di Segner, dall’altra esaminerò Segner come fonte di Kant.

II. Si è certi che Kant studiò matematica sin dai tempi in cui era studente al *Collegium Fridericianum*. Qui, infatti, l'aritmetica era insegnata dalle due alle tre ore in tre classi speciali. Nella terza classe gli studenti imparavano le operazioni di calcolo più elementari sia con cifre cognite che incognite. Una volta aver preso dimestichezza con questi tipi di calcolo, gli studenti potevano cambiare classe dove ci si esercitava nella *regula Detri* (11) e si iniziava lo studio delle frazioni e delle proporzioni che veniva completato nella prima classe con lo studio dei metodi calcolatori più complessi come la *praxis italica* (12). La “mathesis” era, invece, insegnata nei pomeriggi di mercoledì e sabato in due classi straordinarie di modo che le più facili verità della matematica fossero affrontate nella prima classe attraverso dimostrazioni e prove meccaniche che potessero cadere sotto i sensi. Nella seconda classe, invece, si studiava la prima parte *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften* di Christian Wolff, specialmente le sezioni che riguardavano l'aritmetica, la geometria e la trigonometria. Attraverso queste conoscenze gli studenti potevano apprendere il metodo matematico che li rendeva capaci di affrontare prontamente anche tutte le altre scienze (13).

Quando nel 1740 Kant si iscrisse all'università, l'insegnamento di matematica era impartito sia da Konrad Gottlieb Marquardt che da Martin Knutzen, i quali solevano adottare per le loro lezioni gli *Elementa matheseos universae* di Wolff (14). In definitiva, a Königsberg la matematica era insegnata sia al *Collegium* che all'università seguendo i dettami wolffiani.

Kant stesso dal semestre estivo 1755 al semestre invernale 1763/1764 tenne, per quindici semestri, lezioni di matematica. Le lezioni di matematica si dividevano in lezioni di matematica pura che includevano lo studio dell'aritmetica, della geometria e della trigonometria e in lezioni di matematica applicata che trattavano temi di meccanica, idrostatica, idraulica e aerometria. Sicuramente nel semestre estivo 1758 Kant tenne lezioni sull'*Auszug* di Wolff, che riutilizzò molto probabilmente nel semestre invernale 1759/1760, nel semestre estivo 1761 e nel semestre invernale 1761/1762 in alternativa agli *Anfangsgründe* di Daniel Gottlob Rudolph.

Nell'indice dei libri appartenuti a Kant compilato da Arthur Warda si trovano più di una ventina di volumi dedicati alla matematica pura. Per la presente ricerca destano particolare interesse quelli

pubblicati prima del 1781 che si possono suddividere in due gruppi, quelli pubblicati prima del 1747 (15) e quelli pubblicati successivamente (16).

È significativo che nella biblioteca di Kant non compaiano testi di matematica pubblicati dopo il 1760 e che dopo il 1763 egli non tenne più lezioni di matematica, quasi a significare che gli interessi per la disciplina si fossero spenti in quel periodo, forse proprio dopo la stesura della *Untersuchung über die Deutlichkeit* che di questa disciplina denunciava i limiti applicativi. Interessante inoltre notare che nella lista non compare alcuna opera di Segner (17).

Tuttavia, dalla spiritosa testimonianza di Luwig von Bazcko, allievo di Kant, si sa che Segner era abitualmente insegnato all'università di Königsberg:

Kraus, der eigene eigenthümliche, etwas auffällende Lebhaftigkeit hatte, sah, ehe Kant noch seine Vorlesungen anfang ein Buch vor mir liegen. Er nahm es sogleich in die Hand, und da es ihm vielleicht auffiel, dass ich, der ich nie mit Kenntnissen prahlte, und den er daher für einen höchst unbedeutenden, vielleicht unwissenden Menschen hielt, Segners Cursus mathematici hier mitgebracht hatte. So fragte er mit seinem besonderen Tone: Liebe Seele, was machen sie mit diesem Buche? Die Frage verdross mich und ich antwortete daher beinahe in dem nämlichen Tone: Ich singe daraus, wenn ich commercire. [...] und als Kant die Stunde geschlossen hatte und Kraus vielleicht um mich näher kennen zu lernen, zürückblieb, knüpften wir ein Gespräch an, wozu Segner die Veranlassung gab (18).

Da quanto si evince dai *Vorlesungsverzeichnisse* Bazcko stava frequentando, parallelamente alle lezioni di Kant, il corso di matematica che Johann Schultz tenne nel semestre estivo 1776 e che era proprio incentrato sull'opera di Segner (19). È probabile che proprio attraverso l'amico e "miglior interprete" Schultz che Kant venne a contatto con l'opera di Segner, anche se non è possibile escludere con certezza che egli abbia utilizzato direttamente per le sue lezioni di matematica negli anni Cinquanta e Sessanta gli scritti segneriani.

III. È Segner il primo vero ed unico riferimento esplicito ad un matematico nella *Kritik der reinen Vernunft*.

Johann Andreas von Segner (Jan Andrej Segner o János András Segner), nacque 9 ottobre 1704 a Pozsony (ora Bratislava) in Ungheria. Qui frequentò il liceo dove si mostrò particolarmente abile in me-

dicina e matematica. Nel 1725 si trasferì in Germania per studiare medicina all'università di Jena dove si laureò nel 1729. Nel 1730 tornò in patria e praticò medicina a Debrecen per qualche mese sino a ritornare definitivamente a Jena ad insegnare matematica. Nel 1735 venne chiamato a Göttingen per occupare la cattedra di matematica. Fra il 1743 e il 1751 si occupò anche della costruzione dell'osservatorio astronomico. Nel 1755 lasciò Göttingen e con l'aiuto di Leonhard Euler divenne professore a Halle. Nel frattempo divenne membro dell'Accademia delle scienze di San Pietroburgo, dell'Accademia di Berlino e della Royal Society di Londra. Morì ad Halle il 5 ottobre 1777 (20).

L'opera matematica complessiva di Segner è compendiata nel *Cursus mathematicus*, a cui fa riferimento lo stesso Bazcko, che era composto da cinque volumi (21). Il primo volume era stato pubblicato separatamente già nel 1739 con il titolo *Elementa arithmeticae et geometriae* (22). Della versione inclusa nel *Cursus* fu pubblicata la traduzione tedesca *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie und der geometrischen Berechnungen* in due edizioni nel 1764 e nel 1773 (23). Nel 1773 Segner si occupò anche della traduzione tedesca dei primi sei libri degli *Elementa* di Euclide (24). Di carattere matematico Segner pubblicò nel 1747 anche le *Deutliche und vollständige Vorlesungen über die Rechenkunst und Geometrie* (25). Segner si occupò di fisica e astronomia con una *Einleitung in die Naturlehre* (26) e con le *Astronomische Vorlesungen. Eine deutliche Anweisung zur gründlichen Kenntnis des Himmels* (27): entrambi i volumi erano posseduti da Kant nella sua biblioteca privata (28).

Nel corpus kantiano Segner è citato prevalentemente per le sue opere in campo matematico, in particolar modo per una sua *Arithmetik* (29). Ciò fa indurre che Kant avesse una copia personale di un'opera matematica di Segner non elencata in Warda. L'opera citata da Kant può essere identificata o con gli *Elementa arithmeticae et geometriae*, o con gli *Anfangsgründe der Arithmetik*, che sono la traduzione tedesca dell'opera latina. L'analisi dei passi in cui Segner viene menzionato fa credere, come si vedrà, al contrario di quanto ha stabilito Vaihinger, che l'opera fosse quella latina.

Il primo importante elemento da segnalare è che Segner viene menzionato da Kant solo nella seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft* in luogo cruciale dell'argomentazione laddove si vuol dimostrare che l'aritmetica è fondata su giudizi sintetici a priori, anziché su

giudizi analitici:

Man sollte anfänglich zwar denken: daß der Satz $7+5=12$ ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruches erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt. 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 Begriffe einer Summe $=7+5$ gedacht, aber nicht, daß diese Summe der Zahl 12 gleich sei. Der arithmetische Satz ist also jederzeit synthetisch [...] (30).

Per spiegare il concetto di “dodici” come somma di “sette” più “cinque” sia frutto di un giudizio sintetico a priori, Kant afferma, “wie Segner in seiner Arithmetik”, contiamo cinque unità sulle dita o figuriamoci cinque punti uno dopo l’altro e aggiungiamoli ad altrettante sette unità.

È bene però ricordare che Kant aveva già menzionato Segner in questo contesto nei *Prolegomena*:

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. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz $7+5=12$ und thut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d.i. der arithmetische Satz ist jederzeit synthetisch [...] (31).

Un esame comparativo del testo della seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft* con quello dei *Prolegomena* mostra che sono ripetute le medesime parole per spiegare la sinteticità a priori dell'aritmetica. Kant ha fatto un vero e proprio “copia e incolla” che fornisce un'ulteriore prova indiscutibile sul fatto che la *Kritik der reinen Vernunft* sia un *patchwork*. La ripetizione identica del passo non può significare altro che Kant non trovò un modo migliore per esprimere il concetto che appellarsi a “wie Segner in seiner Arithmetik”. Ritorna ancora una volta anche il riferimento ai “fünf Punkte” come esempio di giudizio sintetico a priori.

È bene ricordare, inoltre, che l'esempio “ $7+5=12$ ” era già presente nel capitolo sugli *Axiomen der Anschauung* della prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft* (32), nel quale si Kant affermava il carattere sintetico di queste proposizioni, ma non sosteneva ancora *tout court* la sinteticità a priori delle scienze matematiche (33).

I “fünf Punkte” occorrono un'ennesima volta nella *Kritik der reinen Vernunft*, nel cruciale capitolo *Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*, anche questo, come ben noto, inserito solo nella seconda edizione dell'opera:

Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So, wenn ich fünf Punkte hinter einander setze:, ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z.E. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letztern Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können (34).

È indubbio che il riferimento ai “fünf Punkte” in questo importante contesto richiami, anche se solo in modo implicito, Segner. Kant vuole distinguere lo schema dall'immagine, quasi come distinguere due prodotti differenti di due “facoltà” differenti, la sensibilità e l'intelletto. È chiaro infatti che l'immagine costituita dai “fünf Punkte” denota l'esibizione estetica che sta a fondamento dell'aritmetica e della geometria (35), mentre lo schema è la costruzione attraverso concetti che concerne la logica e sta a fondamento della conoscenza di un oggetto in ge-

nerale dato dall'esperienza. L'immagine è una singola intuizione mentre lo schema è un "costrutto" generale di ciò che si particularizza nell'immagine e che è valido per qualsiasi intuizione (36).

L'importanza di Segner nel concepire la matematica come una costruzione attraverso immagini che lega inesorabilmente sia gli oggetti dell'aritmetica che quelli della geometria all'intuizione dello spazio si riscontra anche nel *Nachlass* degli anni Novanta:

Die Gegenstände der Arithmetik und Algebra sind ihrer Möglichkeit nach nicht unter Zeitbedingungen, aber doch die construction des Begriffs der Größe [so fern diese Gegenstände durch] in der Vorstellung derselben durch die Synthesis der Einbildungskraft, nämlich die Zusammensetzung, ohne welche kein Gegenstand der Mathematik gegeben werden kann. Algebra ist eigentlich die [allgemeine Verbindungskunst] Kunst, die Erzeugung [der Größen] einer unbekanntten Größe durchs Zählen unabhängig von jeder [gegebenen] wirklichen Zahl bloß durch die gegebene Verhältnisse derselben unter eine Regel zu bringen. Diese zu erzeugende Größe ist immer eine Regel des Zählens, wornach die Größe bestimmt [gegeben gedacht] werden kann, zum Beispiel die Diagonallinie eines Quadrats, aber nur in der Construction, nicht durch eine Zahl, sondern [ein] durch ein Zeichen des Zählens et, welches den Begriff einer Größe bedeutet, [zu deren Begriff vermittelst einer] [zu dem] der nur die Regel der Annäherung [zu einer] des Zählens zu einer Zahl, welche die letztere ausdrückt, bedeutet. Dass eine solche Größe möglich sei, würden wir ohne die Geometrie nicht wissen. Aber ohne Arithmetik (noch vor der Algebra) würden wir von der Diagonallinie des Quadrats auch keinen Begriff seiner Größe haben können.

Nicht die Zeitgröße (denn das würde einen Zirkel im Erklären enthalten), sondern die Zeitform kommt in der Großenschätzung bloß in Anschlag. Aber ohne Raum würde Zeit selbst nicht als Große vorgestellt werden und überhaupt dieser Begriff keinen Gegenstand haben.

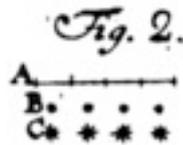
Zahlbegriffe bedürfen eben so reinsinnlicher Bilder, *e.g.* Segner (37).

Il concetto di numero sul quale si fondano sia l'aritmetica che la geometria necessita di una immagine sensuale pura, così – aggiunge Kant – come mostra per esempio Segner. Si tratta dello stesso concetto di "immagine" che Kant aveva definito in opposizione allo schema nella *Kritik der reinen Vernunft* e che compete precipuamente alla *transzendente Aesthetik*.

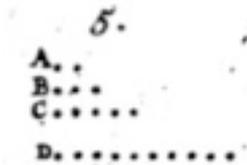
Dunque a cosa si riferisce Kant quando scrive "wie Segner in seiner Arithmetik"? Ad una attenta analisi, nella "Arithmetik" di Segner non si trova nel corpo del testo un teoria simile esposta a quella di Kant. Ma allora perché Kant, sempre molto parco nel citare e nell'at-

tribuire il merito alle proprie fonti, menziona per ben due volte in scritti a stampa che l'idea della sinteticità della matematica è stata esposta prima da Segner?

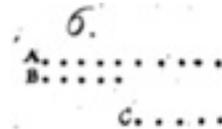
A guardare più a fondo, se è vero che nulla si trova fra le righe del testo di Segner, moltissimo si trova nelle figure incluse alla fine degli *Elementa arithmeticae et geometriae*, motivo che fa indurre che sia proprio la versione latina quella considerata da Kant (38). Qui, in modo figurato, Segner mostra in che senso l'aritmetica sia una scienza sintetica:



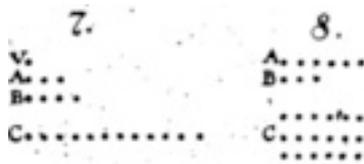
Esempio di costruzione di un numero a partire dall'unità



Esempio di somma



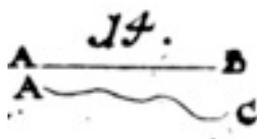
Esempio di sottrazione



Due esempi di moltiplicazione

In queste tabelle non sono solo presenti esempi che riguardano la sinteticità dell'aritmetica, ma anche quella della geometria.

Per quanto riguarda la geometria Kant mostra la sua sinteticità a priori attraverso il noto esempio del giudizio “la retta è la distanza più breve fra i due punti”, il quale non può essere un giudizio analitico perché nel concetto di retta e di punto non è incluso quello di distanza. Forse non è un caso che per spiegare la medesima idea, fra le molte figure, nelle tabelle di Segner sia inclusa anche questa immagine:



Esempio di come la distanza fra il punta A-B sia minore perché retta rispetto a quella A-C

IV. In conclusione, gli esempi riportati non lasciano dubbi che Kant abbia tratto ispirazione da Segner per la sua concezione della sinteticità della matematica e l'importanza per questa disciplina dell'intuizione attraverso l'immagine. Ciò non significa che Segner sostenesse questa posizione, ma significa che fu comunque una fonte importante di Kant.

Se la teoria dei giudizi sintetici a priori rispetto alla conoscenza di un oggetto in generale si è sviluppata, come afferma la quasi totalità della *Kant-Forschung*, con il tentativo di garantire una conoscenza epistemica a priori al pari dell'aritmetica e della geometria, Kant può senza alcun dubbio aver preso spunto dall'opera di Segner, la quale mostrava chiaramente come i prodotti matematici fossero sintetici attraverso immagini.

Tuttavia, se vi fu una tale influenza, vi fu solo a partire dalla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, perché era solo in questa edizione che Segner veniva citato, cioè quando già Kant aveva elaborato la sua teoria dei giudizi sintetici a priori della conoscenza.

Segner come fonte matematica di Kant diventa così un indicatore prezioso dello sviluppo del pensiero critico kantiano, infatti da essa si possono evincere dei dati importanti.

Innanzitutto indica che Kant non aveva genuini interessi matematici o che comunque fino alla pubblicazione dei *Prolegomena* non si era occupato del problema della sinteticità a priori della matematica, infatti queste parti non compaiono nella prima edizione della *Kritik der*

reinen Vernunft così come non compaiono nel *Nachlass* degli anni Sessanta e Settanta. Nella prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, ed in particolar modo nella *Methodenlehre*, infatti, compaiono solamente quelle dottrine matematiche che Kant aveva già esposto nello scritto sulla *Deutlichkeit*. Ciò permette di smentire la vulgata della *Kant-Forschung* per la quale Kant avrebbe modellato i giudizi sintetici a priori della conoscenza sui giudizi sintetici a priori della matematica. Tutt'al più fu il contrario, cioè Kant trovò nella matematica, ma solamente a partire dal periodo successivo alla pubblicazione della prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, una conferma o un'analogia delle sue teorie gnoseologiche.

In questo modo va propriamente inteso Segner come fonte di Kant. Non fu fonte di ispirazione nel senso che vi fu un'appropriazione strutturale nel pensiero kantiano, bensì che fu un'ulteriore riprova che le scienze epistemiche si fondavano su giudizi sintetici a priori.

Non è un caso che da una parte la prima ricezione del pensiero matematico kantiano sia ad opera di Christian Gottfried Schütz con il suo *Programma de syntheticis mathematicorum pronuntiationibus* pubblicato nel 1785 solamente dopo l'uscita dei *Prolegomena* (39), e che tutti i dibattiti e le polemiche sulla concezione kantiana della matematica si accesero dopo la pubblicazione della seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft* nella quale si faceva proprio riferimento a Segner (40).

Non resta che capire il motivo che ha spinto Kant ad inserire fra la prima e la seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft* un così vasto *corpus* di dottrine matematiche in parte ispirate da Segner. In modo più specifico sarebbe importante capire perché fra il 1781 e il 1783, cioè fra la pubblicazione della *Kritik der reinen Vernunft* e i *Prolegomena*, Kant si servì Segner per sostenere le sue tesi.

La questione è aperta, tuttavia, un'ipotesi che non è possibile scartare, vista anche l'assenza di ogni riferimento sicuro a Segner nel periodo precedente ai *Prolegomena*, è che sia stato proprio dietro uno stimolo o un suggerimento dell'amico Johann Schultz che Kant sia venuto a concepire la sinteticità a priori della matematica e che abbia fatto del matematico ceco un suo punto di riferimento, una sua fonte diretta ed esplicita. Schultz, infatti, come si è visto, non solo insegnava regolarmente il *Cursus* di Segner durante le sue lezioni, ma fu anche il primo ad offrire una teoria esaustiva – ben più di quella kantiana che si limitava ad un semplice “copia e incolla” fra le varie opere – della

sinteticità pura a priori della matematica nel suo *Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft* (41). L'amico Schultz deve aver perciò segnato profondamente lo sviluppo della filosofia kantiana e deve aver determinato per certi versi in Kant una rivalutazione generale della matematica nei suoi rapporti con la filosofia trascendentale che lascerà un segno duraturo in tutto il pensiero kantiano fino alle riflessioni sul passaggio dai principi metafisici della natura alla fisica.

NOTE

(1) Cfr. E. König, *Die Unterscheidung von reiner und angewandter Mathematik bei Kant*, "Kant-Studien", 3 (1898-1899), pp. 373-402; L. Couturat, *Les principes des mathématiques, avec un appendix sur la philosophie des mathématiques de Kant*, Alcan, Paris 1905; E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, "Kant-Studien", 12 (1907), pp. 1-40; A. Menzel, *Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie*, "Kant-Studien", 16 (1911), pp. 139-213; J. Hintikka, *Kant on the Mathematical Method*, "The Monist", 51 (1967), pp. 352-357; C. Williamson, *Kant and the Synthetic Nature of Geometry*, "Dialogue", 6 (1968), pp. 497-525; P. Kitcher, *Kant and the Foundations of Mathematics*, "The Philosophical Review" 84 (1975), pp. 23-50; D.E. Anderson, *A Note on the Syntheticity of Mathematical Propositions in Kant's Prolegomena*, "The Southwestern Journal of Philosophy", 17 (1979), pp. 149-153; M. Young, *Kant on the Construction of Arithmetical Concepts*, "Kant-Studien", 73 (1982), pp. 17-46; M. Young, *Construction, Schematism and Imagination*, "Topoi", 3 (1984), pp. 123-131; C. Parsons, *Arithmetic and Categories*, "Topoi", 3 (1984), pp. 109-121; A. Melnick, *The Geometry of a Form of Intuition*, "Topoi", 3 (1984), pp. 163-168; M. Friedman, *Kant's Theory of Geometry*, "The Philosophical Review", 94 (1985), pp. 455-506; P. Stekeler-Weithofer, *Sind die Urteile der Arithmetik synthetisch a priori? Zur sprachanalytischen Interpretation einer vernunftkritischen Überlegung*, "Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie", 18 (1987), pp. 215-238; A. Moretto, *Sul concetto matematico di "grandezza" secondo Kant. L'analitica del sublime' della Critica del Giudizio e la grandezza infinita*, "Verifiche", 19 (1990), pp. 53-125; F. Leavitt, *Kant's Schematism and His Philosophy of Geometry*, "Studies in History and Philosophy of Science", 22 (1991), pp. 647-659; M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge 1992; Carl Posy, *Mathematics in Kant's Critique of Pure Reason*, in C. Posy (cur.), *Kant's Philosophy of Mathematics*, Kluwer, Dordrecht 1992, pp.

- 1-17; C. Parsons, *Kant's Philosophy of Arithmetic and Postscript*, in C. Posy (cur.), *Kant's Philosophy of Mathematics*, cit., pp. 43-79; G. Brittan, *Algebra and Intuition*, in C. Posy (cur.), *Kant's Philosophy of Mathematics*, cit., pp. 315-339; A. Ferrarin, *Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*, "Kant-Studien", 86 (1995), pp. 131-174; E. Carson, *Kant on Intuition in Geometry*, "Canadian Journal of Philosophy", 27 (1997), pp. 489-512; R. Noske, *Immanuel Kants Grundlegung der Arithmetik*, "Kant-Studien", 88 (1997), pp. 129-138; D. Koriako, *Kants Philosophie der Mathematik*, Meiner, Hamburg 1999; L. Shabel, *Mathematics in Kant's Critical Philosophy: Reflections on Mathematical Practice*, Routledge, London 2002; L. Shabel, *Kant's Philosophy of Mathematics*, in P. Guyer (cur.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 94-128; D. Sutherland, *Kant on Arithmetic, Algebra, and the Theory of Proportions*, "Journal of the History of Philosophy", 44 (2006), pp. 533-558.
- (2) Cfr. G. Martin, *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant*, De Gruyter, Berlin-New York 1972; una versione più aggiornata con apparato critico è apparsa nella traduzione inglese cfr. G. Martin, *Arithmetic and Combinatorics. Kant and His Contemporaries*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1985.
- (3) H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, Berlin 1871, pp. 11-12.
- (4) C. Posy, *Mathematics in Kant's Critique of Pure Reason*, cit., p. 3.
- (5) M. Friedman, *Kant on Science and Experience*, in C. Mercer e E. O'Neill (eds.), *Early Modern Philosophy. Mind, Matter, and Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 263.
- (6) H. Vaihinger, *Commentar zur Kant's Kritik der reinen Vernunft*, Speemann, Stuttgart 1881, I, p. 299.
- (7) In modo particolare la *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* riporta pari pari la nota di Vaihinger. Cfr. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 718; I. Kant, *Theoretical Philosophy after 1781*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 474.
- (8) Cfr. L. Shabel, *Kant on the "Symbolic Construction" of Mathematical Concepts*, "Studies in History and Philosophy of Science", 29 (1998), pp. 589-621.
- (9) A. Moretto, *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*, Il Poliraffa, Padova 1999, pp. 125-126, 237, 241.
- (10) N. Hinske, *Che cosa significa e a qual fine si pratica la storia delle fonti? Alcune osservazioni di storia delle fonti sulla antinomia kantiana della libertà*, "Studi Kantiani", XIX (2006), pp. 113-120.

- (11) È un metodo matematico per eguagliare elementi da due uguali frazioni, ad esempio $a/b=c/d$, in modo tale che un elemento, per esempio a , è dato dalla conoscenza degli altri tre elementi b , c e d .
- (12) Come la *regula Detri* la *praxis italica* era un metodo per calcolare in modo più veloce le frazioni e le proporzioni.
- (13) H.F. Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1994, pp. 88-89.
- (14) Cfr. C. Wolff, *Elementa matheseos universae*, Renger, Halle 1713-1715.
- (15) I libri pubblicati prima del 1747 sono: 1) M. Stüfel, *Arithmetica integra*, Petreius, Nürnberg 1544; 2) J. Köbel, *Geometrei: Vom künstlichem Feldmessen*, Egenolff, Frankfurt 1578; 3) A. Vlacqu, *Trigonometria artificialis*, Rammasen, Gouda 1633; 4) R. Descartes, *Geometria*, Maire, Leiden 1649; 5) C. Schott, *Organum mathematicum*, Endter, Nürnberg 1668; 6) J. Jesper, *Rechen-Buch auff der Feder*, Gilbert, Königsberg 1682; 7) J. Bernoulli, *Ars conjecturandi*, Thurn, Basel 1713; 8) C. Wolff, *Elementa matheseos*, Renger, Halle 1713-1715; 9) J.F. Weidler, *Institutiones mathematicae*, Hanauer, Wittenberg 1718; 10) W.J. s' Gravesande, *Matheseos universalis elementa*, Luchtman, Leiden 1727; 11) C.A. Hausen, *Elementa matheseos*, Marche, Leipzig 1734; 12) G. Sarganeck, *Die Geometrie in Tabellen*, Realschule, Berlin 1739.
- (16) I libri pubblicati dopo il 1747 sono: 1) C. Wolff, *Auszug aus den Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften*, Renger, Halle 1749; 2) C. Wolff, *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften*, Renger, Frankfurt 1750; 3) C.A. Büttner, *Erläuterung der Rechenkunst*, Kunkel, Stettin 1754; 4) Daniel Gottlob Rudolph, *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie und Trigonometrie*, Lankisch, Leipzig 1757; 5) J.H. Lambert, *Die freie Perspektive*, Heidegger, Zürich 1759; 6) T.C. Lilienthal, *Beschreibung einer leichten und geschwinden Methode*, Hartung, Königsberg 1759; 7) A.G. Kästner, *Anfangsgründe der angewandten Mathematik*, 1759-1761; 8) W.J.G. Karsten, *Mathesis theoretica elementaris*, Röse, Rostock 1760.
- (17) Il fatto che nella lista di Warda non compaia Segner, sebbene Kant lo citi esplicitamente, dimostra quanto deboli siano le ricerche catalografiche meramente fondate sugli *Auktionskataloge*.
- (18) Cfr. L. von Baczko, *Versuch einer Geschichte und Beschreibung der Stadt Königsberg*, Hartung, Königsberg 1787-1790, II, pp. 222-223.
- (19) Baczko non finì mai quel corso perché lasciò Königsberg proprio nell'aprile del 1776.
- (20) Per la vita e i lavori di Segner cfr. W. Kaiserm, *Johann Andreas Segner (1704-1777) und seine Zeit*, Martin-Luther-Universität, Halle 1977; M. Ca-

pozzi, *Introduction*, in J.A. Segner, *Specimen logicae universaliter demonstratae*, CLUEB, Bologna 1988, pp. XIII-XXII.

(21) I cinque volumi che componevano l'opera erano: 1) *Elementa arithmeticae, geometriae et calculi geometrici*, Renger, Halle 1756; 2) *Elementa analyseos finitorum*, Renger, Halle 1758; 3) *Elementa analyseos infinitorum*, Renger, Halle 1761; 4) *Elementa analyseos infinitorum*, Renger, Halle 1763; 5) *Elementa calculi integralis*, Renger, Halle 1768.

(22) Cfr. J.A. Segner, *Elementa arithmeticae et geometriae*, Cunon, Göttingen 1739.

(23) Cfr. J.A. Segner, *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie und der geometrischen Berechnungen*, Renger, Halle 1764.

(24) Cfr. J.A. Segner, *Die sechs ersten Bücher der geometrischen Anfangsgründe des Euklides*, Weisenhaus, Halle 1773.

(25) Cfr. J.A. Segner, *Deutliche und vollständige Vorlesungen über die Rechenkunst und Geometrie*, Meyer, Lemgo 1747.

(26) Cfr. J.A. Segner, *Einleitung in die Natur-Lehre*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1746.

(27) Cfr. J.A. Segner, *Astronomische Vorlesungen. Eine deutliche Anweisung zur gründlichen Kenntnis des Himmels*, Curts, Halle 1775.

(28) A. Warda, *Immanuel Kants Bücher*, Martin Breslauer, Berlin 1922, pp. 32, 35.

(29) Cfr. *KGS*, III, B 15; *KGS*, IV, p. 249; *KGS*, IX, p. 468; *KGS*, XIV, p. 55; *KGS*, XVIII, p. 571, *KGS*, XXIV, p. 488, *KGS*, XXIX, p. 236; *KGS*, XXIX, p. 389.

(30) Corsivo mio.

(31) *KGS*, IV, pp. 268-269.

(32) *KGS*, III, A 164-5/B 205-6.

(33) Bisogna distinguere in questo contesto la sinteticità pura a priori delle scienze matematiche dal loro carattere costruttivistico-arbitrario che era già sostenuto da Kant negli anni Sessanta e che era comune anche ad autori come Christian August Crusius.

(34) *KGS*, III, B 179.

(35) L'immagine di un oggetto aritmetico o geometrico come intuizione si distingue, non solo dallo schema, ma anche dal tempo e dallo spazio come forme pure dell'intuizione e come intuizioni formali. Se spazio e tempo sono le intuizioni pure a priori attraverso le quali l'immagine è colta come costituita da molteplici parti, l'intuizione formale dello spazio e del tempo fornisce l'unità della rappresentazione. Ad esempio il numero cinque è

dato dalle forme dell'intuizione come cinque unità o cinque punti uno dopo l'altro (...) il fatto che questi cinque punti costituiscano l'unità che forma il numero cinque è dato dall'intuizione formale. Il numero cinque determinato dall'intuizione formale è l'esibizione di un'intuizione a priori a cui può corrispondere un concetto attraverso lo schema.

(36) Gli studiosi su questo punto sono ancora in disaccordo. La questione del rapporto fra immagine-schema e la loro "esibizione" o "costruzione" è senz'altro molto complessa e merita un'indagine che qui non si può approfondire. Sul problema la posizione più originale e comprensiva è quella di Ferrarin, il quale sostiene che l'immagine è una determinazione della sensibilità differente da quella dell'intelletto rappresentata dallo schema. Cfr. A. Ferrarin, *Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*, cit., pp. 149-151, 160, 163, 174. Vedi anche A. Ferrarin, *Lived Space, Geometric Space in Kant*, "Studi Kantiani", 19 (2006), p. 11-30.

(37) *KGS*, XIV, p. 55.

(38) Moretto mostra che anche Kästner faceva uso di queste immagini. Il fatto che sia Segner e non Kästner la fonte di Kant è testimoniato dal fatto che il filosofo in merito cita solo il primo e non il secondo. Cfr. A. Moretto, *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*, cit., p. 214.

(39) Cfr. *KGS*, X, p. 392. Cfr. C.G. Schütz, *Quaestio de syntheticis mathematicorum pronuntiationibus*, in Id., *Opuscula philologica et philosophica*, Orphanotrophii, Halle 1830, pp. 289-298.

(40) Cfr. J. Schultz, *Anfangsgründe der reinen Mathesis*, Hartung, Königsberg 1790; L. Bendavid, *Deduktion der mathematischen Prinzipien aus Begriffen*, "Philosophisches Magazin", 4 (1791-1792), pp. 271-301, 406-423; J.A. Eberhard, *Von dem Einflusse der sinnlichen Anschauungen auf die Wahrheit und Gewissheit*, "Philosophisches Magazin", 4 (1791-1792), pp. 68-83; A. Metz, *Kürze und deutliche Darstellung des Kantischen Systems*, Göbhardt, Bamberg 1795; G.E. Schulze, *Kritik der theoretischen Philosophie*, Bohn, Hamburg 1801.

(41) J. Schultz, *Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft*, Hartung, Königsberg 179.

MANUELA MEI

Il *cogito* di Descartes e l'*io penso* kantiano*

Premessa

Nelle quarte *Obiezioni* alle *Meditazioni metafisiche* di Descartes, e più precisamente nella sezione dal titolo *Della natura della mente umana*, Arnauld, richiamandosi all'opera agostiniana *Sul libero arbitrio* (libro II, Cap. III), riporta il seguente passo della discussione tra Alipio e Evodio: “[...] *per cominciare da ciò che è più manifesto, la prima cosa che ti chiedo è se esisti; o forse temi di sbagliarti sul fatto che me lo stai chiedendo visto che, se non esistessi, non potresti assolutamente sbagliare.*” (1). Un passo per certi versi simile a quello agostiniano è anche quello riportato da Tommaso nel *De Veritate* (qu. 10, a. 12) dal quale emerge chiaramente l'interesse di Tommaso per questioni di carattere, per così dire, *esistenziale*.

Anche soltanto a partire dai suddetti richiami ad Agostino e Tommaso (2), è chiaro che il ricorso a un principio primo, il cosiddetto *ego cogito*, dal quale segue l'indubitabilità della nostra esistenza, non ha radici cartesiane – così come del resto lo stesso Descartes preciserà in una lettera del 1640 (3). Ed infatti, l'originalità di Cartesio consiste non tanto nell'individuazione di un principio primo a partire dal quale fondare la certezza del sapere scientifico sulla certezza della nostra stessa esistenza, quanto piuttosto nel sostenere che la natura dell'*io* può essere conosciuta indipendentemente dai corpi e, anzi, addirittura meglio di questi stessi.

Sebbene l'interesse nei confronti della metafisica sia presente in Cartesio già a partire dal *Discorso sul metodo* (parte IV) del 1637, la trattazione ed argomentazione del ruolo epistemologico dell'*ego cogito* viene riservata in maniera più ampia alle cosiddette *Meditazioni metafisiche*, ovvero l'opera che insieme alle *Risposte alle Obiezioni*, all'*Epistola* dedicata ai teologi della facoltà di Teologia della Sorbona e alla *Synopsis*, viene pubblicata a Parigi nel 1641 con il titolo: *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur* (4).

La seconda edizione delle *Meditazioni metafisiche* viene pubblicata *apud L. Elzevirium* (4) a Leida proprio nel periodo in cui gli esemplari

della versione del 1641 vengono inviati in Olanda, ovvero nel maggio del 1642, dopo mesi di ritardo da parte dell'editore parigino Soly (6). Delle *Meditazioni* del 1642, questa volta intitolate *Meditationes de prima Philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur*, fanno parte anche le risposte alle settime *Obiezioni* e l'*Epistola* al padre Dinet, uno dei maestri di Descartes al collegio di La Flèche.

I rimandi di Kant alla teoria conoscitiva di Descartes, come vedremo, si concentrano quasi esclusivamente sul concetto cartesiano di *ego cogito*. D'altra parte, malgrado in apparenza sembri plausibile considerare la nota espressione kantiana secondo cui l'*io* deve poter *accompagnare tutte le mie rappresentazioni* come un richiamo più o meno velato nei confronti dell'*io penso* di Descartes, è fuori di dubbio la distanza che separa l'*io penso* cartesiano da quello kantiano. Se è vero che Kant, al contrario di Hume, non vede l'*io* semplicemente come un passivo *fascio di percezioni* ma attribuisce ad esso un ruolo attivo nel processo di costituzione della nostra conoscenza, è altrettanto vero che tale attività non si esplica su un piano ontologico – come sostenuto invece da Descartes a partire dall'assioma *feri non potest ut id quod cogitet non existat* –, bensì logico-trascendentale.

Come è noto, nella *Critica della ragion pura* la posizione di Kant nei confronti della psicologia non sembra lasciare adito a dubbi: se dal punto di vista della psicologia *razionale* non è possibile conoscere l'*io* e considerare l'anima come una sostanza, per lo meno dal punto di vista della psicologia *empirica* è possibile attribuire ad essa *un posticino nella metafisica* ovvero un ruolo di "subalternità all'interno dell'architettura del sapere scientifico" (7). Eppure qualche anno prima di dare alle stampe la *Critica della ragion pura* Kant, a proposito del concetto di anima, sostiene quanto segue:

"Il concetto dell'anima noi lo otteniamo solo attraverso l'*io*, e dunque mediante l'intuizione interna del senso interno [...]. Quando dunque parliamo dell'anima a priori, non ne diremo nulla di più se non in quanto possiamo derivare tutto dal concetto dell'*io* e in quanto a questo *io* possiamo applicare i concetti trascendentali" (8).

Queste parole risalgono alle *Lezioni di psicologia* tenute da Kant all'Albertina verso la fine degli anni Settanta – e pubblicate da Pölitz nel 1821 – in cui ad essere elaborate sono proprio le asserzioni duramente criticate nella sezione dei *Paralogismi* della *Critica della ragion pura*; si trat-

ta esattamente di quelle tesi che non sembrano distaccarsi molto né dalle affermazioni cartesiane riguardo il concetto di *io* – a partire dal quale secondo Descartes è possibile ricavare il concetto di anima –, né dalle teorie proprie della psicologia razionale che vede in Wolff, Tetens e Baumgarten, ovvero tre dei principali punti di riferimento del processo *evolutivo* di Kant (9), i suoi più illustri rappresentanti (10).

Il riesame della filosofia cartesiana, nonché della psicologia settecentesca che vede proprio in Cartesio uno dei suoi interlocutori privilegiati (11), porta Kant a criticare alcuni dei principali assunti di quella psicologia razionale fondata su un concetto *a priori* dell'anima di cui egli stesso inizialmente si era dichiarato sostenitore. Ed infatti le tre tesi criticate nei *Paralogismi* secondo la prima edizione della *Critica della ragion pura* – ovvero quelle secondo cui l'anima è: 1) una sostanza, 2) semplice, nonché 3) numericamente identica a se stessa – ripercorrono le fasi del passaggio dall'*io* all'anima così come vengono presentate nelle *Lezioni di psicologia* precedenti il 1781. Si tratta proprio di quelle tesi che di lì a poco saranno sottoposte a revisione da Kant non soltanto nella *Critica della ragion pura* ma anche nelle stesse *Lezioni di psicologia* successive al 1781 (12).

È indubbio il fatto che nell'ambito delle sue lezioni all'Università di Königsberg – dapprima in qualità di libero docente (1755-1770), successivamente in qualità di professore ordinario di logica e metafisica (1770-1796) –, Kant abbia ripreso molte delle tesi più diffuse tra il XVII° e XVIII° secolo in merito al concetto di anima, direttamente o indirettamente ispirate all'*ego cogito* di Descartes. Non a caso, il richiamo alla filosofia cartesiana nelle opere di Kant è frequente, anche se, però, non sempre esplicito. Ed infatti, nonostante Kant citi nelle sue *Lezioni di metafisica* soltanto il *Discorso sul metodo* a proposito degli scritti cartesiani, sono evidenti già nella prima edizione della *Critica*, ed in particolare nella sezione dell'*Analitica* e della *Dialettica trascendentale*, delle critiche “di maniera, o di scuola” al *cogito ergo sum* (13), per lo meno così come viene presentato in particolare nella *Seconda Meditazione*.

Le riflessioni che seguono sono incentrate sui rimandi espliciti di Kant alla metafisica cartesiana; il nostro intento è quello di tentare di chiarire volta per volta se il filosofo di Königsberg abbia compreso effettivamente il senso del discorso cartesiano e se si possa parlare di un'appropriazione o meno da parte di Kant nei confronti di alcuni dei capisaldi della filosofia di Cartesio. Nei tre paragrafi che seguono con-

centreremo la nostra attenzione principalmente su tre tematiche: 1. l'idealismo problematico di Cartesio; 2. il binomio io penso–io esisto; 3. il presunto sillogismo che sta alla base del *cogito*. L'intento è quello di mostrare che attraverso la critica al concetto cartesiano di *io penso* Kant sembra fare una sorta di autocritica che, se da un lato testimonia l'allontanamento dalle tesi condivise prima del 1781, dall'altro conferma tuttavia l'influenza esercitata sul suo percorso filosofico proprio dalla tradizione di stampo cartesiano.

1. *L'idealismo problematico di Descartes*

Cominciamo con l'*Analitica trascendentale* (libro II, Cap. II, Sez. III) in cui Kant chiama direttamente in causa Cartesio, oltre che Berkeley, a proposito della cosiddetta *confutazione dell'idealismo*. Il problema è quello di stabilire che delle cose esterne noi abbiamo esperienza e non soltanto immaginazione ovvero che, per riprendere le parole cartesiane, le nostre idee delle cose sono *adventitiae* e non *factitiae*. Per far ciò, secondo Kant, è indispensabile dimostrare che la nostra esperienza interna è possibile soltanto a partire da un'esperienza esterna.

Il procedimento seguito dall'idealismo di Cartesio procede, invece, in maniera inversa: parte dall'*io* e giunge a stabilire, sulla base di una deduzione, che la realtà a noi circostante esiste (14). L'errore compiuto dall'idealismo di stampo cartesiano secondo Kant consiste nell'aver dapprima *supposto* che l'unica esperienza immediata è quella interna, e successivamente di aver *dedotto* le cose esterne da essa (15). I passi in questione sono i seguenti:

B 274: "L'idealismo (intendo quello materiale) è la teoria che spiega l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di noi o semplicemente come dubbia e indimostrabile, oppure come falsa e impossibile. Il primo è quello problematico di Cartesio, il quale dichiara come indubitabile soltanto un'affermazione (*assertio*) empirica, cioè: io sono". B 275: "L'idealismo problematico – che [...] sostiene solo l'incapacità di dimostrare un'esistenza, eccetto la nostra, tramite un'esperienza immediata – è ragionevole e conforme a un modo di pensare filosoficamente fondato: e cioè di non ammettere alcun giudizio decisivo prima che venga trovata una dimostrazione sufficiente. La prova richiesta deve quindi dimostrare che delle cose esterne noi abbiamo anche esperienza, e non semplicemente immaginazione; il che non potrà accadere in altro modo, se non dimostrando che la nostra stessa esperienza interna, che per Cartesio era

indubitabile, è possibile solo col presupposto dell'esperienza esterna" (16).

A tale riguardo, nella *Seconda Meditazione* si legge:

“Ma mi sono persuaso che assolutamente nulla esiste al mondo: né cielo, né Terra, né menti, né corpi; forse che, allora, non esisto neanch'io? Al contrario, esisteva certamente, se mi sono persuaso di qualcosa. [...] Così, dopo aver ben bene ponderato tutto ciò, si deve infine stabilire che questo enunciato, *Io sono, io esisto*, è necessariamente vero ogni volta che viene da me pronunciato, o concepito con la mente” (17).

Un passo simile viene riportato anche nei *Principi di filosofia*:

“Così dunque, mentre rigettiamo tutto ciò di cui possiamo in qualche modo dubitare, e anzi fingiamo che sia falso, supponiamo bensì facilmente che non v'è un Dio, non v'è un cielo, non vi sono i corpi; e inoltre, che noi stessi non abbiamo mani, né piedi, insomma non abbiamo corpo alcuno; ma non per questo possiamo supporre che noi, che pensiamo ciò, non siamo nulla: è assurdo, infatti, ritenere che ciò che pensa, per il tempo stesso nel quale pensa, non esista. E pertanto questa conoscenza: 'io penso, dunque sono', è tra tutte la prima e la più certa che si presenti a chi filosofa con ordine” (18).

Quanto affermato da Cartesio sia nelle seconde *Meditazioni*, sia nella prima parte dei *Principi della filosofia* consente di individuare innanzitutto una metodologia di indagine completamente diversa rispetto a quella utilizzata nelle *Regole* del 1628. Se allora le conoscenze raggiunte in ambito matematico e aritmetico vengono considerate come assolutamente prive di dubbi o incertezze, dopo poco più di un decennio Cartesio spinge ancora più a fondo il dubbio scettico e sottopone al vaglio della critica anche ciò di cui, da un punto di vista psicologico, non siamo in grado di dubitare se non ricorrendo all'ipotesi del genio maligno (19).

In un'epoca in cui Riforma e Controriforma gettano sfide in ambito filosofico, oltre che teologico, sino ad allora considerate irrisolte, determinando così una crisi della teologia – non tanto della teologia positiva quanto piuttosto di quella speculativa (20) – l'*ego cogito* consente a Cartesio di offrire, per mezzo dell'ipotesi del genio maligno, una garanzia indubitabile in ambito conoscitivo al di là della quale nessun dubbio può celarsi.

Il problema di un idealista *problematico* come Cartesio, secondo

Kant, consiste nel ritenere che dalla semplice *coscienza* della propria esistenza è possibile dimostrare l'*esistenza* degli oggetti dello spazio. Seguendo la prospettiva tracciata da Descartes, infatti, l'oggetto del senso interno viene percepito immediatamente e si sottrae per tale ragione a qualsiasi dubbio, mentre l'esistenza degli oggetti a noi circostanti viene dedotta a partire dall'*ego cogito*, ovvero quello che Descartes già nella quarta parte del *Discorso sul metodo* considera come il primo principio della filosofia – e che Spinoza, sulla scia dell'affermazione cartesiana, ne *I principi di filosofia di Cartesio* definisce senza mezzi termini: “il più certo fondamento di tutta la Filosofia” (21).

Kant, però, a differenza di Cartesio è convinto del fatto che per dimostrare la realtà oggettiva delle cose abbiamo bisogno semmai “non semplicemente delle intuizioni, ma persino sempre di intuizioni esterne” (22); questa tesi viene presentata anche poco più avanti nella *Dialettica trascendentale*, così come risulta dalla prima edizione della *Critica della ragion pura* (23). Prima di procedere nell'argomentare il perché dell'illusorietà del quarto paralogismo, infatti, Kant afferma:

“Per idealista, dunque, non va inteso colui che nega l'esistenza degli oggetti esterni dei sensi, bensì soltanto colui che non ammette che essa venga conosciuta mediante una percezione immediata, e da questo però conclude che non possiamo mai diventare pienamente certi della loro realtà, mediante una qualche esperienza possibile” (24).

E più avanti, opponendo all'*idealismo trascendentale* il *realismo trascendentale*, Kant precisa che l'*idealista trascendentale* può essere un *realista empirico*; in tal caso, però, non si può essere in alcun modo certi del fatto che “[...] se esiste la rappresentazione, esiste anche l'oggetto ad essa corrispondente” (25).

Il *cogito* sembra costituire, dunque, il punto di partenza dell'idealismo kantiano ma non certo il suo punto di arrivo – come invece, per esempio, nel caso dell'idealismo di Berkeley. Il realismo empirico di cui parla Kant, infatti, ammette l'esistenza di ciò di cui facciamo esperienza e da questo punto di vista sembrerebbe essere molto più vicino al *cogitamus* wolffiano – in base al quale possiamo sperimentare in ogni momento di essere consci di noi stessi e delle cose fuori di noi (26) – piuttosto che al *cogito* cartesiano. In ogni caso, ciò che contraddistingue la prospettiva kantiana è il fatto che tutto ciò che percepiamo come esterno a noi rientra in un ambito che sfugge alla nostra conoscenza –

non a caso Kant parla di *apparenze* – per la quale si rendono indispensabili determinate *funzioni* della mente che nulla hanno a che fare con le idee innate di Cartesio le quali costituiscono semmai un possesso originario dell'uomo ma di certo non un'acquisizione derivativa.

2. *Il binomio io penso-io esisto*

È nella *Dialettica trascendentale* che Kant mette chiaramente in risalto la distinzione tra l'*io penso* cartesiano e il suo concetto di *io penso*; richiamandosi ancora una volta al *cogito ergo sum* Kant precisa quanto segue: “In tal caso, la proposizione io penso viene presa soltanto problematicamente: non in quanto essa contenga la percezione di un'esistenza (il cartesiano *cogito, ergo sum*), bensì soltanto nella sua semplice possibilità, per vedere quali proprietà derivino da una proposizione così semplice al soggetto di essa (che esso esista o meno)” (27).

Il rifiuto di ogni aggancio all'esperienza presuppone il ricorso ad una conoscenza pura degli enti pensanti in generale; a seguito del ricorso all'esperienza ne seguirebbe, invece, una psicologia empirica o anche una *fisiologia del senso interno* che però non ci consentirebbe di conoscere proprietà che invece riguardano enti pensanti in generale.

Assumendo *problematicamente* la proposizione *io penso*, si va incontro ad un uso trascendentale dell'intelletto ovvero un uso che esclude qualsiasi mescolanza con l'esperienza e considera l'*io penso* come un veicolo che accompagna le nostre categorie e dal quale non è possibile ricavare informazione alcuna sull'esistenza o meno del soggetto conoscente.

Una volta escluso il binomio io penso-io esisto, nella prima edizione della *Critica della ragion pura* prende avvio la critica kantiana nei confronti del concetto di *anima* intesa come sostanza (28). Tale critica, che porta Hobbes a considerare la materia come l'unica sostanza ammissibile in virtù del fatto che non vi è nulla di permanente nei fenomeni interni, consente invece a Kant di escludere categoricamente l'eventualità di conoscere noi stessi come *noumeni* – visto che l'intuizione empirica è sensibile e non mette a disposizione se non dati dell'esperienza. Ed è proprio qui che si radica la critica all'*io penso* cartesiano; come è stato acutamente notato, infatti, con Cartesio non è l'*io* ma è “l'essere dell'io che viene affermato” (29) ovvero il sostrato onto-

logico del pensiero. Non a caso, sempre nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, e più precisamente a proposito del secondo paralogismo della psicologia trascendentale, ovvero quello relativo alla semplicità dell'anima, Kant ha modo di tornare sulla presunta equivalenza tra il pensiero e l'esistenza dell'*io* affermando che:

A 355: “[...] la presunta inferenza cartesiana – *cogito, ergo sum* – è di fatto tautologica, in quanto il *cogito (sum cogitans)* esprime immediatamente la realtà” (30).

Nel *Discorso sul metodo* Cartesio aveva affermato:

“[...] non vi è nulla in questa proposizione *Io penso, dunque io sono* che mi assicuri di dire la verità se non il fatto che vedo assai chiaramente che per pensare occorre essere” (31).

E nella *Seconda Meditazione* si legge:

“Il pensare? Ora ci sono: è il pensiero; esso soltanto non può essermi tolto via. Io sono, io esisto, è certo. Fino a quando, però? Fino a quando penso: infatti, potrebbe accadermi persino di cessar tutto intero di esistere, se mai cessasse in me ogni pensiero. Nulla ammetto, adesso, se non ciò che è necessariamente vero; precisamente, dunque, sono soltanto una cosa pensante, ossia una mente, o animo” (32).

È fuori dubbio il fatto che con le sue indagini di carattere metafisico Cartesio abbia anticipato uno dei temi che, soprattutto fino a Kant, primeggerà la scena filosofica, vale a dire il problema della conoscenza e più precisamente il rapporto tra pensiero ed esistenza. L'essere dell'*io* viene considerato da Descartes come la *ratio essendi* del pensare e il pensare, a sua volta, come la *ratio cognoscendi* dell'esistenza dell'*io*. In altre parole, il *cogito ergo sum* è un'intuizione che rivela oltre che il pensiero e l'esistenza dell'*io* anche il fatto della loro “inscindibile unione” (33), unione che, anche dopo Cartesio, ha continuato ad essere considerata necessaria dai suoi sostenitori (34). In altre parole: *esisto fino a quando penso*, allo stesso modo *penso fino a quando esisto*.

A partire da questa equivalenza tra pensiero ed esistenza dell'*io*, a seguito della quale si è dato avvio ad un intenso dibattito filosofico in merito alla presunta o meno falsificabilità di uno spiritualismo di tipo

attualistico, nel suddetto passo della *Critica* Kant anticipa il noto ricorso all'uso trascendentale dell'*io* ovvero a ciò che *rappresenta* o meglio, per riprendere la parole di Kant, *designa* (35). Kant ha compreso quale è il limite del concetto cartesiano di *io penso* che dal pensiero di un soggetto intende ricavare proprietà del soggetto stesso fino ad arrivare a conoscerne l'esistenza, seppur su un piano intuitivo (36). Non a caso, a proposito del secondo paralogismo incentrato sul concetto di semplicità dell'anima egli precisa: “Questo è certo: che con l'*io*, io penso sempre un'unità assoluta, anche se logica, del soggetto (semplicità) mentre non è affatto certo che con ciò io conosca la semplicità reale del mio soggetto” (37). Ed è a partire dalla suddetta equivalenza tra pensiero ed esistenza che Kant, a proposito della presunta *deduzione* dell'esistenza degli oggetti fuori di noi, nel quarto paralogismo riporta il punto di vista cartesiano per svelarne subito dopo le incongruenze:

A 367: “Quindi, l'esistenza di un oggetto reale fuori di me [...] non è mai data immediatamente nella percezione, ma può essere soltanto pensata in aggiunta alla percezione – che è una modificazione del senso interno –, come causa esterna di essa e quindi può essere soltanto inferita” (38).

Si pensi a quanto sostenuto da Descartes nella *Seconda Meditazione*

“[...] infatti, dal momento che mi è ora noto che, in se stessi, i corpi non sono propriamente percepiti dai sensi, o dalla facoltà dell'immaginazione, ma dal solo intelletto, e non vengono da esso percepiti in quanto sono toccati, o visti, ma soltanto in quanto sono intesi, conosco palesemente che nulla può essere da me percepito in modo più facile o evidente della mia mente” (39).

E ancora, per quanto concerne l'esistenza dell'*io* come ente pensante, Kant afferma:

A 367-368: “Perciò anche Cartesio, con ragione, limitava ogni percezione nel suo significato più stretto alla proposizione: io (in quanto essere pensante) sono” (40).

A tale riguardo nella *Seconda Meditazione* si legge:

“Ma che cosa sono, allora? Una cosa pensante. Ma che cosa è ciò? È una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, inoltre, e sente” (41).

Kant ha perfettamente compreso che il punto di partenza dell'argomentazione cartesiana non è un'affermazione di tipo gnoseologico, come nel caso del *Discorso*, ovvero l'*io penso*, bensì un'affermazione di tipo ontologico relativa all'essere dell'*io*, vale a dire l'*io sono*. Per questa ragione l'*io* di Cartesio “non è come l'*io* di Kant” ovvero un *io* al servizio del pensiero; esso è piuttosto “il sostrato ontologico del pensiero” (42).

3. Cogito ergo sum: intuizione o deduzione?

Nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* Kant critica lo spiritualismo considerando la proposizione empirica *io penso*, la seconda della dottrina razionale dell'anima, come empirica:

B 420: “Ma poiché nella prima proposizione la mia esistenza viene considerata come data, in quanto non si dice che ogni essere pensante esiste (il che attribuirebbe al tempo stesso a questi esseri una necessità assoluta, e quindi affermerebbe troppo), bensì soltanto che io esisto pensando; allora tale proposizione è empirica e contiene la determinabilità della mia esistenza solo rispetto alle mie rappresentazioni nel tempo” (43).

Ed ancora:

B 422-423: “Come è stato già detto, l'*io penso* è una proposizione empirica e contiene in sé la proposizione: io esisto. Non posso dire, però: tutto ciò che pensa esiste, poiché in tal modo la proprietà del pensiero farebbe sì che tutti gli enti che la possiedono divenissero enti necessari. Pertanto la mia esistenza non può essere considerata come inferita dalla proposizione: io penso, come riteneva Cartesio (altrimenti dovrebbe esser fatta precedere la premessa maggiore: tutto ciò che pensa esiste), piuttosto la mia esistenza è identica a tale proposizione. Quest'ultima esprime un'intuizione empirica indeterminata, ossia una percezione (quindi essa pure dimostra che alla base questa proposizione esistenziale si trova già la sensazione, la quale appartiene così alla sensibilità), ma precede l'esperienza che deve determinare l'oggetto della percezione in riferimento al tempo attraverso la categoria” (44).

È chiaro che qui Kant ha frainteso il pensiero di Descartes. La proposizione *cogito, ergo sum* viene riconosciuta, già a partire dal *Discorso* del 1637 (45), come un intuito, ovvero come qualcosa che è nota da sé apprendendola per il fatto di *sperimentare* che “*fieri non posse ut cogitet nisi*

existat” (46). Su questo Cartesio sembra non lasciare adito a incertezze o fraintendimenti quando nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni* scrive:

“[...] e neanche quando qualcuno dice, *io penso, dunque sono, ossia esisto*, egli deduce dal pensiero l’esistenza attraverso un sillogismo, ma la viene a conoscere per semplice intuito della mente come una cosa per sé nota, come risulta dal fatto che, se l’avesse dedotta attraverso un sillogismo, avrebbe prima dovuto conoscere questa premessa maggiore, *tutto ciò che pensa è, ossia esiste*; senz’altro, invece, la apprende piuttosto a partire dal fatto che esperisce in sé che non è possibile che pensi se non esiste” (47).

Sulla base di un siffatto sillogismo la proposizione *io penso* non potrebbe essere considerata, dunque, come la prima proposizione certa in quanto dipendente dalla proposizione “tutto quel che pensa esiste” ovvero dalla sua premessa maggiore (48). Schematizzando secondo la sua forma logica, ovvero il *modus ponens*, il procedimento mentale di cui parla Cartesio risulta essere il seguente:

- a) se io penso, allora io esisto,
- b) io penso,
- c) dunque io esisto.

Si potrebbe dire allora che io esisto fino a quando penso – trattandosi di una determinazione di tipo temporale – e colgo la mia esistenza come soggetto pensante *nel momento in cui* penso, ovvero a partire dal processo che mi porta a conoscere me stesso come soggetto esistente. Detto in altri termini: “l’operazione attraverso cui un enunciato esistenzialmente inconsistente si autodistrugge può essere l’atto di pensarlo” (49). Pertanto, piuttosto che il risultato di un sillogismo, il *cogito* sembrerebbe essere la conclusione un dubbio (50), un dubbio a partire dal quale può essere pienamente compreso il carattere, per così dire, *operativo* della scoperta della propria esistenza (51). Proprio per questo motivo il rapporto tra *cogito* e *sum* non è paragonabile al rapporto tra una premessa ed una conclusione come sostenuto da Kant, quanto piuttosto a quello tra un *processo* e il conseguente *risultato*.

Conclusione

Come abbiamo visto, il problema sollevato da Kant riguarda l’insepa-

rabilità del pensiero dalla realtà del soggetto pensante e quindi il passaggio da un principio epistemologico ad uno ontologico ovvero da un'idea della ragione – astratta dalle determinazioni concrete dell'*io* – alla concezione di una *cosa che pensa* (52). Per Kant la consapevolezza dell'*io* è possibile per mezzo della consapevolezza degli oggetti esterni; l'*io penso*, pur essendo una rappresentazione puramente intellettuale, senza una rappresentazione empirica non potrebbe avere luogo (53). In altre parole, l'*io* di cui parla Kant è un *io* formale che, proprio in virtù di questa sua formalità, non può essere conosciuto come oggetto e non può essere considerato come sostanza. Per questa ragione Kant critica la psicologia razionale e la sua pretesa di voler essere dottrina quando tutt'al più può essere semmai disciplina (54).

Malgrado queste differenze sostanziali tra l'*io penso* cartesiano e quello kantiano, ci sembra tuttavia condivisibile la tesi secondo cui il significato della rivoluzione copernicana non può essere compreso senza tenere in considerazione i risvolti che la tradizione cartesiana ha esercitato sulla scuola wolffiana del XVIII° secolo. Non a caso “Quella che Wolf e la scolastica dovevano portare a forma sistematica sotto il nome di *metaphysica specialis* (Io, il mondo e Dio) non è, in forma compiuta, che la metafisica contenuta *in nuce* nella quarta parte del *Discours*, e più tardi sviluppata nelle *Meditationes* e nei *Principia*” (55). Sebbene criticata, la psicologia settecentesca che vede in Cartesio uno dei suoi interlocutori privilegiati, rimane comunque un punto di riferimento centrale del percorso filosofico di Kant che si discosta da quello cartesiano proprio nel momento in cui ci si pone la nota domanda su *che cosa è questa cosa che pensa*.

NOTE

(*) Le opere di Cartesio sono citate secondo l'edizione Adam-Tannery; cfr. *Œuvres de Descartes*, ed. Charles Adam e Paul Tannery, 12 voll., Paris (1897-1912); nuova ed. Paris, 1996 (d'ora in avanti AT). Per la corrispondenza di Cartesio rimandiamo all'edizione Adam-Milhaud; cfr. *Correspondance*, ed. Charles Ernest Adam e Gérard Milhaud, 8 voll., Paris, 1936-1963 (d'ora in avanti AM). Per la traduzione italiana delle opere di Cartesio rimandiamo a: René Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, 2009. Per quanto concerne le opere di Kant, la *Critica della ragion*

pura verrà citata tenendo in considerazione il secondo volume dell'edizione a cura di Wilhelm Weischedel: cfr.: I Kant, *Werke in sechs Bänden*, vol. II, Wiesbaden, 1956, rist. Darmstadt, 1983 (a tale riguardo, d'ora in avanti verrà usata la lettera "A" per indicare la prima edizione del 1781, la lettera "B" per la seconda edizione del 1787). La traduzione italiana della *Critica della ragion pura* è a cura di Costantino Esposito; cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Milano, 2007. Per le *Vorlesungen* di Kant rimandiamo, invece, alla quarta sezione dell'edizione dell'Accademia (Akademie Ausgabe); inoltre, precisiamo che per la traduzione italiana delle *Lezioni di psicologia* di Kant abbiamo fatto riferimento all'edizione a cura di Gian Antonio de Toni: cfr. I. Kant, *Lezioni di psicologia*, Bari, 2004.

(1) "[...] Prius, inquit, abs te quaero ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis, an tu forte metius ne hac in interrogatione fallaris, cum utique, si non esses, falli omnino non posse?" – cfr. AT VII, p. 198; trad. it., p. 947.

(2) Per quanto concerne il ruolo del pensiero medievale per la formazione del sistema cartesiano si veda a titolo di esempio: È. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930; N. Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, London, 1952.

(3) Cfr. AT III, p. 248.

(4) Secondo Adam, curatore insieme a Tannery delle opere complete di Descartes, per quanto riguarda l'edizione parigina del 1641 Cartesio avrebbe affidato a Mersenne il compito di correggere e rivedere le bozze delle *Meditazioni* mentre soltanto nella seconda edizione del 1642 se ne sarebbe occupato di persona effettuando scelte di tipo non soltanto tipografico ma anche contenutistico. D'altra parte, dall'interessante saggio di Crapulli sui rapporti tra la prima e la seconda edizione delle *Meditazioni* sembra innegabile il fatto che Cartesio abbia seguito lo sviluppo tipografico della sua opera anche nella prima edizione, come testimoniano una serie di fogli a stampa spediti regolarmente da Parigi a Leida – e come sta a dimostrare tra l'altro lo scambio epistolare tra Cartesio e Huygens. Cfr. G. Crapulli, *La prima edizione delle Meditationes de prima philosophia di Descartes e il suo 'esemplare ideale'*, in "Studia Cartesiana", I (1979), pp. 37-90; ID., *La seconda edizione delle Meditationes de prima philosophia di Descartes (1642) nei suoi rapporti con la prima edizione (1641)*, in ID., (a cura di), *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno*, in "Lessico Intellettuale europeo", I. Seminario Internazionale (Roma, 23-26 marzo 1983), Firenze, 1985, pp. 77-

112. Si veda anche la una lettera di Cartesio a Huygens della metà del 1641; cfr.: AM, V, pp. 35-37.

(5) Proprio gli Elzeviri provvedono poi alle nuove edizioni del testo latino delle *Meditazioni* che viene pubblicato nel 1650, nel 1654, nel 1663, nel 1670 e nel 1678. Ai Blaue, invece, succeduti agli Elzeviri, si deve la prima raccolta completa delle opere cartesiane in nove volumi latini tra il 1682 e il 1701. A tale riguardo si veda: A.J. Guilbert, *Bibliographie des oeuvres de René Descartes au XVIIe siècle*, Paris, 1976.

(6) Cfr. AT III, pp. 484-485.

(7) Cfr. R. Martinelli, *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Macerata, 1999, p. 10.

(8) “Den Begriff der Seele bekommen wir nur durch das Ich; also durch die innere Anschauung des inneren Sinnes. [...] Wenn wir nun von der Seele a priori reden; so werden wir von ihr nichts mehr sagen, als sofern wir alles von dem Begriffe vom Ich herleiten können, und sofern wir auf dieses Ich die transscendentalen Begriffe anwenden können” – cfr. I. Kant, *Kants Vorlesungen*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Gottinga, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, Erste Hälfte*, Berlino, 1968, XXVIII, p. 265, p. 266; trad. it., p. 102.

(9) Cfr. H. J. de Vleeschauwer, *L'Évolution de la pensée kantienne. L'histoire d'une doctrine*, Parigi, 1939; trad. it. a cura di Anna Laura Fadini, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Bari, 1976.

(10) Cfr. M. Paschi, *Kant: Lezioni di psicologia, ovvero la scienza dell'anima*, in “Studi kantiani”, VII (1994), pp. 23-42.

(11) Per esempio, si pensi alle discussioni wolffiane in merito al presunto principio cartesiano secondo il quale l'essenza dell'anima non risiede, come sostenuto da Descartes, nel pensiero bensì nella cosiddetta “vis repraesentativa animae”: cfr. C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt* (Halle ¹¹1751), rist. Hildesheim - Zürich - New York, 1983, in *Gesammelte Werke*, a cura di J. École, H. W. Arndt, C. A. Corr, J. E. Hofmann, M. Thomann, Hildesheim, 1962 e sgg., I, 2, § 193, pp. 107-108, § 744, p. 464; ID., *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata* (Frankfurt am Main - Leipzig ²¹1740), rist. Hildesheim - New York 1972, in *Gesammelte Werke*, op. cit., II, 6, § 66, p. 45. Inoltre, bisogna tenere presente anche quanto scrive nella sua *Metaphysica* a proposito dell'esistenza dell'anima umana Alexander Gottlieb Baumgarten richiamandosi evidentemente alla metafisica cartesiana: “Si quid in ente est, quod sibi alicuius potest esse conscium, illud est anima.

In me existit, §. 55. quod sibi alicuius potest esse conscium, §. 57. Ergo in me existit anima, (ego anima existo)” – cfr. A.G. Baumgarten, *Metaphysica* (Halle 1779), rist. Hildesheim, 1963, § 504, p. 174. Si pensi anche alla discussione avviata da Tetens nei *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*, con un esplicito riferimento all’*ego cogito* di Descartes – cfr. J.H. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, 1777, I, p. 47.

(12) Ciò è testimoniato dalle versioni Mrongovius del 1783 – cfr. I. Kant, op. cit., Band XXIX, *Ergänzungen II, Erste Hälfte, Zweiter Teil, Metaphysik vorgetragen von Prof. Immanuel Kant, nachgeschrieben von C. C. Mrongovius*, 1783, *Dritter Teil, Von der Psychologie*, pp. 875-920 e pp. 1009-1040 – e Heinze del 1794 – cfr. I. Kant, op. cit., Band XXVIII, *Zweite Hälfte, Erster Teil, Metaphysik K2, Empirische Psychologie, Auszüge Heinze*, [1794-1795], pp. 735-775 – in cui la trattazione a priori dell’anima procede su basi esclusivamente ipotetiche.

(13) Cfr. S. Landucci, *La mente in Cartesio*, Milano, 2008, p. 221.

(14) Non a caso Friedrich August Carus nella sua *Geschichte der Psychologie*, la prima nel suo genere, afferma che Descartes considerando il concetto di anima come indipendente – *unabhängig* – dalle cose esterne, può essere considerato come “der Entdecker oder vielmehr Erfinder der Vorstellung von einem reinen Geiste (Spiritualist)” – cfr. F.A. Carus, *Geschichte der Psychologie* (Leipzig, 1808), rist. Berlin - Heidelberg - New York - London - Paris - Tokyo - Hong Kong, 1990, p. 487. In realtà l’io cui ha pensato Descartes non rimane chiuso in se stesso – in una sorta di psicologismo – soltanto perché il *cogitare* cartesiano è ricco di un contenuto che abbraccia l’essere in tutti i suoi aspetti, ovvero le idee innate che costituiscono un possesso originario dell’uomo.

(15) “Dieser [der Idealismus] nahm an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sei, und daraus auf äußere Dinge nur geschlossen werde” (B 276, p. 255; trad. it. p. 429).

(16) “Der Idealismus (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 erste ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (assertio), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt. [...] Der problematische, der [...] nur das Unvermögen, ein Dasein außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgibt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor

ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben. Der verlangte Beweis muß also dartun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, daß selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei” (B 274, p. 254; trad. it, pp. 425, 427).

(17) “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” (AT VII, p. 25; trad. it. p. 713, 715).

(18) “Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum caelum, 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 et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat” (AT VIII, pp. 6-7; trad. it., p. 1715).

(19) Cfr. R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, 1979; trad. it. a cura di Rodolfo Rini, *La storia dello scetticismo da Erasmo a Spinoza*, Milano, 1995, pp. 231 e sgg.

(20) Si veda a tale riguardo: H. Gouhier, *La crise de la théologie au temps de Descartes*, in “Revue de Théologie et de Philosophie”, 4 (1954), pp. 18-54.

(21) Cfr. B. de Spinoza, *I principi di filosofia di Cartesio e l'Appendice*, a cura di Bruno Widmar, Lecce, 1970, p. 45.

(22) “[...] nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußere Anschauungen” (B 291, p. 265; trad. it. p. 447).

(23) Si veda a tale riguardo anche la seconda edizione della *Critica della ragion pura* in cui Kant tornerà sull'argomento, anche se in modo più stringato, precisando che l'idealismo problematico è inevitabile nel caso dello spiritualismo dogmatico; cfr. B 418, pp. 352-353; trad. it. p. 611.

(24) “Unter einem Idealisten muß man also nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äußerer Gegenstände der Sinne leugnet, sondern der nur nicht einräumt: daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Er-

fahrung niemals völlig gewiß werden können” (A 368-369, p. 375; trad. it., pp. 1271, 1273).

(25) “[...] wenn die Vorstellung existiert, auch der ihr korrespondierende Gegenstand existiere” (A 371, p. 377; trad. it., p. 1275).

(26) Il primo dei capitoli con cui si apre la prima parte della *Psychologia empirica* di Christian Wolff recita: “*Nos esse nostri rerumque aliarum extra nos constitutarum conscios quovis momento experimur*”; cfr. C. Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata* (Frankfurt am Main - Leipzig ²1738), rist. Hildesheim, 1968, in *Gesammelte Werke*, op. cit., II, 5, § 11, p. 9. Già da questa prima affermazione sono evidenti due differenze basilari rispetto al *cogito* cartesiano: prima di tutto la sperimentazione costante della nostra consapevolezza non è limitata a noi stessi ma riguarda anche le cose a noi esterne; oltretutto, il fatto esperienziale di tale consapevolezza viene parafrasato da Wolff nella prima persona plurale anziché singolare. La distanza tra il *cogitamus* wolffiano ed il *cogito* cartesiano è evidente se si tiene presente che la sperimentazione continua che noi facciamo della consapevolezza di noi stessi e delle cose fuori di noi viene considerata da Wolff come il “fundamentum” della conoscenza dell’esistenza dell’anima (*Ibid.*) e che la definizione del concetto di anima nell’argomentazione wolffiana costituisce il punto di partenza per la conoscenza della nostra stessa esistenza. Tale definizione ritorna, infatti, nel paragrafo 16 della *Psychologia empirica* in cui Wolff chiarisce in che modo giungiamo alla conoscenza della nostra esistenza.

(27) “Der Satz: Ich denke, wird aber hierbei nur problematisch genommen; nicht so fern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag (das kartesianische *cogito, ergo sum*), sondern seiner bloßen Möglichkeit nach, um zu sehen welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subjekt desselben (es mag dergleichen nun existieren oder nicht) fließen mögen” (A 347, p. 345; trad. it., p. 595).

(28) Secondo Kant, a partire da Aristotele il concetto di *sostanza* è stato indagato sulla base di quello di *permanenza*; in questo modo è stato possibile distinguere, per riprendere la terminologia aristotelica, le cosiddette forme *sostanziali* da quelle *accidentali*. Non a caso, a partire da tale distinzione Baumgarten e Meier parlano di pensieri dell’anima come “accidentia animae”: “Ergo cogitationes sunt accidentia animae meae, § 210. quarum aliquae saltim rationem sufficientem habent in anima mea, § 31.” (A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, op. cit., § 505, p. 174). Allo stesso modo Meier: „Die Gedanken sind nichts anders als Accidenzien. Dieses

Satz ist so klar, daß es noch niemand eingefallen ist, zu sagen, daß ein Gedanke eine Substanz sey; weil ein Gedanke nicht anders gedacht werden kan, als eine Bestimmung und ein Prädicat eines andern Dinges. Ja, die Erfahrung überzeugt uns stündlich, daß unsere Gedanken auf einander folgen, und da sie also nichts anders als Veränderungen unserer Seele sind. So können sie auch um dieser Ursach willen nichts anders, als Accidenzien unserer Seele, seyn” – cfr. G.F. Meier, *Metaphysik*, 4 voll. (Halle 1765), rist. Hildesheim - Zürich - New York, 2007, in *Gesammelte Werke*, op. cit., III. 108. 1, § 482. A tali *accidenti* dell’anima la scuola wolffiana oppone la ragione sufficiente di tutto ciò che accade al suo interno, ovvero la cosiddetta “vis animae”; si veda, per esempio: A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, op. cit., § 505, p. 174). Nei confronti della conoscibilità di tale forza dell’anima già Tetens si mostra, però, piuttosto dubbioso; cfr. J. N. Tetens, *Philosophische Versuche*, op. cit., pp. 737 e sgg.

(29) F. Alquié, *Esperienza ontologica e deduzione sistematica nella costituzione della metafisica di Descartes*, in Giambattista Gori (a cura di), *Cartesio*, Milano, 1977, p. 133.

(30) “[...] der vermeintliche Kartesianische Schluß: *cogito, ergo sum*, in der That tautologisch ist, indem das cogito (*sum cogitans*) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt” (A 355, p. 366; trad. it., p. 1255).

(31) “[...] il n’y a rien du tout en cecy: *je pense, donc je suis*, qui m’assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être” (AT VI, p. 33; trad. it., p. 61).

(32) “Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo, certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus” (AT VII, p. 27; trad. it., p. 717).

(33) Cfr. L. Lugarini, *La logica trascendentale kantiana*, Milano, 1950, pp. 52 e sgg.

(34) Per esempio La Forge si rifà al rapporto tra pensiero ed esistenza come ad un rapporto necessario: “[...] la Nature de l’Esprit ne consiste pas seulement à avoir la faculté de Penser, mais encore il est nécessaire qu’il ait toujours quelque Pensée pendant qu’il existe” – cfr. L. de la Forge, *Traité de l’Esprit de l’Homme, de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps. Suivant les principes de René Descartes* (Amsterdam 1666), rist. Hildesheim – Zürich - New York, 1984, p. 59 – così come Lambert che nel *Neues Orga-*

non considera come necessariamente connessi il concetto di esistenza e quello di coscienza – cfr. J.H. Lambert, *Neues Organon*, trad. it. a cura di Raffaele Ciafardone, *Nuovo Organo*, Bari, 1977, pp. 369 e sgg.

(35) Kant preferisce al verbo “vorstellen” il verbo “bezeichnen” (A 382, p. 384; trad. it. p. 1289); il concetto di *io* cui si riferisce Kant, per usare le parole di Dessoir, “trifft jedoch niemals an die Oberfläche” – cfr. M. Dessoir, *Kant und die Psychologie*, in “Kant Studien”, 19 (1924), p. 108. Si veda a tale riguardo anche: A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge, 1994, pp. 72 e sgg.

(36) Il rifiuto del passaggio dall’idea del soggetto conoscente all’esistenza dello stesso porterà lo stesso Kant a sollevare dei dubbi anche in merito al passaggio dall’idea di Dio alla dimostrazione della sua esistenza.

(37) “So viel ist gewiß: daß ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjekts (Einfachkeit) gedenke, aber nicht, daß ich dadurch die wirkliche Einfachkeit meines Subjekts erkenne” (A 356, p. 367; trad. it., p. 1257). La conclusione cui si giungerebbe se si considerasse valido il secondo paralogismo sarebbe la seguente: “Ich kann also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen” (A 368, p. 375; trad. it., p. 1271). A tale riguardo si prenda in esame quanto sostenuto da Descartes nella *Seconda Meditazione* con il noto esempio della cera: “Quaenam vero est haec cera, quae non nisi mente percipitur? Nempe eadem quam video, quam tango, quam imaginor, eadem denique quam ab initio esse arbitrabar. Atqui, quod notandum est, ejus perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio” (AT VII, p. 31 ; trad. it., pp. 721, 723).

(38) “Also ist das Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer mir [...] niemals gerade zu in der Wahrnehmung gegeben, sondern kann nur zu dieser, welche eine Modifikation des inneren Sinnes ist, als äußere Ursache derselben hinzu gedacht und mithin geschlossen werden” (A 367, p. 374; trad. it. p. 1271).

(39) “[...] nam cum mihi nunc notum sit ipsamet corpora non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur, aperte cognosco nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi” (AT VII, p. 34; trad. it., p. 725).

(40) “Daher auch Cartesius mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkend Wesen) bin” (A 367-368, p. 374; trad. it., p. 1271).

(41) “Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens” (AT VII, p. 28; trad. it., p. 719).

(42) Cfr. F. Alquié, op. cit., p. 135. È interessante quanto afferma Alquié a proposito del metodo adottato da Cartesio per chiarire il rapporto tra il *cogito* e il *sum*: “[Cartesio] Elimina tutto ciò che egli non è. Elimina il corpo, e conclude che di tutti gli attributi che egli reputa essergli propri, uno solo non può essere separato da lui: il pensiero, *cogitatio*. Ma se ragiona così, è perché ciò di cui egli è anzitutto sicuro non è il pensiero. In questo caso egli partirebbe dal pensiero; e direbbe poi: questo pensiero appartiene a un “io”. Ma egli non ragiona così, e rimanendo al testo, egli dice: io so di non dover dubitare che io esisto” (*Ibid.*, p. 134).

(43) “Weil aber mein Dasein in dem ersten Satze als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heißt, ein jedes denkendes Wesen existiert (welches zugleich absolute Notwendigkeit, und also zu viel, von ihnen sagen würde), sondern nur: ich existiere denkend: so ist er empirisch, und enthält die Bestimmbarkeit meines Daseins bloß in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit”. E continua più avanti: „Da ich aber wiederum hiez zuerst etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, so fern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anschauung gegeben ist: so ist die Art, wie ich existiere, ab als Substanz oder als Akzidens, durch dieses einfache Selbstbewußtsein gar nicht zu bestimmen möglich. Also, wenn der Materialism zur Erklärungsart meines Daseins untauglich ist, so ist der Spiritualism zu derselben eben sowohl unzureichend, und die Schlußfolge ist, daß wir auf keine Art, welche es auch sei, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können” (B 420, p. 354; trad. it., p. 613).

(44) “Da Ich denke ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz, und hält den Satz: Ich existiere, in sich. Ich kann aber nicht sagen: alles, was denkt, existiert; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze, Ich denke, als gefordert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt (weil sonst der Obersatz: alles, was denkt, existiert, vorausgehen müßte), sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte em-

pirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatz zum Grunde liege), geht aber vor Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll” (B 422-423, pp. 355-356; trad. it., pp. 615, 617).

(45) Cfr. AT VI, p. 33 e sgg.

(46) Cfr. AT VII, p. 140, pp. 27-28.

(47) “[...] neque etiam cum quis dicit, *ego cogito, ergo sum, sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, *illud omne, quod cogitat, est sive existit*; atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat” (AT VII, p. 140 ; trad. it., p. 867).

(48) Si veda anche: AT VIII, p. 8.

(49) J. Hintikka, op. cit., p. 168.

(50) Cfr. R.H. Popkin, op. cit., p. 243.

(51) Cfr. J. Hintikka, op. cit., p. 167.

(52) Cfr. J. Watson, *The Cartesian Cogito ergo sum and Kants Criticism of Rational Psychology*, in “Kant Studien”, II (1899), pp. 25-26 e sgg.

(53) Cfr. B 423, p. 356; trad. it. p. 617.

(54) Per quanto riguarda la distinzione tra psicologia intesa come *disciplina* e come *scienza* si veda: H. Gundlach, *Psychology as Science and a Discipline: The case of Germany*, in “PHYSIS” XLIII (2006), pp. 61-89.

(55) Cfr. H.J. de Vleeschauwer, op. cit., p. 223.

DAVIDE POGGI

“Tracce” lockiane nella *Kritik der reinen Vernunft*

1. *Introduzione: la complessità del giudizio kantiano sulla filosofia di Locke*

Se dovessimo attenerci ai luoghi in cui Kant, all'interno delle due edizioni della *Kritik der reinen Vernunft* (1781¹, 1787²) (1), fa esplicito riferimento a Locke, ci troveremmo di fronte a passi in cui il pensatore di Königsberg prende chiaramente le distanze dalla posizione lockiana, pur mostrando una certa “riconoscenza” nei confronti del filosofo inglese.

Sin dalle prime pagine della *Vorrede* del 1781, l'autore sembra infatti porre il lettore di fronte a un “bilancio conclusivo” circa gli esiti raggiunti da Locke nell'*Essay concerning Human Understanding* (1690¹) (2), piuttosto che a una loro dettagliata analisi (3):

Anfänglich war Herrschaft [della metafisica] unter der Verwaltung der Dogmatiker, despotisch. Allein [...] so artete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige Anarchie aus. [...] In neueren Zeiten schien es zwar einmal, als sollte allen diesen Streitigkeiten durch eine gewisse Physiologie des menschlichen Verstandes (von dem berühmten Locke) ein Ende gemacht und die Rechtmäßigkeit jener Ansprüche völlig entschieden werden; es fand sich aber, daß, obgleich die Geburt jener vorgegebenen Königin aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung abgeleitet wurde und dadurch ihre Anmaßung mit Recht hätte verdächtig werden müssen, dennoch, weil diese Genealogie ihr in der Tat fälschlich angedichtet war (4)

La *pars* negativa del bilancio consiste nella constatazione del fallimento del progetto lockiano, fallimento causato dall’“erronea attribuzione della genealogia” della ragione.

Da un lato la psicogenesi lockiana è infatti colpevole di aver operato esclusivamente sul piano del concreto, trascurando quelle condizioni a priori della conoscenza che conferiscono a quest’ultima i caratteri di necessità e universalità; dall’altro lato il pensatore inglese tradisce l’esperienza e si macchia di *Schwärmerei* sostenendo che l’esistenza di Dio e l’immortalità dell’anima “eben so evident beweisen, als irgend einen mathematischen Lehrsatz” (5).

Un'accusa, questa, di "fantasticheria" (6), che fa a mio avviso "eco" al rimprovero mosso da Tetens nei *Philosophische Versuche* (1777) contro il sensismo di Condillac e Bonnet, esito del salto della *Phantasie* ("fantasia" in senso deteriore) ben oltre le possibilità del *Verstand* (oltre cioè i confini della certezza e dell'evidenza), un volo "senz'ali" dal *Gefühl* e dall'*Empfinden* al *Bewußtwerden* e all'*Apperzeption*:

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 ausmachet; da deucht es mich, die Phantasie habe einen kühnen Sprung gewagt, wo der Verstand, der sich über die Grünzlinien der Deutlichkeit nicht hinauswaget, zurückbleiben muß (7).

1.1. Scopo e metodo della filosofia "critica"

Quanto alla *pars* positiva del passo, Kant riconosce la "bontà" della *Physiologie des menschlichen Verstandes* (8) lockiana, la quale, nel contesto del "mal-governo" della metafisica, costituisce un tentativo di arrestare il "dispotismo dei dogmatici" (oltre che una lotta contro scetticismo e indolenza) (9). Né il pensatore di Königsberg poteva fare diversamente: la descrizione che egli propone, nell'*incipit* della *Vorrede* del 1781, circa la *menschliche Vernunft* e il suo "destino" (ossia quello di spingersi verso ciò che è "s-proporzionato" rispetto alle sue "capacità" e cadere così in oscurità e contraddizioni), è assai simile a quanto scrive Locke nell'*Essay* circa il proprio metodo analitico. Si confrontino i passi in questione. Nella *Kritik* troviamo:

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen 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 (10).

Nell'opera di Locke (che cito nella traduzione latina curata dal Thiele, giacché Kant conobbe, con buona probabilità, tale versione) (11) si

legge:

Ut variis [...] disquisitionibus factis fieret, circa quas mens humana versari gestit, rerum ordinem tenenti, ante omnia necessarium fuisse censebam, intellectum umanum, quantum datur, introspicere, perpendere vires ejus, & quibus rebus percipiendis idoneae sint, diligenter exquirere; secus facientes praepostera uti methodo credebam, frustra nos conari animum explere nostrum tranquilla & stabili veritatum possessione, in quibus momenta sunt maxima ad bene beateque vivendum, dum cogitationibus nostris per rerum universitatem expatiandi libertatem praebemus, quasi infinitam illam entium universitatem intellectus noster possit complecti, & nihil usquam ab illius investigatione, et notitia eximeretur. Cum homines disquisitiones ita supra vires extendunt, dumque cogitationes suas in universae naturae entiumque immensitate temere vagari sinunt, in qua, ubi pedem figant, reperire non est, haud mirum est, multiplices disceptationes & spinosas disputationes nasci, quae, cum nunquam clare intelligantur, plures dubitationes & scrupulos hominibus injiciunt, & in causa sunt, cur in scepsin se totos dedant (12).

La domanda stessa che Locke si pone circa l'estensione della certezza cognitiva, "quousque" (nell'originale inglese, "how far"), vede il proprio equivalente nel "wie viel" kantiano inerente al percorso che la ragione può compiere senza il sostegno dell'esperienza (13).

1.2. La conoscenza come "navigazione" e le sue insidie

È a tal riguardo interessante notare come l'indagine della mente nelle regioni dell'essere sia raffigurata in entrambi i filosofi ricorrendo alle metafore della "buona" e della "perigliosa navigazione". Conoscere è infatti paragonabile al "navigare" e l'esame dei limiti delle facoltà cognitive è ciò che preserva il marinaio da morte certa. Locke così scrive nell'*Essay*:

Cum, vis quanta sit animi nostri, constet, facile videbimus quid a nobis, bona cum successus spe, suscipi possit [...]. Naucleri plurimum interest, bolidis suae longitudinem ut perspectam habeat, etiamsi maris altitudinem ubique attingere non possit. Scire sufficit, nauticum illud perpendiculum satis esse longum, quod ad fundum maris in iis locis possit penetrare, in quibus cursus dirigendus est, & ubi a brevibus & syrtibus ipsi pericula imminet (14).

Kant, nel capitolo finale dell'*Analitica trascendentale*, pare riprendere tale discorso e, accentuando il divario tra intelletto (raffigurato come "isola

felice”, *das Land der Wahrheit*) e ragione (quasi un “Ulisse” costantemente attratto dall’ignoto), osserva:

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 wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann (15)

Analogie, queste, che permettono di integrare l’indicazione fornita da Ciafardone nell’*Introduzione* alla traduzione italiana dei *Philosophische Versuche* (1777) di Tetens (16): lo stretto rapporto che intercorre tra Kant e Tetens e tra quest’ultimo e Locke consente a mio avviso di ipotizzare che la presenza dell’immagine della “navigazione” in Tetens e in Kant non sia da ricondurre solo al *Pharus Intellectus sive Logica electiva* (1697) (17) di Samuel Grosser, ma anche a una comune base lockiana (e Kant sembrerebbe più “lockiano” di Tetens stesso, giacché, a differenza di quest’ultimo, sia per Locke che per Kant, l’uomo finisce per trovarsi di fronte a conoscenze che non sarà mai in grado di raggiungere).

Ora, quello che qui intendo mostrare è che, al di là dei passi precedentemente considerati, all’interno della *Kritik* sono rinvenibili ulteriori “tracce” della presenza lockiana: “tracce” da cui si può a mio parere concludere che il pensatore di Königsberg ha in varie occasioni recepito da Locke più di quanto si possa a prima vista pensare. Cinque sono gli argomenti che affronterò: la definizione dei contenuti psichici come “fenomeni”, la concezione delle verità matematiche come verità “sintetiche” (a priori), le argomentazioni a favore dell’apriorità dell’intuizione dello spazio, il rapporto tra auto-coscienza e unità della coscienza e, da ultimo, la “prova cosmologica” dell’esistenza di Dio.

2. *Il contenuto psichico come “ciò che appare”*

Concentriamoci momentaneamente sulla versione originale dell’opera del filosofo inglese. Prima ancora della celebre definizione del concetto di *idea* che troviamo al termine del primo capitolo del *First Book* (18), Locke, concludendo l’*Epistle to the Reader* della quarta edizione dell’*Essay* (1700), presenta l’idea in termini di “simple appearance, which the Mind has in its view, or perceives in it self, when that *Idea* is said to be in it” (19) (interessante elaborazione della terminologia e della concettualità cartesiane).

L’utilizzo dell’espressione *appearance* non è affatto casuale e indica una precisa concezione di *idea*. Una concezione che, nella versione del Burridge e in quella del Thiele, non risulta a mio avviso affatto oscurata né dalla mancanza della sopraccitata conclusione dell’*Epistle to the Reader* (in entrambi i casi, l’*Epistola ad lectorem* comprende infatti solo l’*Epistle* preposta alla prima edizione dell’*Essay* del 1690) e nemmeno dal fatto che non si rispetta la terminologia dell’originale inglese. Laddove Locke usa pressoché sistematicamente *appearance*, facendone in tal modo un “termine tecnico”, il lettore viene infatti posto di fronte ad una serie di espressioni diverse da contesto a contesto, espressioni quali *ideae*, *species*, *entia*, *simulachra* e *imagines* (20).

Un esempio di tali “oscillazioni” è il seguente passo dedicato al processo psichico astrattivo. Nell’*Essay* troviamo:

[Il passaggio da idee particolari a idee generali/astratte] is done by considering them [leggi: particular ideas] as they are in the Mind such Appearances, separate from all other Existences, and the circumstances of real Existence, as Time, Place, or any other concomitant *Ideas*. This is called *ABSTRACTION* [...]. Such precise, naked Appearances in the Mind, without considering, how, whence, or with what others they came there, the Understanding lays up [...] as the Standards to rank real Existences into sorts, as they agree with these Patterns [...]. Thus the same Colour being observed to day in Chalk or Snow, which the Mind yesterday received from Milk, it considers that Appearance alone, makes it a representative of all of that kind (21).

Nella versione del Thiele si legge:

[L’intelletto] facit [il passaggio da idee particolari a idee generali/astratte] eas [le idee particolari] considerando quatenus *entia* [corsivo nostro] sunt in intellectu, separata ab aliis omnibus existentiis & circumstantiis realis existentiae,

uti temporis, loci, aut aliarum quarundam concomitantium *idearum*. Haec vocatur *Abstractio* [...]. Praecisas & nudas istas *species* [corsivo nostro] in animo intellectus, haud considerans, quo modo, unde, aut quo comitatu eo pervererint, adhibet [...] tanquam exemplaria, ad reales existentias in classes disponendas, prout cum archetypis hisce conveniunt [...]. Ita eodem colore hodie in creta aut nive animadverso, quem animus heri a lacte recepit, eam *speciem* [corsivo nostro] nude considerat, perque eam omnia repraesentat, quae sunt ejusdem generis (22).

Ora, qual è il significato di *appearance*? Quale connotazione è conferita al concetto di *idea* mediante l'utilizzo di *appearance* come suo "sinonimo"? Da una parte l'atto cognitivo della *Mind* è per Locke un "vedere", un passivo (cioè "non-volontario") "ricevere/trovare" un determinato contenuto: in questo senso (che si può a mio avviso definire fenomenologico), definire l'idea in termini di *appearance* significa richiamare l'attenzione al fatto che il contenuto è "ciò che si offre" alla *Mind's view*, in una relazione di presenza e manifestazione nei confronti del soggetto (23). Riallacciandomi al verbo greco, chiamo questa valenza di *appearance*, *φαίνομαι-A*.

Dall'altro lato, non si ha vera *knowledge*, agli occhi di Locke, se si rimane fermi al piano "ideale/psichico": le idee, oggetti immediati della mente, sono dei *signs* che rinviano a "realtà" esterne ed indipendenti dal soggetto (24), "realtà" che quest'ultimo non riuscirà mai pienamente a conoscere nella loro intrinseca natura. L'essenza degli enti conosciuta attraverso le idee è *nominal* e non *real* (25), la quale ultima (assieme a ciò che concerne la nozione di sostanza) si colloca "oltre" la sfera delle idee accessibili all'uomo ed è, afferma Locke, oggetto della *metaphysic* (26). L'idea come *appearance* in questo secondo senso è "manifestazione", nei limiti della conoscibilità, della struttura intima delle cose, struttura che non è destituita di fondamento, ma è dichiarata non accessibile al soggetto (un "inconoscibile" che, ad eccezione dell'idea di "sostanzialità", è tale solo *secundum quid*, ossia in rapporto alle capacità percettive del soggetto) (27). Indico tale valenza di *appearance* col nome di *φαίνομαι-B*.

Ora, ambedue le accezioni di *appearance*, *φαίνομαι-A* e *φαίνομαι-B*, sono a mio avviso presenti in Kant (28). Innanzitutto la *Vorstellung* è definita nella *Kritik* in termini di "datità", giacché essa è "ricevuta" dal soggetto (sia in senso conoscitivo, che in senso fisiologico, ossia come "affezione" (29) e in questo Kant può dirsi d'accordo con ciò che per

Locke costituisce il *φαίνομαι-A*.

Nella distinzione di *Erscheinungen* e *Dinge an sich/Noumena*, il fenomeno kantiano è invece “apparenza” come *φαίνομαι-B*. Agli occhi del pensatore di Königsberg è infatti vero che, in strettissima analogia con quanto scriveva Locke e, a mio avviso, con diretto riferimento ad esso, “der Zeit nach geht [...] keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an” (30), ma il soggetto si trova già in possesso di quelle forme a priori che rendono l’esperienza tale e in virtù delle quali egli “sperimenta” e “conosce” in senso stretto.

Il concetto di “ricettività cognitiva” (già presente in Locke, prima ancora che in Tetens) (31), dopo esser stato ri-definito da Kant in senso trascendentale, costituisce il cuore della distinzione tra *Erscheinungen* e *Dinge an sich*, giacché proprio ciò che costituisce la forma dell’intuizione e della conoscenza è anche il limite di quest’ultima. Nella *Kritik* del 1787 così scrive Kant:

Wenn Ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, so wohl der äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d.i. wie es erscheint: so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird (32).

Il concetto di *noumenon* come “cosa in sé” rappresenta quindi il necessario correlato (causa) delle cose come ci appaiono in base alla costituzione soggettiva della sensibilità. Sua causa non-conoscibile che la metafisica pretende (invano) di “conoscere”.

Come giustamente evidenzia Tomida nel saggio *Locke’s “Things themselves” and Kant’s “Things in Themselves”*, Kant mantiene in ultima analisi il *three-term-relational framework* lockiano (per cui il soggetto è affetto da “cose in sé” e le rappresentazioni sensibili sono così prodotte nella sua mente), ma si allontana da quello che, in termini husserliani, costituisce il “paradigma naturalistico” della teoria della conoscenza lockiana (33). Kant sposta cioè il concetto di “cosa in sé” dalla valenza “fisico-psicologica” che era di Locke (il quale guarda in ciò alla *corpuscularian hypothesis* di Boyle) a quella “trascendentale”, incentrata sulle “condizioni” di “ogni possibile conoscenza in quanto tale”.

3. *Le verità matematiche come verità “sintetiche” e l’apriorità dell’intuizione dello spazio*

3.1. Giudizi analitici e sintetici

Anche nelle tesi esposte nella quarta e nella quinta sezione dell’*Einleitung* Kant mostra a mio avviso di essere stato “influenzato” in maniera significativa dagli esiti delle riflessioni lockiane, forse più di quanto egli stesso dichiarò espressamente, nel 1783, all’interno dei *Prolegomena* (34).

Qui il filosofo di Königsberg distingue due tipi di giudizi: quelli analitici e quelli sintetici, di cui i primi presentano una connessione tra soggetto e predicato fondata sul criterio dell’identità, esplicitando ciò che già era contenuto nella definizione del soggetto, mentre i secondi aggiungono a quest’ultimo un predicato che non è ricavabile dall’analisi di ciò di cui esso è appunto predicato. Mentre i giudizi analitici sono solo esplicativi, i giudizi di carattere sintetico ampliano ciò che già si conosce del soggetto del giudizio (affinché la predicazione “A è B” abbia senso occorre infatti che si possenga il concetto di A, benché non tutto ciò che ne fa parte possa essere *ab origine* chiaro e vada progressivamente esplicitandosi). Così scrive Kant nella prima edizione della *Kritik*:

Die analytischen [i giudizi] 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 (35).

Questo accrescimento delle conoscenze può avvenire agli occhi di Kant solo grazie all’esperienza, cui viene riconosciuto quindi un ruolo affatto “positivo” (36).

La maggior parte dei *Mathematische Urteile* è appunto di carattere sintetico, si legge nella *Kritik* e tale affermazione non è solo in piena sintonia con quanto scriveva Locke (37), ma richiama alla memoria la terminologia e determinati esempi presenti nell’*Essay*. Si consideri il seguente passo della *Kritik*:

Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein syntheti-

scher 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, vermitteltst deren allein die Synthesis möglich ist. 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* [corsivo nostro], zur Kette der Methode und nicht als Prinzipien, z. b. $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze ist größer als sein Teil (38).

Si examini ora il seguente passaggio del quarto libro dell'*Essay*:

Duo [...] genera sunt enunciationum, quarum veritas a nobis *certo* cognosci potest; primum genus est nugatariarum istarum, in quibus *verbalis* tantum certitudo, & ad nos erudiendos prorsus inutilis, continetur. Secundum genus est enunciationum, in quibus de re aliquid affirmatur, quod ex determinata istius *idea* complexa necessario sequitur, non vero in ea continetur; ut cum dicimus, *omnis trianguli angulus externus opposito quovis interno major est*. Hic anguli externi relatio ad oppositos internos, cum non pars sit *ideae* complexae, quae *triangulum* dicitur, veritas est realis, atque realem cognitionem parit, quae nos aliquid edocere potest (39).

Anche Locke presenta una relazione di grandezza (quella tra i due angoli) come proveniente dall'esperienza e non ricavabile per scomposizione dell'idea di triangolo. Cosa che avverrebbe invece dicendo "il triangolo ha tre lati" o, esempio tratto dal primo libro, "totum est majus sua parte" (40), le quali proposizioni (basate sul principio di identità e di non contraddizione) sono definite "propositiones identicae" (nell'originale inglese, "identical Propositions", corrispettivo delle "identische Sätze" kantiane) (41) e giudicate irrilevanti perché "quando alia quavis pars definitionis de termino praedicatur, qui definitur" (42) si compie un *ludus* (43) tollerabile solo se serve per spiegare il significato di un termine a chi non lo conosce (le proposizioni della *metaphysica* sono appunto di questo tipo, *nugatariae*, irrilevanti) (44).

Analogamente, in un passo nella prima edizione della *Kritik* (poi espunto dall'edizione del 1787), Kant osserverà:

Nun ist hieraus klar [...] 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 (45).

Non solo: per Locke se tali proposizioni identiche non possono essere “principi della conoscenza” (46), si rivelano tuttavia utili ad “ostendere aliquem in errore esse” (47). Si tratta proprio di quel “servire soltanto alla catena del metodo e da principi” di cui parlava Kant in *KrV* B 16 (passo da me precedentemente citato).

3.2. L'intuizione pura dello spazio

Ora, a conferire necessità e universalità ai giudizi matematici è quella costituzione soggettiva della sensibilità emersa nella trattazione dei concetti di *appearance* ed *Erscheinung*: mi concentrerò sulla forma a priori del senso esterno, l'intuizione pura dello spazio. Certo, è subito da specificare che Kant non condivide affatto il concettualismo lockiano in materia di spazio (48), ma sono da sottolineare due interessanti analogie. Uno dei ragionamenti con cui Kant intende mostrare, nel 1787, come la conoscenza sia sintesi di elementi di origine sperimentale e di elementi a priori, è il seguente:

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 (49).

Innanzitutto, è da evidenziare che l'inclusione della *Undurchdringlichkeit* nella nozione di corpo, tra le varie note di origine sensitiva, accanto all'estensione e distinta da quest'ultima, pare essere una ripresa della rivalutazione lockiana (anti-cartesiana) dell'esperienza muscolare-tattile (50).

È altresì degno di nota il fatto che il “toglimento” kantiano dei caratteri sensitivi dalla nozione di corpo, “toglimento” che culmina nello spazio “puro” come ultimo e irrinunciabile residuo, mentre è apparentemente analogo a quello presentato da Descartes nei *Principia* (51) (apparentemente perché per Cartesio tale progressivo “toglimento” prova “per assurdo” l'identità di materia-corporeità ed estensione), è, nella forma, a mio avviso assai più affine al “toglimento” proposto da Locke con l'esempio dell'*annihilatio* di un corpo (col quale esempio Locke non intende dimostrare l'esistenza del vuoto, ma la pensabilità di una *expansio* vuota, distinta dalla corporeità). Vediamo dunque

l'esempio dell'annichilimento:

Oportet, ut, qui *spatium* absque *materia* existere impossibile esse dicunt, non modo corpori infinitudinem tribuant, verum etiam negent, Deum potentiam habere partem aliquam materiae annihilandi. [...] Quicumque [...] illud mihi dabit, posse Deum [...] librum hunc aut legentis corpus annihilare, *Vacuum* possibile esse, fateri necesse habebit. Manifesto enim patet, spatium, quod materiae annihilatae partibus erat repletum, usque mansurum, & spatium fore absque corpore (52).

Una tesi, questa della non-contraddittorietà dello spazio senza corpo, che Kant doveva aver presente, laddove, affermando l'apriorità dello spazio rispetto alle intuizioni esterne, scrive:

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 (53).

4. *L'unità della coscienza: self-consciousness, Ich denke e reine Apperzeption* (54)

All'interno dei paragrafi centrali della deduzione trascendentale in cui si parla dell'appercezione pura trascendentale (55) benché si utilizzi una terminologia che fa eco da un lato a quella humiana, dall'altro a quella leibniziana e non si faccia esplicito riferimento a Locke, Kant mostra a mio avviso di aver ben presente la posizione del pensatore inglese in merito al *consciousness* e, soprattutto, all'identità personale. Per comprendere cosa sia per Locke tale *consciousness*, si consideri il seguente passo:

Tô conscium esse, est illud percipere, quod intus in animo agitur (56).

La coscienza è il rivolgersi della mente a dei contenuti, il fatto attestato dall'osservazione psichica di aver presente e manifesto qualcosa. Si tratta di un carattere "inevitabile" del pensiero, giacché la coscienza è "essenziale", intrinseca al *thinking*:

[*Conscia suarum actionum notitia o conscientia*] nequit a cogitatione separari, atque, ut mihi videtur, isti plane essentialis est: impossibile enim est cuivis Enti percipere, nisi, se percipere, percipiat (57).

Tale capacità si configura quindi come la condizione di possibilità di ogni elemento della vita psichica. Ora, tra i contenuti presenti e manifesti al soggetto vi è anche e soprattutto il soggetto stesso, giacché la coscienza è per Locke essenzialmente auto-coscienza. Il soggetto non solo percepisce un contenuto, ma sa per immediata percezione di essere proprio lui il *terminus ad quem* di tale relazione di presenza: per questa auto-presenza egli può dirsi *ipse* (in inglese: *Self*), ossia “Io”. L’unità della coscienza trova così il proprio fondamento, in maniera tutt’altro che empiristica, nella *sui propria conscientia* (perifrasi per rendere l’inglese *self-consciousness*) (58).

Si prenda ora in considerazione ciò che Kant osserva in merito all’*Ich denke* nella seconda edizione della *Kritik*:

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 (59).

Emergono a mio avviso notevoli analogie con il passo lockiano in cui il pensatore inglese afferma che la coscienza è inseparabile dal pensare (analogie che includono anche l’adozione, da parte di Kant, dell’espressione “Das: Ich denke”, speculari al “*Tò conscium*” lockiano). Analogie che non devono tuttavia far dimenticare le differenze tra l’impostazione kantiana e quella lockiana.

Il *muß [begleiten] können*, utilizzato da Kant in riferimento all’*Ich denke*, è estremamente significativo a tal proposito: si tratta del primo indizio dell’approccio non-psicologico (non-empirico) alla questione dell’io penso, giacché il “deve poter” indica che tale “io penso” non è colto nel concreto dell’esperienza psichica, ma è richiesto come condizione necessaria per avere una “conoscenza di oggetti”.

La spontanea attività sintetica, pur permeando l’intera vita psichica ed essendo in tal modo certamente centrale (60), può infatti dar luogo solamente a delle catene sintetico-giudicative di rappresentazioni e queste ultime, lasciate alla coscienza empirica legata ai fenomeni del senso interno, costituirebbe niente più che un flusso di contenuti in

continua dispersione.

L'*Ich denke* costituisce la chiave di volta della ricerca di quella compiuta unità e totalità delle rappresentazioni (61) quale è l'*Einheit des Bewußtsein*, giacché la coscienza empirica (o le coscienze empiriche) sono in un rapporto necessario con l'appercezione pura, ossia la coscienza che il soggetto ha di se stesso in quanto "appercezione originaria" (62).

Ed è qui che, a mio avviso, si giunge al momento più alto dell'analogia con Locke e, contemporaneamente, se ne prende maggiormente le distanze: tale "appercezione originaria" è infatti definita, in termini che suonano assai vicini al *self-consciousness* lockiano, come auto-coscienza dell'attività sintetica stessa (63). Il soggetto è un *Ich* e i pensieri sono "suoi" a condizione dell'ascrivibilità sotto un'unica coscienza (64) (condizione imprescindibile della conoscibilità di ogni contenuto possibile) (65).

Ciò, scriverà Kant nel 1787, ha il proprio fondamento trascendentale nella *reine Apperzeption* (66), la quale consiste nella conformità alla sola condizione per cui tutte le rappresentazioni "in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können" (67).

Un'autocoscienza che non è però quella del soggetto lockiano concretamente percepito riflessivamente, bensì è il soggetto "trascendentale", una "X" (68).

5. *La dimostrazione dell'esistenza di Dio nella prova cosmologica*

Tale auto-ascrivibilità, come cuore del concetto di appercezione e soluzione alla questione dell'unità sovra-categoriale della coscienza, ritorna anche in una nota a piè di pagina alla fine della sezione seconda del terzo capitolo della *Dialektik*, nota in cui Kant parla del triplice processo di realizzazione, ipostatizzazione e personalizzazione al quale va incontro l'ideale di "essere realissimo":

Weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst (der Sinnlichkeit allein), sondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verstand (in einer Apperzeption) beruht, mithin die Einheit der höchsten Realität [...] in einem höchsten Verstande, mithin in einer Intelligenz zu liegen scheint (69).

Due sono i punti da sottolineare: innanzitutto, tanto per Kant quanto per Locke, alla base del concetto di “persona” vi è l’unificazione delle rappresentazioni in virtù dell’auto-ascrivibilità; successivamente, entrambi i filosofi definiscono Dio in termini di “intelligenza”. In particolare, Locke non solo definisce espressamente la *Persona* come “ens cogitans, intelligens” (70), ma, all’interno della dimostrazione dell’esistenza di Dio proposta nel quarto libro dell’*Essay*, scrive anche:

Experimur insuper, nos *percipere*, & *intelligere*. Hinc longius proveci discimus etiam, in mundo ens esse intelligentia praeditum (71).

Ma concentriamoci ora sul modo in cui Locke sostiene che il soggetto pervenga alla conoscenza dell’esistenza di Dio: la prova è quella *ex contingentia mundi*, ma la formulazione che egli ne dà è affine (almeno in parte) a quella delle *Meditationes* cartesiane e si discosta da quella della *Monadologia* leibniziana (72), in quanto non considera la catena delle realtà contingenti in generale, ma parte dalla prima e più immediata realtà sperimentata, quella dell’io. A questa viene applicato il principio *intuitive cognitum* della causalità (secondo cui *ex nihilo nihil*) e si risale così all’esistenza necessaria (sin dall’eternità) di un *ens* che deve essere *potentissimum atque sapientissimum* (in quanto causa eminente di tutti i poteri e delle proprietà che il soggetto scopre mediante sensazione e riflessione). Data l’estensione della prova dell’esistenza di Dio proposta da Locke nel decimo capitolo del quarto libro, ne proporrò solo i momenti salienti, il che sarà utile ai fini di un confronto tra il testo kantiano e quello lockiano:

Extra dubium est, *hominem clare percipere, se existere*; Si quis in dubium vocet, utrum existat, utrum ipsemet aliquid sit, necne, non cum eo magis sermocinari vellem [...]. Homo insuper certitudine intuitiva scit, *pure nihilum ens aliquod reale haud magis producere, quam idem illud duobus angulis rectis aequale esse possit* [...]. Si compertum igitur est, esse ens aliquod reale, atque non-ens non posse ens reale producere, hinc evidentissime demonstratur, ens aliquod ab aeterno extitisse. Quod ab aeterno enim haud extitit, illud initium habuit; quod vero initium habuit, illud ab alio aliquo productum fuisse, necesse est. Proxime eadem evidentia patet, quod suum esse & initium habuit ab alio, illud omnia, quae habet, ab alio isto mutuari, & omnes, quibus praeditus est, facultates ab eodem manare fonte, necesse est. Hinc efficitur, ab aeterno hoc entitatis omnis principio & fonte potentiam omnem necessario oriri atque proficisci; proinde *ens hoc aeternum omnium esse potentissimum*. Experimur insuper, nos *percipere*, & *intelligere*. Hinc longius proveci discimus etiam, in mundo ens esse in-

telligentia praeditum. [...] Hoc modo ex nostri contemplatione, & eorum, quae in nobismet ipsu experimur, ratio manifestam hanc veritatem tandem colligit, *aeternum esse, potentissimum, atque sapientissimum ens*; quod utrum quis *Deum* appellare velit, haud magni refert (73).

Proprio a questa modalità argomentativa, nonché alla particolare formulazione lockiana, pare far riferimento Kant, laddove osserva:

[Der kosmologische Beweis] lautet also: Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdingsnotwendiges Wesen existieren. *Nun existiere, zum mindesten, ich selbst: also existiert ein absolutnotwendiges Wesen* [corsivo nostro]. 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* [corsivo nostro], 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* [corsivo nostro] und forscht hinter lauter Begriffen: was nämlich ein absolutnotwendiges Wesen überhaupt für Eigenschaften haben müsse (74).

La mancanza di ogni riferimento al concetto di ragion sufficiente (che domina invece nella formulazione wolffiana della *Deutsche Metaphysik*) (75) e alla “conservazione” nell’essere del soggetto nel tempo “discreto” (caratteristica essenziale del ragionamento cartesiano) permette di restringere a Locke il numero dei possibili autori di riferimento delle critiche kantiane alla prova cosmologica. Abbiamo inoltre avuto modo di notare come, all’interno della *Kritik*, l’asserzione lockiana della dimostrabilità dell’esistenza di Dio sia al centro di uno dei rimproveri mossi da Kant al pensatore inglese, il rimprovero cioè di aver “tradito” l’esperienza in quanto unica fonte della conoscenza.

Se già solo per tale ragione è ipotizzabile una particolare attenzione, da parte di Kant, verso le modalità in cui Locke svolse i propri ragionamenti, tale ipotesi trova a mio avviso conferma nell’espressione usata da Kant in tono polemico, “fare un passo ulteriore” e nell’immagine della ragione che “prende congedo” dall’esperienza. Kant mostra cioè di aver di mira proprio colui che, in quei pochi passi della

Kritik in cui viene nominato, è accusato di essersi spinto anche di “un solo passo” oltre il percorso che il *Verstand* compie verso la conoscenza dell’esistenza dell’*absolutnotwendiges Wesen*. Colui che, nella propria opera capitale, dichiara apertamente che possiamo compiere un “ulteriore passo” (“[Nos] longius proveci discimus”; “[Wir] einen Schritt weiter gekommen”; “[We] have got one step further”) nella caratterizzazione della natura di Dio è proprio Locke.

Conclusionione

Con questo contributo ho cercato di evidenziare come, all’interno di entrambe le edizioni della *Kritik der Reinen Vernunft*, benché Kant faccia riferimento esplicito a Locke in pochi passi, egli dà prova di essersi costantemente confrontato con le tesi del filosofo inglese. Tale prova consiste sia in alcune analogie testuali (il tema della conoscenza come “navigazione”, la distinzione delle conoscenze in analitiche e sintetiche), sia nella ricezione-rielaborazione di determinati concetti (il contenuto psichico come “apparizione”, la necessità dell’individuazione dell’unità della coscienza nell’auto-ascrivibilità). Altrove la presenza di Locke si avverte invece nella ripresa, da parte del pensatore di Königsberg, di ben precisi ragionamenti caratteristici dell’*Essay* (la distinzione anticartesiana dello spazio dalla corporeità) e nella critica di argomenti la cui peculiare formulazione richiama alla mente il testo lockiano (si tratta della prova cosmologica dell’esistenza di Dio).

NOTE

(1) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (1. Auflage 1781)*, in Id., *Werke*, iv (pp. 1-252), Akademie - Textausgabe, Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Berlin, W. de Gruyter & Co., 1968. Per quanto riguarda la seconda edizione della *Kritik*, cfr. Id., *Kritik der reinen Vernunft (2. Auflage 1787)*, in Id., *Werke*, cit., iii. Farò riferimento all’edizione dell’Accademia indicandola con la sigla *KrV*, seguita dall’indicazione dell’edizione (A o B) e dal numero di pagina dell’edizione originale (Riga, 17811, 17872).

(2) J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (16901), ed. with a foreword by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975 (calibrata sulla quarta edizione dell'*Essay* del 1700). Circa la conoscenza, da parte di Kant, dell'*Essay* lockiano e la probabile mediazione, a tal proposito, della traduzione latina del Thiele (J. Locke, *Libri 4 De Intellectu Humano, denuo ex novissima editione idiomatis Anglicani, longe accuratiori in puriorem stylium Latinum translati. Praefixae sunt huic editioni auctoris scripta et vita, nec non elenchus capitum*, cura G.H. Thiele, Rectoris Scholae Lubenensis, Lipsiae, apud Theophilum Georgi, 17411), cfr. R. Brandt, *Materialien zur Entstehung der Kritik der reinen Vernunft (John Locke und Johann Schultz)*, in *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft, 1781-1787*, hrsg. v. I. Heldemann u. W. Ritzel, Berlin, W. de Gruyter, 1981, p. 41, nota 1 a piè di pagina; Id., *Locke und Kant*, in *John Locke und/and Immanuel Kant. Historical Reception and Contemporary Relevance*, ed. by M.P. Thompson, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, pp. 87 (nota 1 a piè di pagina), 104 (nota 40 a piè di pagina). Vista l'importanza della mediazione del Thiele, le citazioni dall'*Essay* lockiano saranno tratte dalla sua versione latina (da me consultata nella versione edita a Lipsia, apud Th. Georgi, 1758, due tomi riuniti in un unico volume), con un rimando (in nota a piè di pagina) al testo dell'edizione critica del Nidditch. Il titolo sarà semplificato come *De Intellectu Humano* (Thiele), per distinguere tale versione da quella del Burrige (di cui parlerò successivamente). Circa la diffusione dell'*Essay* lockiano in Germania, cfr. F.A. Brown, *German interest in Locke's "Essay", 1688-1800*, "Journal of English and Germanic Philology", L (1951), pp. 466-482; K.P. Fischer, *John Locke in the German Enlightenment: an interpretation*, "Journal of the History of Ideas", vol. 36, n° 3 (jul.-sept. 1975), pp. 431-446 (consultabile anche online: <http://www.jstor.org/stable/2708655>); K. Pollok, *Die Locke-Rezeption in der deutschen Aufklärung. Frühe lateinische und deutsche Übersetzungen von Lockes Werken (1709-61)*, in *Locke in Germany: Early German translations of John Locke, 1709-61*, introd. by K. Pollok, vol. 1, Bristol, Thoemmes, 2004, pp. v-xxxiii.

(3) Concordo in ciò con quanto osservato da Tomida circa la "riservatezza" dimostrata da Kant in merito alle proprie relazioni col pensiero lockiano: cfr. Y. Tomida, *Locke's "Things Themselves" and Kant's "Things in Themselves": The Naturalistic Basis of Transcendental Idealism*, in AA.VV., *Studies on Locke: Sources, Contemporaries and Legacy*, in Honour of G.A.J. Rogers, ed. by S. Hutton and P. Schuurman, Dordrecht, Springer, 2008, p. 261.

- (4) Kant, *KrV* A IX-X. Come ho avuto modo di evidenziare nel convegno, *Was ist der Mensch? (II Coloquio Kantiano italo-luso-brasileiro*, Lisbona, 15-18 settembre 2009), per ottenere tale bilancio occorre considerare entrambe le edizioni della *Kritik*: i passi cui faccio riferimento sono, in particolar modo, Id., *KrV* A 86-87/B 119, B 127-128, A 271/B 327, A 854/B 882, tutti implicitamente racchiusi nelle sopraccitate prime pagine della *Vorrede* del 1781, laddove Kant narra le vicende della metafisica.
- (5) Kant, *KrV* A 855/B 883. Il passo, nella sua completezza, si presenta così: “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 irgend einen mathematischen Lehrsatz” (*ibi*, A 854-855/B 882-883). Cfr. anche *ibi*, B 127: “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”. I luoghi cui Kant fa riferimento sono Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 2, III, 11, 16, p. 110 (cfr. Id., *Essay*, cit., III, 11, 16, p. 516); tom. 2, IV, 3, 18, p. 145 (cfr. Id., *Essay*, cit., IV, 3, 18, p. 549); tom. 2, IV, 12, 8, p. 231 (cfr. Id., *Essay*, cit., IV, 12, 8, pp. 643-644). Quanto alla dimostrazione dell’esistenza di Dio, cfr. Id., *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 2, IV, 10, pp. 206-210 (cfr. Id., *Essay*, cit., IV, 10, pp. 619-630). Quanto all’immortalità dell’anima, nell’*Essay* se ne parla in poche occasioni e i passi cui, presumibilmente, Kant fa riferimento sono: Id., *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 1, II, 21, 60, p. 223 (l’unico passo del secondo libro in cui compare l’aggettivo *immortalis* in riferimento ad *anima*; cfr. Id., *Essay*, cit., II, 21, 60, pp. 273-274); tom. 2, IV, 4, 15, pp. 164-165 (cfr. Id., *Essay*, cit., IV, 4, 15, pp. 570-571; si tratta del secondo momento in cui Locke parla di “immortality” nell’*Essay*).
- (6) Cfr. Kant, *KrV* B 128: “Der erste [Locke] dieser beiden berühmten Männer öffnete der Schwärmerei Tür 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”.

(7) J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, vol. 1 (di 2), Leipzig, Weidmanns Erben und Reich., 1777, I, i, 1, p. 7 (edizione consultabile *on-line* al seguente indirizzo: <http://books.google.com>). Cfr. la recente traduzione italiana: Id., *Saggi filosofici sulla natura umana e sul suo sviluppo*, introd., trad., note e apparati a cura di R. Ciafardone, Milano, Bompiani, 2008.

(8) Cfr. *ibi*, cit., A ix. Espressione che a mio avviso ha il proprio fondamento nelle riflessioni di Tetens in merito all’analogia tra la psicologia e la fisiologia: “Der Psycholog kann ben seinen Nachforschungen wohl nichts anders erwarten, als was dem Physiologen begegnet. Geht man den einfachen Fasern bis auf ihren Ursprung nach, so verlieren sie sich auch vor dem bewafneten Auge, und zwar noch ehe man zu dem Anfangspunkt hinkommt, bey dem sich ihre Abstammung aus einem gemeinschaftlichen Princip bemerken ließe. So gehts auch in der Seele” (Tetens, *Philosophische Versuche*, cit., I, iv, 1, pp. 295-296). È interessante notare come nella tredicesima “lettera” delle *Lettres philosophiques* di Voltaire (*Sur Mr. Locke*) compaia un’immagine simile (e per certi aspetti equivalente) a quella del “Locke fisiologo” di Tetens-Kant, quella del “Locke *excellent anatomiste*” della *raison humaine* (*raison* intesa come *entendement* in senso lato): “Tant de raisonneurs aiant fait le roman de l’âme, un sage est venu qui en [a] fait modestement l’histoire. Locke a développé à l’homme la raison humaine, comme un excellent anatomiste explique les ressorts du corps humain. Il s’aide partout du flambeau de la Physique [...]; au lieu de définir tout d’un coup ce que nous ne connoissons pas, il examine par degrés ce que nous voulons connoître. Il prend un enfant au moment de sa naissance, il suit pas à pas les progrès de son entendement, il voit ce qu’il a de commun avec les bêtes, & ce qu’il a au-dessus d’elles, il consulte surtout son propre témoignage, la conscience de sa pensée” (Voltaire, *Lettres philosophiques* [17341], éd. critique avec une introduction et un commentaire par G. Lanson, nouveau tirage revu et complété par A.M. Rousseau, Paris, Librairie Marcel Didier, 1964, vol. 1, pp. 168-169). Se anatomia e fisiologia sono oggi da considerarsi affatto distinte (dato che la prima si concentra solo sulla descrizione delle parti del corpo umano e sulla loro “topologia”, mentre la seconda studia il funzionamento degli organi corporei e le loro “interazioni”), dall’esame dei testi di Voltaire e di Tetens si evince come entrambi facciano riferimento allo studio “analitico” del corpo umano e all’esame delle “interazioni” tra gli “elementi” così individuati (uno studio del corpo umano affine all’*historical way* utilizzato da Locke nel suo studio

dell'*Understanding*). Circa il concetto di *physiologie* in Kant, cfr. anche D.A. Rees, *Kant's "Physiology of the Human Understanding" and the Classification of the Sciences. A Note*, "Journal of the History of Ideas", vol. 13, n° 1 (Jan., 1952), pp. 108-109 (consultabile *online* al seguente indirizzo: <http://www.jstor.org/stable/2707728>).

(9) Cfr. Kant, *KrV* A ix-x; Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 1, I, 1, 6, pp. 4-5 (cfr. Id., *Essay*, cit., I, 1, 6, p. 46. Tale obiettivo è raggiungibile, secondo Locke, mediante l'esame dell'esperienza e delle *faculties* della *Mind* (cfr. Locke, *De Intellectu Humano* [Thiele], cit., tom. 1, *Epistola ad Lectorem*, pp. vi-vii; *ibi*, I, 1, 6, pp. 4-5; Id., *Essay*, cit., *Epistle to the Reader*, p. 7; *ibi*, I, 1, 6, p. 46).

(10) Kant, *KrV* A vii-viii. Cfr. anche *ibi*, A 297-298/B 353-354.

(11) Cfr. nota 2 a piè di pagina del presente lavoro.

(12) Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 1, I, 1, 7, p. 5 (cfr. Id., *Essay*, cit., 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, 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, 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 employ their Thoughts and Discourse, with more Advantage and Satisfaction in the other").

(13) Cfr. Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 1, I, 1, 4, p. 3: "Si examinata ita, & investigata *intellectus* natura, vires ipsius primarias exploratas habere potuero; quousque nimirum pertingant; ad quem usque gradum illae nos possint juvare ad inveniendam veritatem; & in quibus

studia nostra nihil valeant; magno arbitror usui illud fore ad curiosa nimis & negotiosa hominum ingenia communefacienda, ut, quae ipsorum intelligentiam excedunt, ab iis investigandis sibi caveant; ut intra proprios terminos subsistant; nec aegre ferant, se res ignorare, quas cognitione acquiri non posse deprehendunt; quo bene observato, nos fortasse, scientiae universalis laudem aucupantes, in disceptantium arenam tam praecipites non daremus, neque nosmet aut alios novarum quaestionum tricis ita torqueremus, de rebus nimirum disputando, quas, cum mentis nostrae aciem effugiant, nequimus clare & distincte concipere, & quarum (ut saepissime accidit) nullae omnino notiones in mentibus nostris formatae sunt, si nos, eas res investigantes, deprehendemus, quousque lumen iudicii nostri penetrare possit, & in quantum vires ipsius *certae* rerum *cognitioni* acquirendae pares sint, vel in quibus *opinionem* tantum aut *conjecturam* sequi, necessum habeamus, aequum est, ut ea cognitione simus contenti, ad quam in hoc statu pervenire datum est” (cfr. Id., *Essay*, cit., 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”); Kant, *KrV A* xiv: “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”.

(14) Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 1, I, 1, 6, pp. 4-5 (cfr. Id., *Essay*, cit., I, 1, 6, p. 46: “When we know our own *Strength*, we shall the better know what to undertake with hopes of Success [...]. ’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").

(15) Kant, *KrV* A 235-236/B 294-295. Simili espressioni si ritrovano già nel Kant pre-critico: cfr. Kant, *Werke*, cit., ii, p. 155. È a mio avviso interessante notare come la metafora del "vasto oceano" (dell'essere), "vaste Ocean [of *Being*]", propria dell'originale inglese e presente anche in Kant, si perda nelle traduzioni, sia in quella francese del Coste (in cui troviamo l'infelice perifrasi "se fatiguer à courir après la recherche de toutes les choses du Monde sans distinction": J. Locke, *Essai philosophique concernant l'Entendement Humain* [17001], trad. de l'anglois par Pierre Coste, à Amsterdam et à Leipzig, chez J. Schreuder & P. Mortier le Jeune, 17555, *Avant-propos*, 7, p. 5), che in quelle latine del Burridge ("Dum cogitationibus nostris per rerum universitatem spatiandi licentiam praebemus": Id., *De Intellectu Humano. In quatuor libris, editio quarta* [1700] *aucta et emendata*, E. Burridge [17011], Lipsiae, Theophili Georgi, 17092, vol. 1 [di 2], I, 1, 7, p. 7 – riprod. anast. in *Locke in Germany*, cit., vol. 2) e del Thiele ("Dum cogitationibus nostris per rerum universitatem exspatiandi libertatem praebemus": Id., *De Intellectu Humano* [Thiele], cit., tom. 1, I, 1, 7, p. 5). Per le citazioni dalla versione del Burridge, semplificherò il titolo in *De Intellectu Humano* (Burridge), per distinguerla da quella del Thiele. L'espressione è invece mantenuta nella versione tedesca dell'*Essay*: "Ich vermeynete, bevor dieses nicht geschähe, würden wir die Sache an unrechtem Orte anfangen, und dasjenige Vergnügen, welches uns der ruhige und sichere Besiß der uns am meisten angehenden Wahrheiten geben kann, vergebens suchen, wenn wir unsere Gedanken in das so große Meer der Dinge auslaufen lassen, als stünde unserm Verstande dieser ganze Umfang der Dinge, davon man kein Ende sieht, eigenthümlich und ganz unstreitig zu: so daß darinnen nichts von seinen Erörterungen ausgenommen wäre, oder seiner Einsicht entwischete" (Id., *Versuch vom Menschlichen Verstande*, aus dem Englischen übersezt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Engelhard Poley, Altenburg, Richter, 1757, *Einleitung*, 7, p. 98 – riprod. anast. in *Locke in Germany*, cit., vol. 4 [di 4 e 5]).

(16) Cfr. Tetens, *Saggi filosofici*, cit., *Introduzione*, pp. 19-20, 49 (note 30 e 31).

(17) Cfr. S. Grosser, *Pharus Intellectus sive Logica electiva methodo neo-veterum praeceptis & sanae rationis usui sano congrua, ad captum juventutis scholasticae digesta*, Lipsiae, Impensis Joh. Willischii, 16971. Non va dimenticato

che l'immagine della "navigazione" era già baconiana: l'analisi del frontespizio dell'*Instauratio magna* (cfr. F. Bacon, *Instauratio magna* [1620], in Id., *The Works of Francis Bacon*, Band I [1858], Faksimile-Neudruck der Ausgabe von J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath [London, Longman, 1857-1874, in 14 Bd.], Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989, p. 119) mostra una scena dai toni ben diversi da quelli "drammatici" utilizzati da Kant nel sopraccitato passo della *Kritik* (l'immagine con cui si apre l'opera di Bacon raffigura infatti una nave che si spinge oltre le Colonne d'Ercole affrontando i marosi di un oceano "infinito" e, come commento, si legge "Multi pertransibunt & augebitur scientia"). È interessante notare come tali toni "drammatici" si ritrovano invece nell'immagine del frontespizio della quinta edizione della traduzione francese dell'*Essay* di Locke, edita ad Amsterdam e Lipsia nel 1755 (immagine non presente nelle precedenti edizioni francesi): mentre alcuni "putti" costruiscono una nave, all'orizzonte, durante una tempesta, una nave cozza contro alcuni scogli (o dei "ghiacci") e affonda. Sulla riva, accanto ai resti di altre navi naufragate, due "putti" ricevono, da una mano che scende dal cielo, una cornucopia contenente *caduceum* (i due serpenti attorcigliati a spirale attorno a un bastone, simbolo originariamente legato al dio Hermes/Mercurio e all'ambito del commercio e spesso equiparato al "bastone di Asclepio", simbolo della medicina) e una pergamena che riporta vari simboli (forse dei compassi utili per tracciare le rotte marittime). Come commento si legge: "Nihil desperandum auspiciis Pallade et Mercurio". Un'immagine, questa, che pare essere ancora più simile alla scena di cui parla Kant nella *Kritik* rispetto al frontespizio del *Pharus Intellectus* del Grosser descritto da Ciafardone nei sopraccitati luoghi dell'*Introduzione ai Saggi filosofici* di Tetens (ossia la nave della ragione che entra nel porto di *Alethopolis* in mezzo a scogli e onde tempestose). Il frontespizio dell'opera del Grosser, come ricorda Ciafardone, è riprodotto in W. Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, in AA.VV., *Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*, hrsg. v. N. Hinske, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983, vol. II, sez. II, p. 8.

(18) Cfr. Locke, *Essay*, cit., I, 1, 8, p. 47: "[*Idea* is the] Term which, I think, serves best to stand for whatsoever is the Object of the Understanding when a Man thinks, I have used it to express whatever is meant by *phan-*

tasm, notion, species, or whatever it is which the Mind can be employ'd about in thinking”.

(19) Locke, *Essay*, cit., *Epistle to the Reader*, p. 13.

(20) Nell'*Epistle to the Reader*, l'unica occorrenza di *appearance* è nella sopracitata p. 13. Nel *First Book*, delle 5 occorrenze del termine *appearance*, l'unica con valore teoretico e con un significato vicino a quello di cui ora si tratta, è Id., *Essay*, cit., I, 4, 20, p. 97: “Without [...] consciousness of a former perception there is no remembrance; and whatever *Idea* comes into the mind without that consciousness is not remembred, or comes not out of the memory, nor can be said to be in the mind before that appearance”. Il Burrigge così traduce: “Nisi se prius percepisse hoc modo sibi conscius sit, nulla est reminiscentia; & quaecunque *idea* sine conscientia ista in mentem venit, haud ex memoriae thesauro prodit, nec antequam tunc apparuit [corsivo nostro] in memoria extitisse dici potest” (Id., *De Intellectu Humano* [Burrigge], cit., vol. 1, I, 4, 20, p. 84). Il Thiele si mantiene fedele al Burrigge, introducendo solo alcuni segni di interpunzione (cfr. Id., *De Intellectu Humano* [Thiele], cit., tom. 1, I, 4, 20, p. 55). Nella versione tedesca dell'*Essay* troviamo invece un termine estremamente significativo, *Erscheinungen*: cfr. Id., *Versuch vom Menschlichen Verstande*, cit., I, 3, 20, p. 70. Nel *Second Book*, delle 53 occorrenze di *appearance*, quelle teoreticamente importanti ai fini del presente discorso, sono: Id., *Essay*, cit., II, 2, 1, p. 119 (Locke presenta la suddivisione delle idee in semplici e complesse e *appearances* compare nel titolo del paragrafo e all'interno del corpo del testo; nelle versioni latine troviamo *appearances* tradotto con *species*: cfr. Id., *De Intellectu Humano* [Burrigge], cit., vol. 1, II, 2, 1, p. 114 e Id., *De Intellectu Humano* [Thiele], cit., tom. 1, II, 2, 1, p. 76; nella versione tedesca troviamo *Erscheinungen*: cfr. Id., *Versuch vom Menschlichen Verstande*, cit., II, 2, 1, p. 98); *ibi*, II, 8, 19, p. 139 (*appearances* sono le idee di rosso e bianco prodotte in noi dal porfido quando la luce lo illumina; nelle versioni latine troviamo ancora *species*: cfr. Id., *De Intellectu Humano* [Burrigge], cit., vol. 1, II, 8, 19, p. 142 e Id., *De Intellectu Humano* [Thiele], cit., tom. 1, II, 8, 19, p. 95; nella versione tedesca troviamo *Erscheinungen*: cfr. Id., *Versuch vom Menschlichen Verstande*, cit., II, 8, 19, p. 121); *ibi*, II, 32, 1-3, pp. 384-385: “For our *Ideas*, being nothing but bare Appearances or Perceptions in our Minds, cannot properly and simply in themselves be said to be *true* or *false* [...]. [...] I say, that the *Ideas* in our Minds, being only so many Perceptions or Appearances there, none of them are *false*” (nel Thiele, sulla scia del Burrigge, troviamo: “*Idae* etenim nostrae cum nuda tantum simulachra sint, sive

perceptiones in mente, haud proprie & simpliciter in se magis *vera* dicenda sunt aut *falsa* [...]. [...] Dico, nullas ex *ideis* in animis nostris, cum totidem solummodo perceptiones ibi, aut imagines sint, falsa esse possent”, Id., *De Intellectu Humano* [Thiele], cit., tom. 1, II, 32, 1-3, p. 332; Id., *De Intellectu Humano* [Burridge], cit., vol. 2, II, 32, 1-3, pp. 481-482; in tedesco, troviamo: “Denn da unsere Begriffe nichts anders, als Erscheinungen oder Empfindungen in unserer Seele sind: so kann von ihnen eigentlich und schlechterdings nicht gesagt werden, daß sie an sich selbst wahr oder falsch seyn [...]. [...] Und [...] sage ich, daß, da die Begriffe in unserer Seele nur so viel Empfindungen oder Erscheinungen in derselben sind, keiner von ihnen falsch ist”, Id., *Versuch vom Menschlichen Verstande*, cit., II, 32, 1-3, pp. 396-397; *Ibi*, II, 32, 16, p. 390 (“Appearances, or Perceptions in our Minds” è reso in latino con *repraesentationes aut perceptiones*: cfr. Id., *De Intellectu Humano* [Thiele], cit., tom. 1, II, 32, 16, p. 337; Id., *De Intellectu Humano* [Burridge], cit., vol. 2, II, 32, 16, p. 490; in tedesco si utilizza ancora *Erscheinungen oder Empfindungen*: cfr. Id., *Versuch vom Menschlichen Verstande*, cit., II, 32, 16, p. 403). Nel *Third Book*, le 10 occorrenze di *appearance* non sono rilevanti ai fini del presente discorso. Il che vale anche per le 16 occorrenze di *appearance* del *Fourth Book*. Cfr. in merito J.W. Yolton, *A Locke Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1993, pp. 12-13, voce “*Appearance*”.

(21) Locke, *Essay*, cit., II, 11, 9, p. 159.

(22) Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 1, II, 11, 9, p. 115; il confronto con la versione del Burridge mostra come il Thiele non si allontani dalle scelte terminologiche di quest’ultimo: cfr. Id., *De Intellectu Humano* (Burridge), cit., vol. 1, II, 11, 9, pp. 171-172; nella versione tedesca troviamo *Erscheinungen* per *appearances* e *bloße Erscheinungen* per *naked appearances*: cfr. Id., *Versuch vom Menschlichen Verstande*, cit., II, 11, 9, pp. 143-144.

(23) *Impression* indica invece come il contenuto psichico sia la “controparte” psichica di un processo fisico.

(24) Cfr. in merito J. Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 88-115; M. Ayers, *Locke. Volume I: Epistemology*, London-New York, Routledge, 1991, pp. 13-77, 155-217; Id., *Ideas and Things*, London, Phoenix, 1997; Y. Tomida, *Inquiries into Locke’s Theory of Ideas*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2001, pp. 55-104, 121-166; AA.VV., *Perception and Reality. From Descartes to the Present*, ed. by R. Schumacher, Paderborn: mentis, 2004; M. Jacovides, *Locke’s Distinction between Primary and Secondary Qualities*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to Locke’s Essay concerning Human Understanding*, ed. by L. Newman, New

York, Cambridge University Press, 2007, pp. 101-129; Th.M. Lennon, *Locke on Ideas and Representation*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to Locke's Essay concerning Human Understanding*, cit., pp. 231-257; L. Newman, *Locke on Knowledge*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to Locke's Essay concerning Human Understanding*, cit., pp. 313-351. R. Schumacher, *Locke on the Intentionality of Sensory Ideas*, in AA.VV., *Theories of perception in medieval and early modern philosophy*, ed. by S. Knuutila and P. Kärkkäinen, Dordrecht, Springer, 2008, pp. 271-283.

(25) Cfr. Locke, *Essay*, cit., III, 3, 15, p. 417.

(26) Cfr. Locke, *Essay*, cit., IV, 8, 9, p. 615.

(27) Solo per le idee semplici delle qualità primarie le idee possono dirsi *appearances* delle *Things* così come esse sono in se stesse (e non solo “relativamente al soggetto”, benché la struttura corpuscolare resti im-percettibile/inconoscibile al soggetto): cfr. Locke, *Essay*, cit., IV, 2, 12, p. 536. Le idee semplici di qualità secondarie, pur essendo *real, adequate e true*, giacché corrispondenti ai poteri presenti nelle cose, non “rappresentano” le *external Things* come sono in se stesse: cfr. *ibi*, II, 32, 16, p. 390.

(28) Lo stesso Kant, nei *Prolegomena* (1783), afferma: “Daß man unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädikate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen allgemein angenommen und zugestanden ist” (I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in Id., *Werke*, iv [pp. 255-383], cit., p. 289).

(29) Cfr. Kant, *KrVA* 19-20/B 33-34.

(30) “Daß alle unsere Erkenntnis 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 Verstandstätigkeit 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". (Kant, *KrV* B 1-2). Si confronti tale passo introduttivo della *Kritik* con quanto scriveva Locke: "§ 23. Si quis interrogaverit: *quo tempore ideae in homine esse incipiunt?* Respondetur, quamprimum aliquam habet *sensationem*. Quoniam enim haud constat, ullas esse *ideas* in mente, priusquam per sensus intromittantur, censeo *ideas* in mente esse ejusdem aetatis cum *sensatione*; quae est impressio aut motio, ita in aliqua corporis parte facta, ut perceptionem aliquam in mente producat. § 24. Impressiones itaque, factae in sensibus nostris ab objectis externis, quae menti sunt extranea, atque ipsius mentis operationes circa has impressiones, in quas ipsa, tanquam contemplatione sua dignas, aciem suam retroflectit, mihi videntur fons esse, & origo omnis cognitionis" (Locke, *De Intellectu Humano* [Thiele], cit., tom. 1, II, 1, 23-24, p. 75; il Thiele si mantiene fedele al Burridge: cfr. Id., *De Intellectu Humano* [Burrige], cit., vol. 1, II, 1, 23-24, pp. 112-113; ambedue omettono la parte finale del § 23, dedicata alle operazioni che la *Mind* esercita sulle idee fornite dai sensi: cfr. Id., *Essay*, cit., 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 itself, 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 extrinsic to the Mind; and *its own Operations*, proceeding from Powers intrinsic and proper to itself, which when reflected on by itself, become also Objects of its contemplation, are, as I have said, the *Original of all Knowledge*"; la versione tedesca è invece pienamente fedele all'originale inglese: cfr. Id., *Versuch vom Menschlichen Verstande*, cit., II, 1, 23-24, pp. 97-98).

(31) Accanto a quello di "passività", benché spesso oscurato da quest'ultimo. Si prenda come passo esemplificativo della "ricettività cognitiva" so-

stenuta da Locke, la parte finale del § 23 citato nella precedente nota a piè di pagina e assente in entrambe le versioni latine: “’Tis about these Impressions made on our Senses by outward Objects, that the Mind seems first to employ itself, 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*” (Locke, *Essay*, cit., II, 1, 23, p. 117). Cfr. anche *ibi*, II, 1, 4-8, pp. 105-108. Molto importante in merito, benché datato, il saggio J. Gibson, *Locke’s Theory of Knowledge and its Historical Relations* (1917), Cambridge, University Press, 19683, pp. 45-70 e, in particolare, pp. 55-61. Cfr. anche É. Balibar, *Identité et différence. An Essay concerning Human Understanding, II, XXVII, Of Identity and Diversity. L’invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par É. Balibar, Paris, Éditions du Seuil, 1998, pp. 76-84; J.-P. Paccioni, *Wolff est-il le vrai fondateur de la psychologie rationnelle?*, in AA.VV., *Die Psychologie Christian Wolffs*, hrsg. von O.P. Rudolph und J.-F. Goubet, Tübingen, Niemeyer Verlag, 2004, pp. 75-97. Una “ricettività” che, come già accennato, è stata misconosciuta dagli storici della filosofia, a vantaggio della sola “passività” (facendo così di Locke non un pensatore con un approccio “empirico” o, meglio, “sperimentale”, ma un “empirista” *tout court*: circa tale pre-giudizio, cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg, Meiner, 1998, pp. 160-161). Storicamente, contribuirono a tale “lettura” tanto il traduttore francese dell’*Essay*, il Coste, quanto Voltaire. Il Coste, benché attento nel rispettare le tesi del pensatore inglese, nella prima edizione dell’*Essai* (1700) finisce per prestarsi alla perdita dell’autentico concetto di *réflexion* lockiana. Sul finire del primo capitolo del secondo libro, laddove Locke si interroga sul momento in cui il soggetto comincia ad avere delle idee, il *traducteur* scrive: “Voici donc [...] les deux sources de toutes nos connoissances, l’Impression que les Objets extérieurs font sur nos Sens, & les propres Opérations de l’Ame concernant *ces impressions, sur lesquelles* [corsivo nostro] elle réfléchit comme sur les véritables objets de ses contemplations. Ainsi la première capacité de l’Entendement Humain consiste en ce que l’Ame est propre à recevoir les impressions qui se font en elle, ou par les Objets extérieurs à la faveur des Sens, ou par ses propres Opérations lorsqu’elle réfléchit *sur les idées qu’elle a par le moyen des Sens* [corsivo nostro]” (J. Locke, *Essay philosophique concernant l’Entendement humain, où l’on montre quelle est l’étendue de nos connoissances certaines, et la manière dont nous y parvenons*, traduit de l’anglois par Pierre Coste sur la quatrième édition, revue, corrigée et augmentée par l’Auteur,

Amsterdam, H. Schelte, 1700, II, 1, 24, p. 113). Se si porta l'attenzione all'ultima proposizione, ci si accorgerà che si perde la seconda fonte di conoscenza, l'attività dell'*Entendement* e la sua originalità rispetto alle sensazioni che forniscono l'occasione affinché tale attività intellettuale si mostri alla *Mind* stessa e ne comunichi la propria idea. Un errore, questo, che verrà ripetuto poco dopo (cfr. *ibi*, II, 1, 25, p. 113). Sarà nella seconda edizione dell'*Essai* (1729) che verranno apportate le opportune modifiche: il Coste le indicherà tuttavia a Leibniz nell'epistola del 25 agosto 1707 (cfr. *Coste an Leibniz [25 août 1707]*, in G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band III, Hildesheim-New York, Olms, 1978, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Coste*, IV, p. 394) e le commenterà ampiamente in un manoscritto che la Simonutti ha pubblicato evidenziando come esso sia stato erroneamente attribuito al Le Clerc. Qui possiamo leggere: "Pag 113 lig. 7 lorsqu'elle (l'Ame) reflechit sur les Idées qu'elle a par le moyen des sens, il falloit dire, lorsqu'elle reflechit sur ces operations. C'est ainsi qu'il y a dans l'Anglois. Mais j'ai dit tout autre chose, faute de faire attention à la doctrine de Mr. Locke que je ne possedois pas assez bien quand j'ai traduit cet endroit. Il s'agit là de la source de nos Idées, qui est, selon Mr. Locke, la sensation et la Reflexion. Par la Sensation l'Ame reçoit des idées par les impressions que les objets corporels font sur elle; et par la Reflexion elle prend connoissance des idées de ses propres operations qui deviennent par là les objets de la Reflexion, qui est la source de cette espèce d'Idées que les objets extérieurs ne sauroient fournir à l'Ame [...]. Quoy que ces operations soient continuellement excitées dans l'Ame, comme dit ailleurs Mr. Locke, elles n'y font pas d'assez fortes impressions pour en laisser dans l'Ame des idées claires, distinctes et durables, jusqu'à ce que l'Entendement vienne à se replier, pour ainsi dire, sur soy-même, à reflechir sur ses propres operations" (*Ms.: Autogr. Clericus Joh.*, Oefeleana 63, II; Bayerische Staatsbibliothek, München, in L. SIMONUTTI, *Considerazioni su Power e Liberty nel Saggio sull'Intelletto umano secondo un manoscritto di Coste*, «Giornale critico della filosofia italiana», sesta serie, vol. IV, anno LXIII, fascicolo I [gennaio-aprile 1984], Firenze, Sansoni, 1984, pp. 194-195). Quanto a Voltaire, nella sopraccitata tredicesima lettera delle *Lettres philosophiques* (notevole "cassa di risonanza" delle idee di Locke), l'illuminista francese presenta i principali "momenti" dell'opera lockiana come segue: «Loke après avoir ruiné les idées innées, après avoir bien renoncé à la vanité de croire qu'on pense toujours, établit que toutes nos idées nous viennent par les sens, examine nos idées

simples & celles qui sont composées, suit l'esprit de l'homme dans toutes ses opérations, fait voir combien les langues que les hommes parlent sont imparfaites, & quel abus nous faisons des termes à tous momens» (VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, cit., pp. 169-170). Benché si parli di operazioni dell'*esprit*, col fare dei sensi l'unica fonte delle idee, Voltaire finisce per rendere affatto incerta l'eterogeneità di tali operazioni rispetto alle sensazioni (eterogeneità che la corrente "sensistica" finirà per misconoscere e negare in maniera definitiva): "la source de cette espèce d'Idées que les objets extérieurs ne sauroient fournir à l'Ame [...]. Quoy que ces opérations soient continuellement excitées dans l'Ame, comme dit ailleurs Mr. Locke, elles n'y font pas d'assez fortes impressions pour en laisser dans l'Ame des idées claires, distinctes et durables, jusqu'à ce que l'Entendement vienne à se replier, pour ainsi dire, sur soy-même, à réfléchir sur ses propres opérations" (*Ms.: Autogr. Clericus Joh.*, Oefeleana 63, II; Bayerische Staatsbibliothek, München, in L. Simonutti, *Considerazioni su Power e Liberty nel Saggio sull'Intelletto umano secondo un manoscritto di Coste*, «Giornale critico della filosofia italiana», sesta serie, vol. IV, anno LXIII, fascicolo I [gennaio-aprile 1984], Firenze, Sansoni, 1984, pp. 194-195). Quanto a Voltaire, nella sopraccitata tredicesima lettera delle *Lettres philosophiques* (notevole "cassa di risonanza" delle idee di Locke), l'illuminista francese presenta i principali "momenti" dell'opera lockiana come segue: "Loke après avoir ruiné les idées innées, après avoir bien renoncé à la vanité de croire qu'on pense toujours, établit que toutes nos idées nous viennent par les sens, examine nos idées simples & celles qui sont composées, suit l'esprit de l'homme dans toutes ses opérations, fait voir combien les langues que les hommes parlent sont imparfaites, & quel abus nous faisons des termes à tous momens" (Voltaire, *Lettres philosophiques*, cit., pp. 169-170). Benché si parli di operazioni dell'*esprit*, col fare dei sensi l'unica fonte delle idee, Voltaire finisce per rendere affatto incerta l'eterogeneità di tali operazioni rispetto alle sensazioni (eterogeneità che la corrente "sensistica" finirà per misconoscere e negare in maniera definitiva).

(32) Kant, *KrV B* 69-70. Nei *Philosophische Versuche*, in merito alla conoscenza delle "cose" (in generale) come fenomeni, Tetens osserva: "Wir kennen unser Empfinden, unser Vorstellen[,] unser Denken, Wollen und so ferner, bis dahin, daß wir uns Ideen von diesen Operationen unsers Selbst machen, sie mittelst dieser Ideen vergleichen und unterscheiden, auf die

nämliche Art, wie wir es mit den Ideen von den Wirkungen und Kräften der körperlichen Dinge machen. Aber da wir die Ideen von jenen wie von diesen aus den Empfindungen haben, und da die Körper und ihre Beschaffenheiten, die der äußere Sinn uns darstellt, nur Phänomene vor uns sind, was werden denn jene Seelenäußerungen, davon der innere Sinn uns die Vorstellung giebt, vor uns seyn? Sind Empfinden, Denken, Wollen auch nur Phänomene? [...] Es ist die subjektivische Natur unserer Ideen von ihnen, die sie vor uns zu Phänomenen machet; und unsere Vorstellungen von ihnen sind Scheine oder Erscheinungen" (Tetens, *Philosophische Versuche*, cit., II, xiii, 2, p. 152).

(33) Tomida, *Locke's "Things Themselves" and Kant's "Things in Themselves"*, cit., pp. 265-275.

(34) Kant, *Prolegomena*, cit., p. 270: "[Ich treffe] schon in Lockes Versuchen über den menschlichen Verstand einen Wink zu dieser Einteilung an. Denn im 4. Buch, dem 3. Hauptstück § 9 u.f., nachdem er schon vorher von der verschiedenen Verknüpfung der Vorstellungen in Urteilen und deren Quellen geredet hatte, wovon er die eine in die Identität oder den Widerspruch setzt (analytische Urteile), die andere aber in die Existenz der Vorstellungen in einem Subjekt (synthetische Urteile), so gesteht er § 10, daß unsere Erkenntnis (*a priori*) von der letzteren sehr enge und beinahe gar nichts sei. Allein es herrscht in dem, was er von dieser Art der Erkenntnis sagt, so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, daß man sich nicht wundern darf, wenn niemand, sonderlich nicht einmal Hume Anlaß daher genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Prinzipien lernt man nicht leicht von anderen, denen sie nur dunkel obgeschwebt haben". Kant fa riferimento a Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 2, IV, 3, 8-10, p. 140 (cfr. Id., *Essay*, cit., IV, 3, 8-10, pp. 543-544).

(35) Kant, *KrV* A 10/B 13-14.

(36) Cfr. *ibi*, A 6-7/B 11-12.

(37) Cfr. circa tale analogia L.W. Beck, *Analytic and Synthetic Judgments before Kant*, in AA.VV. *Essays on Kant and Hume*, New Haven, Yale University Press, 1978, pp. 80-100; S. Auroux, *Condillac et Kant. Sur la théorie de la science*, in AA. VV., *Aufklärungen. Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert*, Band 1, hrsg. v. G. Sauder und J. Schlobach, Heidelberg, Winter - Universitätsverlag, 1985, p. 83, nota 16 a piè di pagina.

(38) *Ibi*, B 16-17.

(39) Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 2, IV, 8, 8, p. 202; il Thiele si mantiene fedele al Burridge, pur aggiungendo, alla fine del passo “*quae nos aliquid edocere potest*”: cfr. Id., *De Intellectu Humano* (Burridge), cit., vol. 2, IV, 8, 8, p. 800 (cfr. Id., *Essay*, cit., 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 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*”).

(40) Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 1, I, 3, 1, p. 24 (cfr. Id., *Essay*, cit., *ibi*, I, 3, 1, p. 66).

(41) *Ibi*, tom. 2, IV, 8, 2-3, pp. 197-198 (cfr. Locke, *Essay*, cit., IV, 8, 2-3, pp. 609-612). A confermare l’analogia terminologico-concettuale, nella versione tedesca dell’*Essay* lockiano troviamo appunto “*identische Sätze*” (Id., *Versuch vom Menschlichen Verstande*, cit., in *Locke in Germany*, cit., vol. 5, IV, 8, 2-3, pp. 651-652).

(42) *Ibi*, tom. 2, IV, 8, 5, p. 200 (cfr. Id., *Essay*, cit., IV, 8, 5, p. 612).

(43) *Ibidem*.

(44) Cfr. *ibi*, IV, 8, 9, pp. 202-203 (cfr. Id., *Essay*, cit., IV, 8, 9, p. 615).

(45) Kant, *KrV* A 8. Cfr. Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 2, IV, 8, 7, p. 202: “Ille [...] pueriliter cum verbis ludit, qui propositionem efficit, in qua haud plus, quam in terminorum altero continetur, quodque jam prius notum erat: Ejusmodi est enunciatum illud, *Triangulum habet tria latera*, aut, *Crocus est flavus*. Atque hoc ea tantum conditione ferri potest, quando quis illi voces suas explicat, qui se illarum ignarum esse, aperte fatetur: Quo in casu *nihil aliud docetur, quam vocis istius significatio*, atque usus signi istius” (cfr. Id., *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”).

- (46) “A generali [...] hac propositione, *Quicquid est, est, aut Impossibile est, idem simul esse, & non esse*, quis cognitionis suae fundamentum orditus est unquam? aut alterutra, tanquam scientiae principio, quis utile aliquod sistema traxit?” (Locke, *De Intellectu Humano* [Thiele], cit., tom. 2, IV, 7, 11, p. 191; cfr. Id., *Essay*, cit., IV, 7, 11, p. 602).
- (47) *Ibidem* (nell’originale inglese: “to lay open the Absurdity or Mistake of a Man’s Reasoning or Opinion”)
- (48) Nella *Kritik* il primo punto della *metaphysisch Erörterung* afferma: “Der Raumist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden” (Kant, *KrV A 23/B 38*).
- (49) Kant, *KrV B 5-6*.
- (50) Cfr. Locke, *Essay*, cit., II, 4, pp. 125-126.
- (51) Cfr. R. Descartes, *Principia philosophiae* (1644), in Id., *Œuvres de Descartes*, vol. VIII-1, éd. par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, II, 11, p. 46: “Facile agnoscemus, eandem esse extensionem, quae naturam corporis et naturam spatii constituit, nec magis haec duo a se mutuo differre, quam natura generis aut speciei differt a natura individui: si attendentes ad ideam quam habemus alicujus corporis, exempli causa, lapidis, rejiciamus ab illa id omne quod ad corporis naturam non requiricognoscimus: nempe rejiciamus primo duritiem [...]; rejiciamus etiam colorem [...]; rejiciamus gravitatem [...]; ac denique rejiciamus frigus et calorem, aliasque omnes qualitates [...]. Ita enim advertemus, nihil plane in ejus idea remanere, praeterquam quod sit quid extensum in longum, latum et profundum: quod idem continetur in idea spatii, non modo corporibus pleni, sed ejus etiam quod vacuum appellatur”. Cfr. M. Mamiani, *Teorie dello spazio da Descartes a Newton*, Milano, Franco Angeli, 1980, pp. 15-56.
- (52) Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 1, II, 13, 22, p. 133 (cfr. Id., *Essay*, cit., II, 13, 21 bis, 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*”).
- (53) Kant, *KrV A 24/B 38-39*.
- (54) Propongo qui, nel contesto di uno studio delle relazioni tra il pensiero kantiano e quello lockiano, una sintesi (e, contemporaneamente, una rielaborazione) di due interventi dedicati all’argomento del *self-consciousness* e

dell'*Ich denke*, interventi che compariranno negli atti del già citato convegno *Was ist der Mensch?* e dell'XI Congresso Kantiano Internazionale, *Kant e la filosofia in senso cosmopolitico* (Pisa, 22-26 Maggio 2010). Tali atti sono di prossima pubblicazione.

(55) Faccio riferimento ai seguenti luoghi della *Kritik*: Kant, *KrV* A 103-110, *Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe*, A 115-128, *Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt*; B 131-136, *Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption*.

(56) Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 1, II, 1, 19, p. 73 (cfr. Id., *Essay*, cit., II, 1, 19, p. 115: "Consciousness, is the perception of what passes in a Man's own Mind").

(57) *Ibi*, tom. 1, II, 27, 9, p. 286 (dal confronto con la versione originale inglese emergono particolari interessanti circa il "lessico filosofico della coscienza" dei secoli XVII-XVIII: cfr. *ibi*, II, 27, 9, p. 335: "Consciousness [...] 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).

(58) Cfr. *ibi*, tom. 1, II, 27, 16, p. 292.

(59) Kant, *KrVB* 132.

(60) Cfr. *ibi*, B 130.

(61) Cfr. Kant, *KrVB* 114-115.

(62) Kant, *KrVA* 117, nota a piè di pagina: "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 so viel 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 Apperzeption. 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".

(63) Cfr. *ibi*, A 108, 116.

- (64) Cfr. P.F. Strawson, *The bounds of Sense*, London, Methuen, 1966, p. 98. Cfr. anche T.E. Wilkerson, *Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 52; R. Scruton, *Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 32.
- (65) Cfr. Kant, *KrV* B 137.
- (66) “Ich nenne sie [la rappresentazione “io penso”] die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die Ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann” (*ibi*, B 132).
- (67) *Ibi*, B 132.
- (68) *Ibi*, A 346/B 404.
- (69) *Ibi*, A 583, nota a piè di pagina/B 611, nota a piè di pagina).
- (70) Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 1, II, 27, 9, p. 286 (cfr. Id., *Essay*, cit., II, 27, 9, p. 335: “Thinking intelligent Being”).
- (71) *Ibi*, tom. 2, IV, 10, 5, p. 207 (cfr. *ibi*, IV, 10, 5, p. 620: “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”; il Thiele si mantiene fedele al Burridge: cfr. Id., *De Intellectu Humano* [Burridge], cit., vol. 2, IV, 10, 5, p. 808; la versione tedesca si mantiene ancor più aderente al testo inglese, conservando l'interessante espressione “fare un ulteriore passo”, Id., *Versuch vom Menschlichen Verstande*, cit., IV, 10, 5, p. 663: “Ueberdieß findt der Mensch in sich eine Empfindung, und eine Erkenntniß. Wir sind also einen Schritt weiter gekommen”).
- (72) Cui Kant fa uno brevissimo accenno nella *Kritik*: cfr. Kant, *KrV* A 604/B 632.
- (73) Locke, *De Intellectu Humano* (Thiele), cit., tom. 2, IV, 10, 2-6, pp. 206-208. (cfr. Id., *Essay*, cit., 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 [...]. In the next place, Man knows by an intuitive Certainty, that bare *nothing can no more produce any real Being, than it can be equal to two right Angles*. [...] 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* [corsivo nostro]; 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*; which whether any one will please to call *God*, it matters not”).

(74) Kant, *KrV* A 604-606/B 632-634.

(75) Cfr. Ch. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1720), VI, §§ 928-929, in Id., *Gesammelte Werke*, i, 2 (riprod. anast. ed. Halle, 1751/11), hrsg. v. J. École, J.E. Hofmann, M. Thomann, H.W. Arndt u. Ch.A. Corr, Hildesheim-New York, Olms, 1983.

Reviews

Madame de Duras, *Ourika*, a cura e con postfazione di B. Craveri, traduzione di G. Cillario, Adelphi, Milano 2009, pp. 169.

Una *nouvelle* brevissima (cinquanta pagine circa), fulminante, apparentemente facile alla lettura, che sceglie di mascherarsi in figura di romanzo sentimentale alla Madame de Staël o alla Madame de Genlis, ma che proprio in tal modo confessa (come scriveva Cioran in *La tentazione di esistere*: “È forse sorprendente che lo stile sia maschera e confessione insieme?”) le proprie radici e la propria tensione perenne, abbagliando per la sua valenza intrinseca. L'intento di una recensione filosofica del primo dei tre capolavori editi di Madame de Duras, riproposto da Adelphi a cura e con l'ottima postfazione di Benedetta Craveri (*La duchessa di Duras o l'armonia infranta*, pp. 63-169), risiede proprio nell'allentare le maglie fitte del travestimento, del *déguisement*, per permettere alla confessione di emergere, di imporsi. Perché di una confessione profondamente filosofica si tratta, se per filosofia intendiamo ciò che essa realmente dovrebbe essere, ossia un radicale interrogarsi sull'umano, sulla totalità dell'umano e pertanto anche sulle sue connaturate e costitutive storture; interrogarsi necessario, anzi vitale, soprattutto quando l'ottimismo diventa obbligatorio e mira all'occultamento, dato che, come scrive Ceronetti, “chi dice che la peste c'è, *salva*; chi dice che è un raffreddore, *assassina*” (G. Ceronetti, *Cara incertezza*, Adelphi, Milano 1997, p. 244).

L'autrice è Claire de Keirsant, una delle donne più autorevoli della Restaurazione: figlia di un nobile bretone convertitosi alla causa della Rivoluzione tra le file dei girondini, poi ghigliottinato per essersi opposto all'esecuzione del re, e di una ricca ereditiera creola, ossia Madame de Duras (titolo acquisito mediante il matrimonio con Amédée de Durfort, prima marchese, poi duca di Duras), si contendeva, grazie alla carica di primo gentiluomo della corte di Luigi XVIII ottenuta dal marito, con la marchesa di Montcalm il primato per la reggenza del salotto più influente di Parigi. *Ourika* racconta la storia – realmente accaduta, seppur con esito diverso (la vera *Ourika* morì a

sedici anni) – di una piccola schiava di colore portata in dono dal Senegal dal cavaliere de Boufflers alla marescialla di Beauvau (nel romanzo indicati solo con le iniziali dei cognomi), educata dalla marescialla secondo le regole più avanzate del sistema pedagogico del *Grand Siècle*, ma che soffre l'impossibilità di un'appartenenza reale a tale società: estraneità che si incarna in una passione, *colpevole* e inconfessata anche a se stessa, per Charles, nipote della marescialla – passione irrealizzabile e disperata, che la porterà prima alla malattia, poi alla scelta della clausura in convento e infine alla morte prematura.

Tale vicenda, svoltasi realmente dal periodo prerivoluzionario ai primi anni dell'impero di Napoleone, offre alcuni anni dopo (precisamente nel 1821) a Madame de Duras l'occasione per il suo esordio letterario, anche e soprattutto su insistenza dei suoi conoscenti che, ascoltatene la lettura privata, ne sollecitarono la pubblicazione.

La postfazione che la Craveri dedica sia alla duchessa di Duras che al romanzo, condotta sulla corrispondenza della nobildonna e sui memoriali del periodo, ci permette di scorgere, attraverso una ricchissima messe di aneddoti e particolari, la donna dietro la scrittrice, fornendoci gli strumenti adeguati per comprendere lo scenario culturale e politico – mai forse come in questo periodo strettamente connessi – in cui Madame de Duras si trova ad agire, il ruolo di primissimo piano da essa svolto nel tentativo di riproposizione non pedissequa, ma critica e volta a un ideale di partecipazione civile di stampo girondino, di uno stile di vita *ancien régime*, nonché la portata dell'influenza che essa esercitò soprattutto a favore di Chateaubriand – con cui intrattenne una relazione di amicizia mai del tutto priva di equivoci.

A essa rimandiamo quindi per un esauriente inquadramento storico-critico della figura e dell'opera di Madame de Duras, anche in merito alla ricezione di *Ourika*, sia nel periodo della sua uscita – in cui si afferma come un vero e proprio *best-seller*, influenzando notevolmente non solo la percezione interiore, ma anche il costume dell'epoca –, sia negli ultimi quarant'anni in cui ha conosciuto una sorta di *renaissance*, sul versante, ma non solo, della letteratura femminista e di quella impegnata nella lotta per la causa dei neri. Ciò che a noi invece interessa suggerire sono alcune possibili tracce di lettura, alcune brecce che è possibile scorgere nel fitto intreccio che Madame de Duras tesse con maestria.

La superficie di una prosa impassibile, quasi da referto medico, da

cartella clinica, increspata solo leggermente da alcune massime a conclusione di ragionamento – come solitamente accadeva nelle conversazioni, a testimonianza della circolarità tra società e letteratura, teorizzata da Saint-Beuve, non a caso frequentatore del salotto di Madame de Duras e a cui dedica un ritratto in *Portrait des femmes* – è infatti e in realtà, come sottolinea molto opportunamente Benedetta Craveri (p. 158), un ordito sapientemente intessuto con una ricchezza notevole di riflessioni e di interrogativi, che fanno segno a tre differenti livelli speculativi. Sempre seguendo la Craveri (cfr. pp. 159-164), possiamo infatti notare l'intreccio di un innegabile elemento autobiografico, di una riflessione sull'integrità dell'io e di una critica senza remore della società coeva alla scrittrice. A nostro avviso, un'ulteriore radicalizzazione si presenta come necessaria: *Ourika* potrebbe – e forse dovrebbe – essere letta come un tentativo catartico (forse fallito) anticipatore di una sorta di pratica autoanalitica, come un esperimento mentale sul proprio destino e come un'espressione viva e pulsante di quello che Mario Andrea Rigoni nei suoi saggi su Leopardi definisce l'ombra dell'Illuminismo.

L'elemento autobiografico gioca tutte le sue carte sul versante della corporeità vivente e fungente, della corporeità in corrispondenza biunivoca con la psicologia – per dirla con La Rochefoucauld: “la forza e la debolezza d'animo hanno nomi sbagliati; in realtà altro non sono se non la buona o la cattiva disposizione degli organi del corpo” (*Massime*, trad.it. di M. Grasso, introduzione di F. Perfetti, Newton & Compton, Roma 1993, p. 25), per dirla in termini fenomenologici, sul terreno del *Leib*. Corpo vivente in quanto spasimante di passione totale: corpo che solo in tale passione può vivere, ma che in essa si consuma e non può non consumarsi, che per tale passione soffre, si ammala. Non a caso abbiamo parlato di referto medico, di cartella clinica. Lo stesso fa John Fowles nella sua introduzione all'edizione americana delle opere della duchessa (cfr. John Fowles, Prefazione a Claire de Duras, *Ourika*, trad. di John Fowles, intr. di Joan DeJean e Margaret Waller, The Modern Language Association of America, New York 1994, p. XXXI) e riteniamo tale spunto notevole in quanto foriero di alcune osservazioni.

Sin dall'inizio la vicenda si iscrive infatti sotto il segno di una malattia. Il primo dei due io narranti che incontriamo nel corso della *nouvelle* è un medico chiamato in un convento per curare *Ourika* fattasi

monaca – la quale sarà poi la voce narrante principale in quanto, al fine di permettere allo stesso medico di curarla, accetterà con riluttanza di narrare le proprie vicissitudini. La figura del medico è singolare e interessante: essa funge indubbiamente da cornice letteraria in quanto riporta i fatti e gli esiti della vicenda, ma, al di là dell'artificio stilistico, assume a nostro avviso un altro significato, più inconfessato e pertanto più rivelatore; lo sdoppiamento della prima persona potrebbe infatti essere sintomo dell'affiorare di una sensibilità seicentesca e di una tensione verso la contemporaneità – dello scoprirsi della propria origine e del proprio destino di cui parlavamo in apertura. Sempre seguendo Fowles: “Da un lato *Ourika* affonda le sue radici nel Seicento francese, in Racine, La Rochefoucauld e Mme de La Fayette, mentre dall'altro si protende al tempo di Sartre e di Camus” (*ibidem*). E ancora una volta radicalizzando: anche Spinoza e Pascal vanno inseriti nel novero delle influenze: il Pascal che esorta a fare buon uso della malattia e la geometria delle passioni dell'*Etica* di Spinoza. Difatti, riflettendo su questi assunti pascaliani, Cioran sostiene che la malattia è divisione, separazione: ora, se applichiamo tale giudizio alla situazione presente, si può lecitamente leggere le figure del medico e di *Ourika* come risultato di una sorta di sdoppiamento in *io giudicante* e *io giudicato*, come la resa letteraria del giudizio di Madame de Duras, finalmente estranea al lato passionale di sé, su questa se stessa passata e sulla propria passione-patologia amorosa (l'amore infelice per il marito e quello, altrettanto doloroso, se non maggiormente in quanto mai del tutto accettato anche da se stessa, per Chateaubriand, in cui molti contemporanei hanno identificato Charles), nonché sulla condizione di solitudine interiore che ella stessa si trovò costretta a vivere per imposizione esterna e non per scelta interiore, come poteva suggerire il Romanticismo corrente. Sdoppiamento e *lucidità* che sole permetterebbero l'utilizzo del *more geometrico* e l'uscita dall'accecamento passionale (*à la* Racine) per approdare alla certezza chiara e inamovibile della realtà. In questo senso *Ourika* sarebbe quindi un tentativo di autoanalisi *ante litteram*, una catarsi che, però, fallisce in quanto il riproporre le proprie sofferenze, lungi dal permetterne la purificazione catartica e quindi il ripristino di una situazione aperta, non faceva che ravvivarne il pungolo e l'angoscia di un vicolo cieco (cfr. Benedetta Craveri, *op. cit.*, p. 137).

L'elemento sperimentale di *Ourika* risiede invece nell'exasperazione dell'intenzionalità e nell'abbandono della protagonista al compia-

cimento nel dolore; per dirla con i termini di Sartre, risiede nell'allargamento di quel *foro nell'essere* che permette all'*in sé* l'incontro con il *per sé* fino ad affidare, in termini invece diametralmente opposti al sartriano *L'Être et le Neant*, totalmente all'*in sé*, all'altro da sé, il senso del *per sé*. Ourika, infatti, affida totalmente all'altro le proprie possibilità di esistenza, rinunciando a priori alla possibilità di una pienezza esistenziale in quanto mancante proprio dell'elemento identitario: è in funzione dell'altro – nella fattispecie di Madame de... – che Ourika vive e si crede felice; è *per colpa* o *merito* dell'altro – madame de B. (in realtà Madame de La Tour du Pin) – che Ourika prende coscienza della propria condizione, che Ourika *vede*: “Vidi tutto: mi vidi negra, dipendente, disprezzata, priva di beni, di appoggi, di un essere della mia specie al quale unire il mio destino (p. 23)”; è per l'altro, Charles, che Ourika spasima più o meno inconsapevolmente e per il quale soffre, deperisce e infine anche muore; è grazie agli altri – la stessa Madame de..., Charles, l'abate – che Ourika media, seppur per poco, il proprio dolore, barattandolo con la solidarietà in una situazione di sventura e, infine e ancora, è in virtù dell'Altro da sé *par excellence*, ossia di Dio, che essa trova la pace e una famiglia, l'umanità intera, proprio nel momento in cui essa si fa meno *fisica*, più spirituale, più lontana.

Ourika è un *vuoto* in perenne tensione verso un *altrove* – e in questo senso è parzialmente immersa nella temperie romantica – e il prendere coscienza dell'utopia di tale esigenza la induce a un progressivo sprofondamento mentale e fisico nel dolore. Madame de Duras qui immagina una propria esistenza possibile, un rischio corso troppo da vicino e evitato per troppo poco per non dover tentare di esorcizzarlo almeno sulla carta. E l'approdo finale alla religione, sia di Ourika che di Madame de Duras (la quale rinnoverà la propria esistenza secondo i precetti di una teologia di stampo agostiniano; cfr. B. Craveri, *op. cit.*, pp. 152-153), dimostra e ribadisce la vicinanza dei due caratteri, la necessità di dirigere la propria passione verso il Creatore, non più verso le creature. E in questo senso è pertanto e ancora la corporeità a dominare, sia in positivo sia in negativo. Se, infatti, in Madame de Duras la spiritualità è ancora passionale, istintuale, nel suo personaggio sembra invece affermarsi un movimento di de-corporeizzazione, di de-carnalizzazione – che però non nega, ma riafferma il dominio della corporeità stessa –, come se acquisita la consapevolezza del connubio corpo-anima, si cercasse, mediante l'abbandono del primo, di placare

la seconda. E il tentativo paradossale di Ourika risiede proprio l'abbandonare non solo la realtà, ma anche la possibilità e la speranza dei legami corporei, reali per cullarsi nell'astrazione ideale di una famiglia umana, impalpabile e nella sua percezione proprio per questo più presente.

Ancor più paradossale, ma in un senso e con una funzione diversi, è l'affermazione di una minor solitudine nell'assenza umana del convento di clausura rispetto a quella percepita e vissuta in una società estraniante. Paradossalità che qui è già strumento di critica e che permette l'accesso all'ultimo dei punti della nostra definizione, quello per cui Madame de Duras rappresenta un cono d'ombra nella luce forzata dei Lumi, ponendosi quasi come continuatrice dell'opera di Madame du Deffand, di cui si dichiarò sempre ammiratrice e a cui la legavano affinità di gusto, di carattere e di vicende personali (cfr. B. Craveri, *op. cit.*, pp. 117-119). Grazie alla propria abilità letteraria, l'autrice infatti trasfigura l'elemento biografico rendendo il suo personaggio un singolare collettivo, una cristallizzazione eterna di un'esperienza in cui tutti possiamo riconoscerci, la stigmatizzazione di un'esclusione totale, reale, insanabile in quanto connaturata alla società e all'impossibilità del superamento dei pregiudizi che la caratterizzano proprio in quanto la fondano. Esclusione inaccettabile, proprio perché coloro che la provano hanno talmente interiorizzato i canoni della società in cui vivono da divenire i carnefici di se stessi. Esclusione a cui, di contro all'esortazione illuministica all'uso della ragione quale strumento di realizzazione, si preferirebbe la cecità dell'ignoranza: "Ma la felicità dipende forse sempre dai doni dell'intelligenza? Io penso piuttosto il contrario: bisogna pagare il beneficio di sapere con il desiderio di ignorare".

Pertanto Ourika è veramente un simbolo, è veramente, come scrive ancora John Fowles, l'eterno *étranger* nella società umana, ma in un senso ancora più profondo e ineluttabile di quello di Camus: non si tratta qui di rifiutarsi di prendere parte al gioco che è la società, di bazzicare i sobborghi della vita privata, solitaria e sensuale – come Camus stesso spiega nell'introduzione all'edizione americana de *L'Étranger* –, ma di un'impossibilità, congenita e connaturata, insormontabile: si tratta dell'essere impediti, esclusi dal gioco, a priori e per sempre. La scelta di Madame de Duras di mostrare questa impossibilità attraverso il volto e il colore della pelle di Ourika, gettata dal caso in una delle società più avanzate d'Europa, colpisce il nocciolo della que-

stione perché simboleggia un'esclusione inguaribile, non mediabile neppure dall'educazione, anzi aggravata dagli stessi propositi, affettuosi e filantropici, di Madame de... E quindi lo *straniero* tratteggiato da Madame de Duras con Ourika sembra quasi sovrapporre la sua figura a quella tramandatici dalla gnosi, dell'anima smarrita in un mondo che le è nemico e che mira a quel ricongiungimento con la sua vera natura che solo può significare realizzazione personale: ricongiungimento e felicità che sembrano introvabili in questa vita. Posizioni, queste, che sono ancora una volta rivelatrici del retroterra culturale di Madame de Duras, in quanto riecheggiano motivi presenti in Racine e divenuti quasi classici nei moralisti. Da Racine, Madame de Duras mutua l'idea della società come un'enorme rappresentazione teatrale, come un gioco in cui ognuno ha un ruolo prestabilito e in cui non sono ammessi estranei, avente essa stessa gli anticorpi per estirpare chi tenta di minarne la stabilità sfuggendo al *fatum* che essa rappresenta.

Nell'incontro decisivo per l'autocoscienza di Ourika Madame de B. afferma: "La filosofia ci pone al disopra dei mali della sorte, ma non può nulla contro quelli che derivano dall'aver infranto l'ordine della natura. Ourika non ha adempiuto al suo destino: si è inserita nella società senza il suo permesso; la società si vendicherà" (p. 25). La società, potremmo quindi dire prendendo a prestito alcune parole di Stirner, è il *nuovo* stato di natura, avente un ordine e delle leggi altrettanto cogenti e ineludibili di quelle vigenti nel *vecchio*. Per quanto riguarda i moralisti, il discorso è più complesso. Secondo la Craveri (p. 161), la scelta metodologica di introdurre l'elemento di storicizzazione nell'analisi dei comportamenti umani accomuna Madame de Duras a Madame de Staël nel superamento degli stessi; a nostro avviso si tratta invece di una riconferma di alcuni assunti cardine dei moralisti alla luce degli eventi storici e di un mutamento di prospettiva: il male resta ineludibile, ma non in quanto intrinseco alla natura umana corrotta, bensì in quanto connaturato alla società, a qualunque tipo di società, basata sempre e invariabilmente sul pregiudizio e condannata alla tragica alternativa tra il *ridicolo* e il *crudele*.

L'ambientazione che spazia dal periodo prerivoluzionario alla prima età napoleonica permette alla duchessa di mostrare la sostanziale velleitarietà di entrambi i modelli di vita qui proposti nel consentire una reale apertura all'altro, al diverso. Né l'*élite* aristocratica della fine dell'*Ancien Régime* con il suo filantropismo superficiale né la Rivoluzione

con lo spirito enciclopedico e cosmopolitico che in essa si incarna sfuggono all'instirpabile radicamento dei pregiudizi. E pensiamo ancora a Cioran che, nel suo *Essai sur la pensée réactionnaire* – la coincidenza è quasi un sigillo di conferma – sostiene la necessità storica per ogni rivoluzione (anche e soprattutto la Rivoluzione) di replicare, anche nel *modus operandi*, il modello sociale che ha sostituito, degenerando irrimediabilmente e perdendo tutta la propria valenza intrinseca. Interessante a questo proposito l'apparente ambivalenza di giudizio che sembra riservata alla Rivoluzione da Madame de Duras: da un lato, essa è vista come male perché condanna la società del *Grand Siècle* in cui Ourika viene cresciuta, d'altro canto essa si carica di note positive sia perché promette, anche se solo per un attimo, il miraggio dell'uguaglianza tra gli uomini, dall'altro perché – molto più tangibilmente – fa nascere nel dolore dell'esilio una solidarietà che trascende le differenze, che permette a Ourika di esperire finalmente la tanto attesa e sperata *oikeiosis* nel proprio ambiente. Ma essa è solo un'altra illusione, perché la Rivoluzione non cancella i pregiudizi e i personaggi delle vicissitudini sono fratelli solo finché dura il grande Terrore. Eppure questo barlume di appartenenza, questa effimera sospensione del dramma, è sufficiente per ridare senso al *possibile* di un mondo e di una società vivibili, mediante la costanza di un compito *etico* alla Kierkegaard da perseguire ogni giorno nella consapevolezza della propria costitutiva nullità come punto di partenza.

Non è un caso che proprio qui si incastoni una massima, anzi *la* massima che esprime l'ideale di convivenza civile, di partecipazione “capace di rifondare il rapporto tra individuo e società” (B. Craveri, *op. cit.*, p. 163) che guiderà l'azione culturale – e profondamente politica – di Madame de Duras. Essa recita: “L'opinione è come una patria; è un bene di cui si fruisce insieme; si è fratelli nel sostenerla e nel difenderla” (*Ourika*, p. 35). L'accettazione della propria nullità d'essere, della propria limitatezza, per dirla in termini kantiani – e qui l'*Aufklärung* gioca con la propria ombra –, è al contempo *debolezza* gnoseologica e *forza* nell'ambito della *praxis*: di contro allo scientismo e all'ideale di onniscienza della ragione, non si rivendica all'*episteme*, bensì alla *doxa* la dignità di fondamento.

Come a dire che il fondamento è sempre mobile, è sempre in divenire, ma che esso è il fondamento forte, reale, in quanto, direbbe Stirner, *leibhaftig*, vissuto, sentito, incarnato. Ci sovviene l'Husserl della

Crisi, ci sovviene Sini con la sua concezione del corpo individuale come ciò che da sempre interpreta la propria situazione di mondo dalla propria prospettiva necessariamente erronea che è però, altrettanto necessariamente, figura della verità; una verità, per Madame de Duras, da condividere, da *fare* nel gioco vitale e necessario della conversazione, della partecipazione che crea appartenenza senza omologazione, che crea vita. E, in questo caso, una piccola gemma di vera letteratura – e di vera filosofia.

Mattia Luigi Pozzi

F. Colombo (a cura di), *Tracce. Atlante warburghiano della televisione*, Link, Cologno Monzese 2010, pp. 164..

Nel 1929, durante una conferenza alla Biblioteca Hertziana di Roma, Aby Warburg presentò il progetto cui aveva dedicato gli ultimi anni della sua carriera scientifica: *Mnemosyne*, ovvero diciannove tavole destinate a far parte della penultima versione dell’“atlante della memoria”. Il progetto non era nuovo per gli studiosi della Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg di Amburgo e risaliva al 1924, quando, rientrato dopo un lungo periodo di assenza, Warburg trovò allestiti, nelle sale della biblioteca, le fotografie delle principali opere cui aveva dedicato i suoi anni di studio; grandi schermi di tela nera fissati a cornici di legno disposte circolarmente permettevano una visione sincronica del lavoro di ricerca producendo uno schema non gerarchizzato e sempre modificabile dei suoi nuclei di intuizione. Da quel momento in poi la storia del progetto sviluppato attorno a *Mnemosyne* non parla che di immagini aggiunte o eliminate, di spostamenti e variazioni cui corrispondevano il mutare di un equilibrio e la ricostruzione del medesimo in nuove soluzioni, in altre combinazioni: sempre alla ricerca di una trama più fitta, di un legame più intuitivo, più solido, fra pensiero e immagine, che spesso non trovava il suo correlato in una semplificazione dei rimandi e delle allusioni visive, bensì veniva espresso mediante la complessificazione, la proliferazione e la ramificazione dei legami.

La complessità dell’atlante rese difficile il progetto di pubblicazione, proprio perché questo richiedeva, necessariamente, di chiudere all’interno di una struttura alquanto rigida un’opera cresciuta in forma

assolutamente fluida. A settant'anni e più dalla sua ideazione, dopo la pubblicazione del catalogo completo dell'ultima versione delle tavole e la recentissima edizione in volume (Berlino 2000), *Mnemosyne* resta un'opera difficile da costringere e, conseguentemente, da afferrare.

E, tuttavia, a marzo di quest'anno, l'editore Link dà alle stampe un nuovo atlante warburghiano raccogliendo le voci di nove studiosi (Alberto Abruzzese, Piermarco Aroldi, Giuseppina Baldissoni, Andrea Bellavita, Fausto Colombo, Manolo Farci, Luca Massidda, Giorgio Simonelli, Matteo Stefanelli) su di un tema caro all'editore e al curatore dell'opera: la televisione. Il progetto, ci racconta la prima di due brevi appendici al volume, nasce da un'idea di Fausto Colombo – il curatore, appunto –, dalla sua passata esperienza in fatto di atlanti (*Il dizionario della pubblicità*, curato con Alberto Abruzzese per Zanichelli nel 1994 e *L'Atlante della comunicazione*, realizzato nel 2005 per Hoepli) e dalla sua lunga frequentazione del lavoro di Aby Warburg – “un vecchio compagno di strada” (p. 153) – culminata con il coinvolgimento nel progetto “in classico stile warburghiano” (p. 154) di una mostra alla Triennale di Milano sui rapporti fra pubblicità e temi figurativi classici (*Classico Manifesto. Pubblicità e tradizione classica*, 12 febbraio-24 marzo 2008).

La prima cosa che colpisce del volume è il progetto non solo grafico, ma più ampiamente strutturale che informa i contributi dei diversi autori: la difficoltà di dare visibilità all'intuizione warburghiana circa le infinite potenzialità di una visione sincronica del complesso sistema di rimandi su di un supporto, quale è il libro stampato su carta – che sembra destinato a offrire una visione successiva dei suoi contenuti –, viene risolta dando fruttuoso spazio alle tecniche di impaginazione, nonché di riproduzione delle immagini. Da questo punto di vista, *Tracce* è un esemplare prodotto artistico post-moderno che si fa carico di testimoniare come le tecniche di riproduzione – e di trasmissione – delle opere d'arte e il conseguente aumento del nostro potere sulle cose consenta di trasportare o ricostruire in ogni luogo il sistema di sensazioni – o più esattamente, il sistema di eccitazioni – provocato in un luogo qualsiasi da un oggetto o da un evento qualsiasi (cfr. P. Valery, *La conquête de l'ubiquité*, 1928). E così, innanzitutto, le opere d'arte acquistano una sorta di ubiquità divenendo fonti di effetti che possono essere avvertiti da chiunque. Ecco svelato il destino delle immagini collezionate in *Tracce*: esse non costituiscono il semplice recupero del forma-

to delle tavole di *Mnemosyne*, bensì “un tentativo di partire di nuovo, senza rinunciare alle consapevolezze già acquisite” (p. 15). L’immagine (più in generale: l’opera d’arte) si affranca dalla materialità delle sue condizioni spazio-temporali di fruizione, per aprire alla riproduzione non solo dell’immagine stessa, ma, più significativamente, dell’esperienza di questa, fino a giungere alla possibilità della sua domiciliazione.

Ma c’è di più: la pagina di istruzioni che apre l’atlante (p. 7: *Come consultare questo libro*) ci indica che la strada da percorrere per comprendere che la genesi di questo prodotto artistico non si ferma qui, bensì prosegue sul terreno propriamente contemporaneo dei *nuovi* mezzi di comunicazione. Alla fine di ogni contributo il lettore ha a disposizione una pagina ripiegata che, dispiegata, presenta sul lato destro una sequenza di immagini numerate e, sul lato sinistro, le didascalie alle immagini, anch’esse numerate. Una volta aperta, la pagina con le immagini è sempre visibile al lettore che affronta il saggio correlato, così che il testo non solo rimanda alle note – anch’esse strategicamente posizionate nel margine laterale invece che a piè di pagina –, ma anche, direttamente alle immagini, le quali, a loro volta, rimandano alle didascalie. In questo modo, il lettore ha una visione sincronica di tutti gli elementi che il saggio tiene in gioco e nessuno dimostra una qualche priorità sull’altro. In questo senso, l’atlante è un ipertesto, anzi un oggetto ipermediale, perché la relazione cui funge da piattaforma non è una relazione testo-testo, bensì un movimento fluido dal testo all’immagine, e di nuovo al testo.

E così, il lettore non è più propriamente se stesso, bensì un fruitore generico, chiamato ad assumere un atteggiamento nuovo e completamente diverso, in contrasto con l’atteggiamento “naturale”. Eppure, muoversi liberamente in questo nuovo atteggiamento non gli è arduo, anzi. È vero, la sua attenzione è completamente frantumata, ma essa scorre fluida da un oggetto all’altro, il primo eterogeneo rispetto al secondo. In alcuni casi questa frammentazione, che genera in realtà un movimento fluido, viene raddoppiata: è il caso della figura 8 riportata da Matteo Stefanelli (*Questioni di superficie*, pp. 41-44), che non è un’immagine, ma un’immagine spezzata in una sequenza di immagini.

La cosa estremamente interessante, qui, è che, interpellando il lettore a questo nuovo atteggiamento che – come abbiamo già detto deve essere sempre diverso –, il curatore dell’atlante e gli studiosi che

hanno partecipato alla sua realizzazione hanno inteso proporre un approccio nuovo all'oggetto studiato, "una proposta di riflessione che apra nuovi filoni di indagine" (p. 15) e alla quale non è più possibile rinunciare giacché "muoversi liberamente in questo nuovo atteggiamento, senza ricadere nei vecchi, imparare a vedere, a distinguere e a descrivere ciò che sta dinnanzi agli occhi *esige* studi specifici" (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I/1, 2002, p. 5). E questi studi specifici indicano una direzione ben precisa, che è quella della consapevolezza che non bisogna ridurre la televisione a oggetto di studio, bensì dar voce a ciò che in essa emerge come intrattabile da quel punto di vista. Per farlo, uno studio non basta: quello che si viene chiamati a ricostruire è più un *ritratto strutturale*, lo stesso che Roland Barthes propone del discorso amoroso – guarda caso nella prima sezione del suo libro intitolata *Come è fatto questo libro* –, in cui le figure mettono in rilievo gli intrighi e prendono esse stesse rilievo se nel discorso messo in campo è possibile individuare qualcosa che è stato letto, sentito, provato: "Una figura è fondata se almeno una persona può dire: "Com'è vero tutto ciò! Riconosco questa scena...". (*Frammenti di un discorso amoroso*, 2001, pp. 5 ss.).

Le immagini di *Tracce*, così come i lemmi di Barthes, nascondono un principio attivo che non è quello che meramente esprimono, ma ciò che articolano, così che l'oggetto di indagine viene ripensato all'interno di un *frame* più ampio che riesce a parlare "delle connessioni profonde fra la circolazione culturale ai tempi della televisione e le altre forme di questo scambio, siano esse passate (antiche o più recenti), presenti o future (anche se visibili solo allo stato seminale), riconoscendo e mostrando nessi, recuperando continuità oltre che – naturalmente – sottolineando le differenze e fratture" (p. 4).

Non si tratta soltanto di "far triangolare le influenze e le eredità reciproche tra cinema, radio e tv" (Andrea Bellavita, p. 59), di "indagare la forma più specifica del rituale culturale che la televisione trasmette, incentiva e in qualche caso crea (Fausto Colombo, p. 67), o il "nesso forte e significativo tra lo sviluppo degli apparati televisivi e l'avvento della metropoli moderna" (Alberto Abruzzese e Manolo Farci, p. 85): non è l'atteggiamento in sé che apre la possibilità di far emergere ciò che abbiamo chiamato "intrattabile" nell'oggetto da studiare, ma è questo "intrattabile" che chiama a conquistare un nuovo orizzonte di pensiero. In questo senso, l'approccio warburghiano è un

imperativo che gli studiosi dell'atlante hanno sentito a partire dalla constatazione della dissoluzione dell'oggetto che l'attuale contesto di studi sulla televisione ha messo in luce. E per dissoluzione non si intende semplicemente "l'assorbimento e la naturalizzazione che le società avanzate hanno compiuto del mezzo televisivo, inglobandolo a tal punto nella vita quotidiana... che è ormai assai difficile distinguere tra ciò che è fuori o dentro il piccolo schermo" (p. 13), ma anche la vera e propria sparizione dell'oggetto, che non è legata soltanto alla digitalizzazione, bensì si svela come caratteristica strutturale del *medium* televisivo, tanto che anche la domanda "di che materia è fatta la televisione?" risulta insidiosa (Piermarco Aroldi, p. 29).

Da questo punto di vista, *Tracce* si presenta come il luogo di manifestazione di un legame triadico fra il movimento di fruizione che richiede al suo lettore, la fluidità di atteggiamento che gli studiosi hanno percepito come imperativo e la stessa intrattabilità dell'oggetto di studio. E, tuttavia, come in tutte le triadi, i tre elementi non possono essere giustapposti su di una superficie omogenea: il terzo termine non compare a titolo di completamento, ma svolge il ruolo centrale di *medius terminus*. L'oggetto, ma più specificamente le sporgenze, gli intrighi che esso svela, sono ciò che dà forma all'intero, costituiscono le coordinate dell'atlante e, pertanto, fondano il suo essere luogo di incontro dei tre elementi. E questa originarietà del terzo si comprende pienamente in quanto esso svela la sua capacità produttiva generando a sua volta una triade ulteriore: Materiali-Rituali-Flussi, le tre sezioni di *Tracce*, ma, più in profondità, i "tre ordini di elementi" che rendono possibile la circolazione culturale, "ciascuno dei quali è necessario, ma non sufficiente a consentirla" (p. 15).

I Materiali rimandano alla materia "che si fa piegare nelle forme dell'artefatto" e alla tecnica di manipolazione "in cui la manualità dell'artigiano richiama profondamente una primordiale capacità di utilizzo della materia e di una sua trasformazione in strumento percettivo al servizio della trasmissione culturale" (pp. 17-18). I Rituali sono ciò attraverso cui si snoda il flusso culturale, "ambienti spazio-temporali entro i quali la cultura circola", perché essa non è sempre e dovunque ma "si dà invece in certi luoghi e tempi determinati" (pp. 18-21). I Flussi, infine, sono la "condizione stessa dell'azione culturale"; per quanto riguarda la tv, la forma più tipica di articolazione dei suoi flussi è la narrazione. Ancora una volta, il terzo elemento della triade si rive-

la originario e dà luogo a una relazione ulteriore: la tv “per quanto si riempia di contenuti, sembra ossessivamente riprendere i temi cari a ogni cultura: l’amore, la morte, l’eroe” (pp. 21-24).

In conclusione, con *Tracce*, Fausto Colombo e gli altri autori che hanno partecipato all’impresa sono riusciti a costruire un luogo dove portare a manifestazione il complesso ramificarsi di legami che la televisione continuamente produce e, paradossalmente, così facendo, hanno lasciato pieno spazio di realizzazione alla continua forza generatrice e riproduttrice degli intrighi che informano l’oggetto prescelto: l’altante si presenta, in ultima istanza, come luogo di continua e sempre ripetuta dislocazione. E, sempre più paradossalmente, proprio perché a questa dislocazione fa da controcanto l’attestazione della possibilità di mimare questa assoluta fluidità a livello di atteggiamento conoscitivo, *Tracce* non è soltanto l’attestazione di uno stato cose, ma la proposta di una strada percorribile. Per tutti.

Chiara Colombo

Mirela Oliva, *Das innere verbum in Gadamer's Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 261.

Il testo di Mirela Oliva è la prima monografia interamente dedicata alla nozione di verbo interiore nell’ermeneutica di Gadamer. È merito soprattutto di Jean Grondin avere sottolineato per primo l’importanza del verbo interiore per l’ermeneutica filosofica. Come è noto Gadamer introduce tale nozione, in maniera a dire il vero sommaria, nel paragrafo della terza parte di *Wahrheit und Methode* dal titolo *Sprache und “verbum”* (GW 1, pp. 422-431). Se da un lato il verbo interiore gioca a detta dello stesso Gadamer un ruolo fondamentale per l’ermeneutica e la sua pretesa all’universalità, dall’altro lato, osserva l’autrice nell’*Introduzione*, tale nozione non trova il giusto spazio nelle riflessioni successive a *Wahrheit und Methode*. L’intento di M. Oliva è quello di porre rimedio a tale mancanza in tre tappe.

In primo luogo, nel primo capitolo, l’autrice propone una breve storia della nozione di verbo interiore ed è abile nel dialogare con i maggiori storici di tale nozione, quali Curzio Chiesa, Hyacinthe Paissac e Claude Panaccio. In Platone il verbo interiore appare per la prima volta

come “dialogo che l’anima intrattiene con se stessa attorno all’oggetto del proprio ricercare” (*Teeteto* 189e-4). Presso gli stoici il verbo interiore appare nella distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός nel dibattito con gli accademici sulla razionalità degli animali. Tra i Padri della Chiesa greci e latini il verbo interiore appare nel tentativo di comprendere il dogma dell’incarnazione nella disputa con il subordinazionismo gnostico. Una certa attenzione viene dedicata dall’autrice alla nozione agostiniana di *verbum cordis* presente in particolare nel *De Trinitate*. L’argomentazione agostiniana funziona secondo M. Oliva come un circolo ermeneutico: la distinzione nell’uomo tra verbo interiore e verbo proferito ci dice qualche cosa del Verbo di Dio; a sua volta la comprensione del Verbo di Dio permette la ricomprensione del verbo umano come sua *imago* (p. 18). Grazie a questa seconda direzione, l’unica che, a detta dell’autrice, Gadamer avrebbe seguito nella sua riabilitazione, il verbo interiore smette di essere chiacchiera e diventa *cum amore notitia*. Questa *Erotik der Sprache*, concetto caro a M. Oliva, permette al verbo interiore non solo di intrattenere uno stretto legame con la verità, ma di rivalutare, seppur debolmente, la lingua proferita e nazionale (pp. 30-31). Ma è soprattutto al concetto di *verbum mentis* di Tommaso che l’autrice, con un gesto fedele a Gadamer ma controcorrente rispetto alla maggior parte degli interpreti, dedica molta attenzione. Certamente interessante è il debito più volte dichiarato a questo proposito dall’autrice nei confronti del neotomista canadese Bernard Lonergan. Il *verbum mentis* di Tommaso non ha nulla a che vedere con l’autoriflessività. Esso non è rivolto al pensiero, bensì alla *res*, da cui è arricchito e che a sua volta arricchisce: “il *verbum* porta a compimento il significato della *res*, getta sulle cose una nuova luce che illumina il loro essere” (p. 39).

In secondo luogo, nel secondo capitolo, l’autrice rilegge in maniera esaustiva le interpretazioni gadameriane della nozione di verbo interiore. In *Wahrheit und Methode* Gadamer introduce il verbo interiore dell’uomo, illuminato dal dogma dell’incarnazione, al fine di porre rimedio alla *Sprachvergessenheit* del pensiero occidentale inaugurata nel *Cratilo* di Platone. La nozione di verbo interiore nell’uomo introduce in particolare secondo M. Oliva quattro novità. Innanzitutto il carattere evenemenziale (*Geschehencharakter*) del linguaggio umano, che consiste nella sua capacità di pensare processualmente sino in fondo lo stato di cose (p. 57). In secondo luogo il riferimento alla cosa (*Sachbezug*) del

linguaggio umano, che consiste nella sua capacità di rivolgersi alla *res* anziché al pensiero (p. 65). In terzo luogo la creatività (*Kreativität*) del linguaggio umano, che consiste nella sua capacità, rivolgendosi alle cose, di creare anche la parola (p. 71). In quarto luogo la corporeità (*Leiblichkeit*) del linguaggio umano, che consiste nella sua capacità di farsi, a differenza del Verbo di Dio, parola molteplice e dunque inesauribile (p. 75). L'autrice si occupa poi delle rare riflessioni di Gadamer sul verbo interiore successive a *Wahrheit und Methode* nelle quali, a dire il vero, Gadamer non aggiunge molto di nuovo a quanto già detto. L'unica eccezione è rappresentata dalla conferenza del 1991 dal titolo *Europa und Oikumene* (GW 10, pp. 267-284) in cui Gadamer "definisce sorprendentemente il verbum interiore attraverso il concetto agostiniano di *distentio animi*" (p. 83).

In terzo luogo, dal terzo al sesto capitolo, l'autrice passa in rassegna molta parte dei *Gesamtwerke* gadameriani al fine di reintegrare la poco utilizzata nozione di verbo interiore al resto dell'opera e della concettualità di Gadamer. In particolare due ipotesi fanno da filo conduttore a questa reintegrazione. Prima di tutto la nozione di verbo interiore parlerebbe di uno sdoppiamento, centrale per il concetto ermeneutico di linguaggio, tra interiorità ed esteriorità della *Sprache*. Di tale sdoppiamento l'autrice parla in gran parte nel quarto e nel sesto capitolo, dedicati rispettivamente all'interiorità della *Sprache* e alla corporeità della *Sprache*. L'interiorità del linguaggio sottrae paradossalmente quest'ultimo alla soggettività, in quanto è proprio nell'interiorità la possibilità per il linguaggio di dire la verità dell'essere (p. 156). La corporeità, o esteriorità, del linguaggio non offre semplicemente un supporto materiale al verbo interiore, ma garantisce la dinamicità e la motilità del fenomeno del linguaggio umano (p. 216). La nozione sdoppiata di *Sprache* rimarrebbe tuttavia incomprensibile, tanto nel suo legame interno con la verità quanto nella sua esterna molteplicità creativa, se non fosse inserita davvero da Gadamer in un orizzonte teologico e metafisico. Di questo inserimento M. Oliva parla nel terzo e nel quinto capitolo, rispettivamente dedicati alla *Gottenbildlichkeit* del verbo umano e alla conseguente capacità creativa del linguaggio umano. Il linguaggio umano è davvero per Gadamer immagine del Verbo di Dio poiché Dio parla davvero per Gadamer all'uomo nella sua interiorità. Questa parola è la grazia di Dio che tuttavia, a detta dell'autrice, non è da intendersi come un *Diktat*, ma appartiene pur sempre alla responsabili-

tà e all'iniziativa dell'uomo e del suo verbo interiore (p. 144). Proprio perché Dio dialoga con il verbo interiore dell'uomo quest'ultimo è capace di articolare ordini di cose in maniera affatto nuova (p. 195).

L'autrice, in conclusione, afferma che la nozione di verbo interiore nell'ermeneutica gadameriana ha avuto il principale merito di unire Dio, uomo e mondo non secondo generiche corrispondenze, ma secondo un'articolazione *filosoficamente* valida, per cui "l'universalità dell'ermeneutica, che Gadamer difende, potrebbe essere compresa su una base più ampia, che presenti in maniera nuova tanto la problematica del fondamento del linguaggio quanto quelle della soggettività e della descrizione del mondo" (p. 244).

Il testo di M. Oliva ha l'indubbio merito di "addomesticare" una concettualità certo suggestiva ma spesso imprecisa quale è quella di Gadamer. Con un solido confronto con la storia della nozione di verbo interiore, con un'esauritiva interpretazione degli effettivi usi da parte di Gadamer di tale nozione e con un attento confronto con il resto dell'opera di Gadamer, l'autrice offre certo delle basi più stabili di quelle offerte dallo stesso Gadamer alla riappropriazione della nozione di verbo interiore. Eppure il testo di M. Oliva sorvola con troppa leggerezza sul presupposto teologico e metafisico che ne è a fondamento. Davvero la parola di Dio, la sua grazia, che parla all'uomo interiore e dialoga con il suo verbo interiore, non è per Gadamer un *Diktat* e lascia intatta per l'uomo la libertà di interpretare a nuovo gli stati di cose? Due ragioni potrebbero farci dubitare di ciò. In primo luogo il debito, più volte dichiarato dallo stesso Gadamer, nei confronti della teologia dialettica e antiliberalista di Karl Barth (cfr. Giovanni Moretto, *La dimensione religiosa in Gadamer*, Queriniana, Brescia 1997). In secondo luogo il debito, anche questo più volte dichiarato, nei confronti del secondo Heidegger, secondo il quale, è bene ricordarlo, "la parola è monologo. Ciò significa due cose: *solamente* la parola parla in senso proprio. Ed essa parla *in maniera solitaria*" (*Unterwegs zur Sprache*, GA 12, p. 254). Se questo è il vero fondamento della riappropriazione gadameriana del verbo interiore rimane da chiedersi quale libertà per l'uomo d'interpretare da sé il mondo essa voglia davvero difendere.

Ma anche se volessimo ammettere che tale fondamento difende davvero la libertà umana di modificare da sé, mediante interpretazioni, gli stati di cose, rimane da chiedersi se questo stesso fondamento non difenda in realtà nient'altro che una presunzione dell'uomo, quella di

essere in grado, mediante *sue* interpretazioni, di modificare *tutti* gli stati di cose (cfr. Maurizio Ferraris, *Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009).

Alberto Romele

Ferdinando Luigi Marcolungo (hrsg.), *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale. Atti del seminario internazionale di studi, Verona, 13-14 maggio 2005*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2007 (Wolffiana III).

Der von Ferdinando Luigi Marcolungo herausgegebene Band versammelt die Texte der Vorträge, die im Mai 2005 anlässlich einer Tagung über Christian Wolffs Psychologie in Verona gehalten wurden. Zu den Anregungen für diese Veranstaltung zählten der Deutsch-Französische Christian Wolff-Workshop „Die Psychologie Christian Wolffs. Systematischer Ort, Konstitution und Wirkungsgeschichte“ (Halle, 2002) und der erste Internationale Christian-Wolff-Kongress „Christian Wolff und die europäische Aufklärung“ (Halle, 2004). Zu dieser philosophiegeschichtlichen Wiederentdeckung Wolffs beizutragen, war die Absicht der Organisatoren der Veronaer Tagung. Die psychologische Thematik ist dabei aus zwei Gründen erwählt worden. Der erste bezieht sich auf das Wolffsche System selbst, in dem Psychologie und Ontologie eng miteinander verbunden sind, der zweite auf dessen Rezeption, in der die Psychologie die Hauptrolle spielt.

Der rote Leitfaden dieses Bandes ist der Versuch, Wolffs Aufmerksamkeit für das Empirische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Alle Beiträge tragen in unterschiedlichem Maß dazu bei, Wolffs vermeintlich sterilen, einseitigen Rationalismus als historiographisches Stereotyp zu entlarven. Nicht von ungefähr wird eine emblematische Stelle aus Wolffs Werk in fast allen Beiträgen des Bandes zitiert: das durch die Erfahrung Gewonnene gilt als „Probier-Stein desjenigen“, was in der Metaphysik von „Natur und Wesen“ der Seele „und denen darinnen gegründeten Würckungen gelehret wird“, während „keineswegs [...] das, was hier [d.h. in der Metaphysik] gelehret wird, der Probier-Stein dessen, was uns die Erfahrung lehret“, sein kann (*Deutsche Metaphysik*, ³1725, § 727).

Der Herausgeber eröffnet den Band mit einer Einleitung, die Anlass, Absicht und Methode der Vorträge darlegt und deren Inhalt zusammenfasst. Die Zielsetzung des Bandes entspricht den mehrjährigen Bemühungen des Herausgebers um Wolffs Philosophie und deren Rehabilitierung. Der Einleitung folgt eine von Alex Bühler verfasste Erinnerung an Hans Werner Arndt (1930-2004), die das Leben und die Forschungstätigkeit des verstorbenen Professors kurz darstellt.

Die Beiträge können in drei thematische Gruppen unterteilt werden, die jeweils der Wolffschen Psychologie, deren Quellen und deren Rezeption gewidmet sind.

Zuerst sollen die direkt Wolff betreffenden Aufsätze kommentiert werden. Der gemeinsame Nenner der vielen, informationsreichen und sehr interessanten Texte ist in der nicht streng philosophischen Natur der analysierten Fragestellungen auszumachen, wobei die Zielsetzung des ganzen Bandes, nämlich die Überwindung eines philosophiegeschichtlichen Vorurteils, vollkommen beachtet wird. Ferdinando Luigi Marcolungo (*Christian Wolff e il progetto di una psicologia filosofica*) bietet eine ausführliche Analyse des gesamten empirisch-anthropologischen Konzepts Wolffs und betont die Zugehörigkeit der empirischen Psychologie zur „cognitio philosophica“ und nicht zur „cognitio historica“ (vgl. *Philosophia rationalis sive Logica*, 1728, § 111). Jean-François Goubet (*L'usage de la raison selon Wolff: entre logique, psychologie et anthropologie*) vertieft den anthropologischen Ansatz und macht auf die physiologischen Elemente von Menschenbild und Erkenntnistheorie Wolffs aufmerksam. Die These, daß die Anthropologie Wolffs eher einer medizinischen als einer kulturellen Perspektive verpflichtet sei, scheint sehr überzeugend und von philosophiegeschichtlichen maßgebenden Folgen zu sein. Derselben Fragestellung widmet sich Manuela Mei (*Sensazioni e Ideae sensuales nella filosofia di Christian Wolff*), die sich zum Ziel setzt zu beweisen, daß die Verschränkung von Rationalität und Erfahrung sich schon im Feld der Sinnlichkeit ereignet, und daß der Ursprung aller menschlichen Erkenntnisprozesse ein sinnlicher ist. Diesbezüglich werden interessante Überlegungen zum physiologischen Grund der intellektuellen Tätigkeit anhand der Begriffe „Lebens-Geister“, „species impressa“ und „idea materialis“ angestellt. Besondere Aspekte von Wolffs Psychologie untersuchen auch die Beiträge von Oliver-Pierre Rudolph (*Außenwelt und Außenweltbewußtsein in der Psychologie Christian Wolffs*), Luigi Cataldi Madonna (*Immaginazione e arte geroglifi-*

ca nella psicologia cognitiva di Christian Wolff) und Antonio Moretto (*Matematica e psicologia empirica in Wolff*). Rudolph widerlegt die These, Wolff vertrete einen naiven Außenweltrealismus; Cataldi Madonna betont den Beitrag, den Wolff zur Entdeckung der erkenntnistheoretischen Wichtigkeit der Einbildungskraft beigesteuert hat; Moretto widmet sich der Rolle der Mathematik für die empirische Psychologie („Psychometria“). In allen diesen drei Fällen kommen die Komplexität und der Reichtum von Wolffs Denken klar vor.

Zur zweiten thematischen Gruppe gehören drei Aufsätze, die der Vorgeschichte von Wolffs empirischer Psychologie aus unterschiedlichen Perspektiven nachgehen. Riccardo Pozzo (*La logica di Wolff e la nascita della logica delle facoltà*) führt Wolffs Unterscheidung zwischen „vires“ und „facultates“ (*Psychologia rationalis*, 1734, § 54) auf Lockes *Essay* zurück. Schlüsseltexte in dieser Hinsicht sind die *Vernünftigen Gedanken* und die *Philosophia rationalis*. Pozzo geht dann kurz auf die Rezeption der Wolffschen Thesen bei Alexander Gottlieb Baumgarten, Meier und Kant ein. Auch Davide Poggi (*L'Essay di J. Locke e la Psychologia empirica di Christian Wolff*) untersucht die Rolle von Lockes *Essay* für die *Psychologia empirica*, in der die Schrift Lockes mehrmals zitiert wird. Poggis Aufsatz stellt eine ausführliche, ausgezeichnete Analyse der möglichen Vermittlungen, durch die Lockes Schrift in den deutschsprachigen Ländern zugänglich war. Da die deutsche Ausgabe erst 1757, also 25 Jahre nach der *Psychologia empirica*, erschien, sind die französischen Versionen des *Essay* von Jean LeClerc (1688) und Pierre Coste (¹1700, ²1729, ³1735, ⁴1742, ⁵1755) als Quellen Wolffs anzusehen. Selbst das Begriffspaar „perceptio“-„apperceptio“ sei nach Poggi nur dem Anschein nach ein Leibniz'sches Erbe und gehe in Wirklichkeit auf diese französischen Übersetzungen zurück. Ivan Valbusa (*Psicologia e sistema in Alsted e Wolff*) stellt einen Vergleich zwischen der Zweiteilung der Psychologie bei Johann Heinrich Alsted (1588-1638) und bei Wolff an und trägt auf diese Weise dazu bei, die Vorgeschichte von Wolffs empirischer Psychologie um ein neues Element zu bereichern.

Zur dritten Gruppe gehören schließlich vier Beiträge, die sich mit der Wirkungsgeschichte der Wolffschen Psychologie beschäftigen. Clemens Schwaiger (*Das Problem des Handelns wider besseres Wissen bei Wolff, Baumgarten und Meier*) untersucht das sogenannte Medea-Problem in der moralischen Reflexion von Wolff und seinen eigenständigen

Schülern Alexander Gottlieb Baumgarten und Meier. In diesem einzigen Fall scheint sich Wolffs sonst keineswegs blinder Rationalismus auf eine intellektualistische Stellungnahme zu beschränken, die von den beiden anderen behandelten Philosophen grundlegend überwunden wird. Die seit der Antike als eminentes ethisches Problem angesehene Willenschwäche findet bei Wolff eine streng rationale Beantwortung, die sie als Verstandesmangel begreift. Stattdessen wird die Willenschwäche bei Baumgarten und Meier auf einer psychologisch-anthropologischen Grundlage neu formuliert und auf die dunklen und verworrenen Vorstellungen, den sogenannten „Grund der Seele“ (A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 511), zurückgeführt. Paola Rumore (*Materiali per la ricostruzione della prima diffusione e ricezione tedesca della psicologia empirica di Wolff*) beschäftigt sich mit der ersten deutschen Rezeption von Wolffs psychologischen Thesen. Daraus ergibt sich ein zweifaches Fazit: erstens handelt es sich um eine etwas verzögerte Rezeption, die in den 1740er Jahren anfängt und eine wichtige Etappe im 36. Band (1743, Stichwort: *Seelenlehre*) des *Universal-Lexikons* von Johann Heinrich Zedler hat; zweitens findet eine extra-philosophische, genauer medizinische Rezeption statt. Als beispielhaften Fall dieser medizinisch ausgerichteten Wirkung untersucht Rumore den *Versuch einer Experimental-seelenlehre* (1756) von Johann Gottlob Krüger, der die spätaufklärerische Anthropologie maßgeblich beeinflussen wird. Stefano Poggi (*Ontologia e psicologia: Herbart contro Wolff*) befasst sich mit Johann Friedrich Herbart und dessen Verhältnis zu Wolff. Herbarts Wendung zu Leibniz sei durch die zweifache Überzeugung verursacht worden, dass ein radikaler Unterschied zwischen Leibniz und Wolff besteht, und dass Kant dem letzten viel mehr verpflichtet ist, als er ausdrücklich zugibt. Das Problem des Verhältnisses Kants zu Wolff wird in dem letztem Beitrag des Bandes wieder aufgegriffen und vertieft. Riccardo Martinelli (*Wolff, Kant e le origini dell'antropologia filosofica*) analysiert die kantische Anthropologie und versucht, deren Eigenständigkeit gegenüber der empirischen Psychologie Wolffs zu betonen. Dabei kommt Martinelli zu einem sehr wichtigen Ergebnis, was nicht nur die Kant-Forschung, sondern auch die in neuerer Zeit nicht zuletzt durch diesen wichtigen Band geförderte Wolff-Forschung angeht: trotz des theoretischen Sieges Kants ließe sich ein größeres Fortleben der empirischen Versuche Wolffs feststellen, als man es für die kantische Anthropologie beanspruchen könne. Die „Psycheometria“ und die Aufmerksamkeit für

REVIEWS

das Physiologische bzw. für das *connubium mentis et corporis* gälten als Proben eines unerwarteten Fortwirkens Wolffs im nach-kantischen Denken (z.B. bei Fechner und Wundt).

Wie von dieser kurzen Darstellung klar sein wird, markiert der von Marcolungo herausgegebene Band eine ausschlaggebende Etappe in den Forschungen zur Philosophie des 18. Jahrhunderts. Außer den einzelnen Verdiensten, die man den kommentierten Beiträgen zusprechen kann und muss, ist das gesamte Vorhaben als solches von großer Relevanz: nicht nur das System Wolffs überhaupt, auch seine Rolle für die Philosophie der Spätaufklärung und sogar für das kantische und nach-kantische Denken wird hier im richtigen Licht dargestellt. Außerdem bietet der Band eine nicht zu verpassende Chance zur Zusammenarbeit zwischen Philosophie-, Literatur- und Wissenschaftshistorikern. Er zeigt nämlich, dass die sich in den 1770er und 1780er Jahren einsetzende Anthropologie in Wolff nicht nur – wie immer schon betont – einen Gegner, sondern auch einen Anreger und Vorgänger findet. Die Germanisten und die Medizinhistoriker werden zweifelsohne weiter forschen.

Laura Anna Macor

Books on Presentation

Jéssica Sánchez Espillaque, *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*, presentación a cargo de Emilio Hidalgo-Serna, Fénix Editora, Sevilla, 2010, pp. 224.

Agradezco a la dirección de la revista *Philosophical Readings* el haberme ofrecido la posibilidad de autopresentar mi obra. En ella he tratado de ubicar el pensamiento y las contribuciones teoréticas del genial filósofo italiano Ernesto Grassi en la Historia de la Filosofía. Nacido en Milán en 1902, este pensador ha pasado casi inadvertido a gran parte de la filosofía contemporánea. Ni siquiera el hecho de que se relacionara con algunos de los filósofos europeos más importantes del siglo XX, como Edmund Husserl o Martin Heidegger (con el que trabajó durante diez años), entre otros, ha sido suficiente para reconocer el enorme valor de la filosofía de este ‘humanista’ italiano. Sólo después de su muerte, en 1991, dicha carencia comienza a repararse. En ello están trabajando fundamentalmente dos de sus discípulos más aventajados, Emilio Hidalgo-Serna y Massimo Marassi. Ambos tratan de mostrar la filosofía grassiana (a través de estudios sobre su pensamiento y de la publicación de las obras más importantes de su maestro) como una filosofía dentro del amplio espectro del pensamiento actual. En este sentido, *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo* quiere humildemente contribuir a aumentar y mejorar el (re)conocimiento que actualmente, y sobre todo en España y Latinoamérica, se tiene del pensamiento de este filósofo italiano.

Me llena de satisfacción que sea Emilio Hidalgo-Serna, presidente de la Fundación *Studia Humanitatis* y albacea de Grassi, quien introduzca esta obra en torno a la figura del que fuera durante años su maestro y amigo. El libro se articula en cuatro capítulos, a través de los cuales se quiere mostrar una de las tesis fundamentales del pensamiento grassiano: su apuesta por una *rehabilitación filosófica del humanismo retórico*; la cual nos va a permitir reflexionar en torno a la necesidad actual de una fundamentación de lo que hemos denominado un *humanismo integral* como posible vía de escape a la actual crisis de las humanida-

des. Por lo tanto, nuestro interés por la propuesta grassiana de rehabilitación del humanismo retórico no responde a una motivación meramente historiográfica sino más bien a la inquietud por el estado actual de las disciplinas humanísticas, marcado esencialmente por el desprestigio social y su subordinación al rigor calculador de las ciencias naturales.

En el primer capítulo encontraremos las claves principales de la interpretación del humanismo que ofrece Grassi ya en los primeros años de su carrera filosófica, y en cuya trayectoria su escrito de 1940 “Der Beginn des Modernen Denkens. Von der Leidenschaft und der Erfahrung des Ursprünglichen” habría marcado el inicio definitivo del profundo y novedoso estudio que Grassi lleva a cabo acerca del pensamiento humanista. En este sentido, y desde una perspectiva genealógica de sus primeros escritos filosóficos, hemos tratado de rastrear aquéllos en los que el joven Grassi comienza a mostrar un cierto interés por el pensamiento clásico y humanista, distinto del que por los mismos años se estaba despertando en Alemania, principalmente, de la mano del famoso filólogo Werner Jaeger. El segundo capítulo está dedicado al pensamiento de Grassi posterior a 1940, en donde éste desarrolla su contribución filosófica más original: *la defensa de un filosofar retórico*, basado en metáforas e imágenes. De este modo, a lo largo del capítulo tercero hemos reflexionado en torno a algunos de los problemas fundamentales del humanismo filosófico-retórico que Grassi reivindica, como por ejemplo la defensa de la fábula, la metáfora y el pensamiento ingenioso como modos válidos del filosofar. Esta reflexión habría permitido al filósofo milanés establecer una de las ideas básicas de su planteamiento, a saber, tratar de restaurar la antigua relación entre filología y filosofía, mediante la que poder erigir un vínculo entre filosofía y retórica, o dicho de otro modo, la defensa de una filosofía *esencialmente* retórica. Por último, aunque no menos importante, tratamos de enmarcar toda esta problemática en torno a la viabilidad de una filosofía humanista en los márgenes de la conocida “era tecnológica”, puesto que de lo que se trata desde un principio es de intentar plantear una posible solución a uno de los problemas filosóficos actuales, esto es, la crisis de las humanidades.

Dos fueron las ideas principales que este filósofo italo-germano trató de defender durante los casi setenta años de su producción filosófica. La primera tiene que ver con la importancia de la filosofía hu-

manista del Renacimiento, en el sentido de tratar de mostrar – frente a las opiniones de una larga tradición racionalista – que el humanismo, lejos de ser una tradición meramente literaria, representa un pensamiento filosófico-reflexivo muy interesante. En segundo lugar, y teniendo en cuenta dicha importancia filosófica del pensamiento humanista, Grassi advierte la actualidad de semejante tradición. Fruto de esta consideración, su pensamiento se articula en un intento por rescatar del olvido a aquellos humanistas que han sido malinterpretados por el pensamiento occidental y considerados como meros literatos y/o eruditos. De este modo, humanistas como Lorenzo Valla (1407-1457), Angelo Poliziano (1454-1494) o el humanista español más internacional Juan Luis Vives (1492-1540), adquieren en sus obras una relevancia especial.

La clave de la interpretación grassiana del humanismo reside principalmente en su diferenciación de dos corrientes dentro del pensamiento humanista del Renacimiento. Una primera rama, que podríamos denominar *antropológica* por su interés en la reflexión antropológica, consiste en la interpretación que tradicionalmente se ha dado del humanismo. A saber, por humanismo se entendería aquel movimiento socio-cultural que tuvo sus inicios en Florencia y que trató de mostrar (frente al pensamiento escolástico) la dignidad humana. En este sentido, el filósofo Marsilio Ficino (1433-1499) es considerado el inicio de dicho pensamiento humanista. Ahora bien, no es ésta la tradición a la que Grassi se dirige cuando pretende establecer la actualidad filosófica del humanismo renacentista. Nuestro autor nos descubre una segunda corriente humanista, anterior a la antropológica, que no se habría limitado a ensalzar la *hominis dignitate* del pensamiento renacentista sino que, además, habría tratado de restablecer los antiguos lazos de unión entre la filosofía y la retórica. Por este motivo, podríamos llamar a esta segunda rama del humanismo “humanismo retórico”. (Sobre esta cuestión de las dos líneas fundamentales del humanismo renacentista nos hemos ocupado en *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, presentación a cargo de Miguel A. Pastor Pérez, Nueva Mínima del CIV, Fénix Editora, Sevilla, 2009, pp. 149). Desde este punto de vista, nuestro objetivo en la obra ha sido, en primer lugar, el de manifestar la condición filosófica de la tradición retórico-humanista, con el fin de poder mostrar en un segundo momento la necesidad actual de una rehabilitación del humanismo retórico rena-

BOOKS ON PRESENTATION

centista como modelo de pensamiento con el que tratar de superar la crisis de las humanidades que hoy más que nunca estamos padeciendo. Una tarea que, sin embargo, ha de ir “unida a una necesaria crítica a la exclusividad racionalista, que desde la Modernidad ha impuesto el lenguaje y la lógica racionales como únicos capaces de expresar un pensamiento filosófico, considerando, a su vez, a la retórica como mero instrumento de persuasión” (p. 207). Para ello la obra que presentamos ofrece – sin ánimo de vanidosa erudición – un dilatado aparato crítico, que a través de notas a pie de página intenta aclarar y ampliar muchas de las cuestiones planteadas en el texto, o bien recomendar bibliografía secundaria sobre el tema.

Finalmente, la obra se completa con una bibliografía en la que podemos encontrar, por un lado, las fuentes principales de Ernesto Grassi, ordenadas cronológicamente y, por otro, una extensa bibliografía sobre su figura y su pensamiento.

Jéssica Sánchez Espillaque

