

«SENTIO, ERGO SUM ET EST»:  
IL REALISMO “POSITIVISTICO” DI ALOIS RIEHL

1. – Credo non si faccia torto alle intenzioni di Alois Riehl se si afferma che la sua filosofia sia in certa misura debitrice a Kant ed alla tradizione kantiana, ovvero ad un modo di intendere la ricerca filosofica in stretto rapporto con gli sviluppi della scienza e di fare del metodo (scientifico) un *modus operandi* interno al discorso strettamente filosofico. Una filosofia che dal confronto proficuo con le scienze cerca di trarre spunti di riflessione e di approfondimento nella direzione di una comprensione complessiva della realtà: realtà scientifica primariamente, ma non esclusivamente. Anche il mondo dell’arte e dell’etica, ad esempio, sono oggetto di indagine della riflessione di Riehl, sempre alla luce dell’impianto generale di una filosofia – ossia di un metodo di ricerca – che permea l’ambito del sapere in generale. Il tentativo di Riehl – come cercherò di mostrare – si sostanzia così in una lettura di Kant che guardi – più direttamente di quanto finora non si sia fatto – ad un’istanza realista. Un realismo che Riehl con profonda acribia mostra sussistere già tutto in Kant medesimo<sup>1</sup> – particolarmente nella *Critica della ragione pura*. Un realismo che, solo se misconosciuto, conduce agli esiti rovinosi dell’idealismo postkantiano.

Fecondo retroterra in questo programma di revisione del modo di leggere il kantismo risulta da un lato immancabilmente il lavoro di Herbart, che Riehl si trova alle spalle ed accoglie seriamente, dall’altro la temperie culturale che si respira nell’ambito delle scienze esatte, investite da cambiamenti profondi sullo scorcio del secolo XIX.

Il punto di partenza dell’analisi riehliana è costituito dal concetto di esperienza, laddove per esperienza si devono intendere – herbartianamente – le diverse esperienze. E proprio Herbart è stato il maestro di Riehl

<sup>1</sup>) Mi permetto di rimandare almeno a Riehl 1876, pp. 202-447.

ed egli stesso si è dichiarato herbartiano soprattutto nelle opere giovanili, nonostante non mancherà di affermare la propria identità ed autonomia di pensiero opponendosi a certi aspetti della dottrina herbartiana. Il suo distacco e la sua critica al maestro si concretizzano maggiormente in *Der philosophische Kriticismus*, in cui Riehl tiene di fronte costantemente il pur proficuo punto di vista herbartiano – in particolare l'interpretazione da Herbart fornita della *Critica della ragione pura* e la sua conseguente opposizione ad alcune posizioni kantiane – seppur in parte polemicamente<sup>2</sup>. Se Herbart si è chiesto: «Da dove provengono le forme determinate e le relazioni particolari delle cose?», la risposta di Riehl è seccamente laconica: «Essa [la dottrina kantiana] scaturisce dal concetto di conoscenza pura che giace a suo fondamento, dal concetto di esperienza. L'esperienza contiene la rappresentazione di oggetti che sono connessi l'uno sotto l'altro, vale a dire connessionoggettivamente»<sup>3</sup>.

La centralità dell'esperienza è affermata in quanto essa soltanto fornisce il materiale ineliminabile per la conoscenza e così spiega il fatto che «ogni nostra conoscenza inizia con l'esperienza», ma – a sua detta – nell'esperienza stessa deve tornare, dopo aver descritto un movimento parabolico di herbartiana memoria. Riehl fa proprio il senso in cui, all'inizio dell'*Introduzione* alla prima *Critica*, Kant assume che è indubbio «che la nostra conoscenza inizi con l'esperienza» e che «rispetto al tempo [...] nessuna conoscenza che si trovi in noi precede l'esperienza»<sup>4</sup>. E con ciò egli delimita già la pretesa di validità delle proposizioni fondamentali in cui si articola ogni metafisica che pretende di prescindere dal piano dell'esperienza. Allo stesso tempo si *deve* affermare – con altrettanta recisione e nettezza – che l'esperienza non esaurisce per così dire tutta la nostra conoscenza. Con questa mossa in direzione opposta ad ogni forma di ingenuo empirismo, Kant prende le mosse per introdurre la possibilità di una conoscenza a priori, ossia «indipendente dall'esperienza ed anche da tutte le impressioni

<sup>2</sup>) Già in Riehl 1872, pp. 15-160, l'autore dichiara l'intenzione di preparare il *passaggio* a Kant, distaccandosi dalle orme dirette del maestro, il cui insegnamento – è bene ricordarlo – sarà comunque sempre presente ai suoi occhi, seppure in maniera sbiadita ove non polemica. L'errore di Herbart si sostanzierebbe nell'autoreferenzialità del pensiero che non guarderebbe alla realtà: un procedimento che – a mio avviso, con scarsa perspicuità – avvicinerrebbe l'herbartismo all'hegelismo. Per di più la critica si sostanzia nell'atto di accusa rivolto al *metodo delle relazioni*, il quale – a detta di un Riehl a questo riguardo d'accordo con Trendelenburg – non avrebbe comunque risolto le contraddizioni del *dato*, quand'anche fossero effettivamente presenti.

<sup>3</sup>) Riehl 1876, pp. 338, 310. Più oltre si legge: «Alla domanda che Herbart credeva di rivolgere contro Kant [...], Kant ha già fornito la risposta: a partire dall'esperienza, dalla realtà che sta a fondamento dei fenomeni e che si manifesta nella forma determinata e nella costituzione dei fenomeni» (*ivi*, p. 391).

<sup>4</sup>) KrV, B 1.

dei sensi». L'esperienza fenomenica resta l'ambito in cui, pur dovendo per un verso rimanere legati almeno come *riferimento* di applicazione possibile dei concetti, bisogna sollevarsi per fondare una conoscenza che abbia i tratti della necessità e dell'universalità, negati da un'indagine che si fermi all'empirico, al regno del contingente<sup>5</sup>. L'esperienza non fornirà mai una conoscenza i cui giudizi posseggano una universalità «vera o rigorosa». Essa tutt'al più può fornire ai giudizi un'universalità «assunta o comparativa», il che equivale a defraudare ogni procedere induttivo del carattere legittimante una fondazione necessaria della conoscenza medesima<sup>6</sup>.

Ed è lo stesso concetto di esperienza dal quale Riehl prende le mosse per *provare* la filosofia di fronte allo sviluppo delle scienze positive. Tutta la sua lunga indagine circa la genesi storica del criticismo e la metodologia del trascendentalismo possono servire per misurarci con una interpretazione del kantismo che – conformemente ad una visione scientifica e positivisticamente orientata delle scienze – inclina verso una forma non del tutto ingenua di realismo. Il convincimento maggiore e lo sforzo più strenuo sono immancabilmente diretti contro ogni forma tanto di fenomenalismo banale quanto di idealismo spiritualizzante. I bersagli polemici ed i rischi da evitare assolutamente concentrano l'attenzione di Riehl su una serrata critica allo psicologismo (di natura empiristica e alle teorie dell'associazione e della riproduzione) – e all'innatismo di matrice lockeana – e all'idealismo tanto prekantiano (penso a Berkeley) quanto postkantiano (Fichte, Schelling, Hegel) che nebulizza la realtà dissolvendola nelle fosche nebbie della «rappresentazione» soggettiva. Ma come in ogni critica, nell'intento di evitare le inconcludenze della parte avversa, si cerca di trattenere di esse ciò che di proficuo può risultare in una analisi che approda sulla sponda opposta della ricerca. Così un autore come Locke è assunto, in via preliminare, come il vero e proprio iniziatore di quella che si imporrà come «filosofia trascendentale» e che troverà in Kant il fiero fondatore di un nuovo metodo. L'attenzione all'esperienza ed al campo dei fenomeni così come si danno nella percezione (o meglio nell'esperienza percettiva) determina l'apprezzamento di Locke, del quale però si rifiuta la distinzione delle qualità in primarie e secondarie. Identicamente l'«esse est percipi»

<sup>5</sup> Nella prima edizione della *Critica* si legge: «L'esperienza, è vero, ci dice che cosa esiste, ma non ci dice che questo qualcosa debba essere necessariamente così, e non altrimenti» (*ivi*, A 1). Cfr. *ivi*, B 4.

<sup>6</sup> Cfr. Riehl 1887, p. 61 ss. Sul rapporto induzione/deduzione in Riehl, cfr. Riehl 1872, pp. 133-139; Riehl 1870, p. 1 ss.; Riehl 1879, p. 220 ss. In breve: ogni processo induttivo non porta a nessuna spiegazione delle ragioni dei fenomeni; l'esperienza può fornire al massimo il «motivo dell'indurre», ovvero dell'introduzione in essa di «fondamenti di spiegazione» sotto forma di ipotesi che devono essere sviluppate deduttivamente nella formulazione di teorie.

berkeleyano viene rifiutato alla pari delle «possibilities of feelings» di Mill o le «erfüllte Wahrnehmungserwartungen» di Cornelius, a motivo del fatto che in tutte queste prospettive è capovolto un procedimento di spiegazione che Riehl ammette come unicamente valido sulla scorta dello sviluppo della fisiologia dei sensi. In esse, cioè, il concetto «preliminare» di realtà è spiegato *per mezzo* della percezione o della possibilità della percezione, laddove invece la realtà si pone come «un concetto, nel suo senso, più semplice della percezione»<sup>7</sup>.

2. – Cos'è dunque per Riehl la realtà? Ovvero: cosa intende con tale nozione? come dev'essere pensato il reale? A mio avviso non è possibile fornire con nettezza una risposta, poiché la strada battuta da Riehl oscilla tra due poli. Per un verso la realtà è e rimane kantianamente un concetto, una categoria dell'intelletto; per un altro essa è ribadita come un «in sé» indipendente dal soggetto che si impone con tutta la forza della propria trascendenza. Tant'è che una risposta a questo quesito non manca di far sentire il riverbero sul terreno della filosofia pratica<sup>8</sup>.

La natura di questo doppio e polare riferimento alla nozione di realtà ritengo sia da attribuire al tentativo di lettura del kantismo nella direzione di un forte realismo, in nome dello sviluppo contemporaneo delle scienze positive. Sicché tutto lo sforzo profuso da Riehl nella formulazione della sua filosofia si sostanzia nel tentativo di fornire una soluzione alla domanda che chiede se è possibile coniugare una certa forma di realismo con una dottrina dell'a priori<sup>9</sup>.

In questo senso intendo etichettare – per esclusiva semplicità e chiarezza espositiva – i livelli diversi di realtà cui Riehl accenna come rispettivamente (a) realtà effettuale e (b) realtà della coscienza<sup>10</sup>, laddove col termine coscienza si intende il luogo dell'unità sintetica dell'appercezione – ovvero *non* psicologicamente il «contenitore» di sensazioni e percezioni sotto il dominio del tempo<sup>11</sup>.

<sup>7</sup>) Hofmann 1926, p. 336.

<sup>8</sup>) Cfr. Riehl 1870, p. 7.

<sup>9</sup>) Quello che vuole il realismo è «[...] *presentare nei concetti proprio ciò che appare e completare così nel pensiero l'esperienza*. Rimanendo in precisa connessione col dato, il realismo è la *filosofia che procede con la scienza dell'esperienza*» (Riehl 1870, p. 7; corsivi di Riehl).

<sup>10</sup>) Riehl non distingue tra *Wirklichkeit* e *Realität*. I due termini occorrono in maniera spesso intercambiabile nei suoi lavori. Solo quando parla della coscienza preferisce l'espressione «*Realität des Bewusstseins*».

<sup>11</sup>) In Riehl 1879 si legge: «La coscienza è il fatto più fondamentale che noi in generale conosciamo, più semplice del fatto della sensazione che dobbiamo riguardare come modificazione e contenuto di una coscienza» (p. 10). Altrove la coscienza è indicata proprio come «funzione di cose [Dinge] materiali» (Riehl 1872, p. 131). Si badi che per Riehl la «filosofia

Si badi che anche per Riehl – nonostante le oscillazioni tra piani diversi di «realità»<sup>12</sup> – l'essere è una posizione assoluta. Il problema ontologico κατ' ἐξοχήν rimane kantianamente un problema che si definisce nei confini della logica<sup>13</sup>. Ogni giudizio contiene quale elemento fondamentale l'espressione di predicazione: è. Ebbene, tale espressione è la funzione principale del giudizio: «Da ciò comprendiamo perché il concetto di essere, significhi il puro atto intellettuale del porre, la posizione assoluta del soggetto [...]»<sup>14</sup>.

Sicché la distinzione operata da Kant riguardo le *diverse facoltà* che concorrono alla costituzione dell'oggetto dell'esperienza è semplicemente uno strumento metodologico utile – *de jure* – nell'indagine gnoseologica sulla possibilità di una conoscenza sintetica a priori. Sensibilità, intelletto, ragione, facoltà di giudizio non sono pensabili come parti separate di un tutto, ma esse stesse sono già quel tutto unitario che permette l'attività sintetica. Riehl ammonisce con costante acribia che non bisogna divaricare ambiti inseparabili se non si vuole cadere nella voragine di un'indagine psicologica sull'*origine* delle nostre facoltà:

Nella *Critica* si eliminino le parole: sensibilità, intelletto, facoltà di Giudizio, ragione; non si è distrutta la loro contestualizzazione, ma la si è semplificata. In effetti queste "facoltà" non sono utilizzate come sezioni, ma come titoli.<sup>15</sup>

L'esigenza che si impone alla filosofia è quella di condurre a spiegazione e legittimazione i fatti «reali» dell'esperienza, fondando i principi normativi di essa nell'attività della coscienza pensante senza intaccare minimamente la centralità e la forte consistenza ontologica dell'esperienza sensibile come fonte esclusiva della conoscenza. Il presupposto inespresso del «realismo critico» – così Riehl definisce il proprio orientamento – pone come fatto indubitabile di qualunque sapere umano l'esistenza di «oggetti» della natura. Ogni dubbio scettico – da qualunque origine scaturisca – urta inesorabilmente con l'evidenza delle «cose reali»<sup>16</sup>. Di fronte ai fatti dell'esperienza anche lo scetticismo più radicale si vede costretto ad arretrare e a convenire sulla certezza che *qualcosa* vi è. Nulla più evidente di qualcosa qui

è dottrina della coscienza» (*ivi*, p. 114; cfr. anche *ivi*, p. 167). Sul senso in cui Riehl intende la coscienza come «gemeinschaftliches Bewusstsein», cfr. Gerhardt 1983, pp. 24-25.

<sup>12</sup>) Su ciò Riehl contrasta Herbart sul modo di intendere KrV, B 626 (Riehl 1872, p. 156 ss).

<sup>13</sup>) KrV, B 626. Cfr. Riehl 1879, p. 43 ss.

<sup>14</sup>) Riehl 1879, p. 43; spaziatura di Riehl.

<sup>15</sup>) Riehl 1876, p. 310.

<sup>16</sup>) Torna qui la *nozione* di realtà in termini più fortemente realistici, come lo zoccolo duro dell'empiria.

ed ora! Per la filosofia critica che c'è qualcosa non può essere revocato in dubbio. L'esistenza è assunta in via preliminare come un presupposto non problematico:

Lo sviluppo della critica della ragione scaturisce dall'affermazione della conoscibilità delle cose tramite concetti puri – ed essa termina con la dottrina della conoscibilità dei fenomeni. [...] Nella totalità di questo sviluppo non è infatti in questione l'esistenza delle cose. Certamente rappresenta questa esistenza – e nel senso più stretto del termine – ovvero l'esistenza indipendente dalla coscienza, che sta a fondamento della coscienza e dei suoi fenomeni; il presupposto necessario per l'idealismo critico col quale essa stessa sorge e cade.<sup>17</sup>

C'è di più. Se le nostre sensazioni non *corrispondessero* a qualcosa di veramente *reale* non potremmo disporre di alcuna conoscenza. I nostri resterebbero soltanto vuoti giochi di concetti, *ruote che girano a vuoto*. L'idealismo trascendentale kantiano – si premura di chiarire Riehl – concerne soltanto la natura per così dire ideale di spazio e tempo, ossia il loro scaturire dall'attività sintetica della coscienza in quanto forme pure dell'intuizione. Ma tale idealismo poggia inevitabilmente sul realismo delle «cose». Spazio e tempo non intaccano l'esistenza delle «cose reali», ne rendono piuttosto possibile la loro conoscibilità da parte del nostro intelletto. L'idealismo è insomma l'idealità dello spazio e del tempo<sup>18</sup>.

3. – Di conseguenza l'a priori e l'aposteriori della conoscenza si implicano vicendevolmente. Ma *mai* l'a priori precede *temporalmente* l'aposteriori. Il suo precedere è pensabile come possibile dal punto di vista concettuale. L'a priori consiste per Riehl nella legalità che l'intelletto possiede nella considerazione dei fenomeni dell'esperienza.

Dissentito *parzialmente* dall'interpretazione che a proposito ha fornito Paul Hofmann. Egli argomenta in favore di una rigida distinzione dell'a priori in Riehl in (a) a priori dell'intuizione e (b) a priori logico – distinzione che a suo parere Riehl avrebbe desunto da Kant. In questo senso, in base ad (a), l'a priori sarebbe soggettivo «in senso antropologico» – ossia legato ad una necessaria costitutività delle facoltà umane di comprensione che *devono* garantire «conformità» con «l'essere reale»<sup>19</sup>. E questa mi sembra piuttosto un'ammissione metafisica da parte di Hofmann, più da credere

<sup>17</sup>) Riehl 1876, p. 311. Si legge inoltre: «L'esistenza delle cose, l'esistenza del fondamento dei fenomeni è per Kant fuori discussione» (*ivi*, p. 9; spaziatura di Riehl).

<sup>18</sup>) «[...] con ciò pertanto è dato l'idealismo delle intuizioni ed il realismo delle cose, ovvero l'idealismo di Kant» (*ivi*, p. 312; spaziatura di Riehl). Cfr. inoltre Riehl 1872, p. 145 ss.

<sup>19</sup>) Cfr. Hofmann 1926, p. 335 ss.

che razionalmente dimostrata. Credo altresì che, quando Riehl parla di a priori non pensi esclusivamente all'ambito logico della questione, in cui l'a priori diventa fondamento di possibilità della formulazione di giudizi che valgano per un'esperienza possibile. Egli piuttosto gioca volontariamente sul limite di tale distinzione. L'a priori è per lui *tanto* soggettivo, *quanto* oggettivo – se così si può dire. Ad esso non spetta *esclusivamente*, come ancora nel Kant della *Critica della ragione pura*, una destinazione costitutiva e normativa. L'a priori in Riehl – seppur in maniera ancora assolutamente magmatica e non del tutto perspicua – assurge a «principio euristico», che mantiene in sé la polarità dei momenti soggettivo ed oggettivo. Ciò è possibile nella misura in cui la sintesi a priori diviene il *motore* del principio di fondazione delle conoscenze. In esso è contenuto il richiamo necessario all'unità della coscienza – cui tratto caratterizzante è il principio di identità – in cui la produzione di concetti e il collegamento tra essi, chiama in causa un procedimento sintetico. Quest'ultimo è a priori in quanto giocato all'interno della coscienza e delle sue leggi. In Riehl il principio supremo sul quale si basa la logica, il principio di identità (in sé analitico), *deve* poter divenire sintetico se vuole produrre concetti applicabili all'esperienza. In un certo senso, l'esperienza medesima è *eo ipso* esperienza scientifica, ovvero possibilità di chiarimento delle condizioni che le permettono di divenire oggetto di trattazione scientifica e sperimentale, validamente (universalmente) confermabile<sup>20</sup>. Pensiero ed essere, coscienza e realtà, soggettivo ed oggettivo, a priori e a posteriori – secondo la loro forma – godono di assoluta reciprocità, in forza del principio di identità che presiede *analiticamente* tanto al procedere della logica pura – ed in quanto sua legge alla coscienza – che *sinteticamente* alla formazione e relazione di concetti<sup>21</sup>. Fondamento e conseguenza, supremi principi analitici della logica, sono il presupposto di una applicazione sintetica dei concetti all'esperienza. Sicché persino «l'essenza del collegamento causale consiste nella completa analogia con la relazione concettuale di fondamento e conseguenza»<sup>22</sup>.

La mia suaccennata *parziale* dissidenza con Hofmann si puntualizza qui. Se Riehl tenesse davvero separati i due aspetti dell'a priori – schematicamente: (a) e (b) – non riuscirebbe a dar conto veramente della direzione che egli vuole dare alla sua filosofia. Direzione che – per me – si sostanzia nel superamento delle rigide schematizzazioni e divisioni kantiane e sfocia

<sup>20</sup> Cfr. Gerhardt 1983, p. 15 ss.

<sup>21</sup> Riehl 1879, pp. 231-240. In particolare si legge: «L'unità di leggi costanti, cioè identiche è il carattere della natura e la forma del pensiero; non soltanto il nostro pensiero, ma la natura medesima si comporta secondo il principio di identità sintetica» (p. 234; spaziatura di Riehl).

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 269.

nella nozione di «unità sintetica della coscienza», in cui Riehl lascia confluire «forme pure dell'intuizione» e «concetti puri dell'intelletto». Questa ritengo possa essere un'eredità feconda del pensiero di Riehl, pur con tutte le lacune e le asperità interne all'orientamento realistico. Tutt'altro che dimostrata risulta invece – a mio giudizio – l'esistenza di un «mondo esterno» a partire dall'analisi della dottrina delle sensazioni. L'aver individuato nella sensazione il punto non ulteriormente ridicibile nell'analisi critica della conoscenza, in cui oggettivo e soggettivo coesistono come condizione della conoscenza medesima, non spiega affatto l'esistenza di un mondo al di fuori di me, a meno di reintrodurre dalla finestra ciò che si è gettato fuori dalla porta: un mondo di «cose» in sé, autonome. L'unica *prova* che di ciò Riehl riesce a fornire è quella «sociale»<sup>23</sup>, la quale evidentemente non dimostra nulla. Le parole con le quali Heinrich Maier – nel tentativo di legittimare le scelte del filosofo di cui celebra la memoria – esprime la relazione pensiero-realtà in Riehl sono ineludibilmente chiare.

Ma il nostro pensiero penetra soltanto fino al presupposto di questa unità [della natura e dell'intelletto]. Essa stessa rimane nella sua essenza trascendente. Il segreto dell'esistenza precede il pensiero: dapprima l'essere, dopo il pensiero.<sup>24</sup>

Ogni tentativo di dimostrazione della realtà «esterna a noi» a partire da un'istanza realistica forte, è destinato a collassare sul terreno della metafisica.

Ma questo ritengo sia soltanto un risvolto ulteriore della filosofia di Riehl che poco ha a che vedere con le questioni interne alla nozione di a priori. Ricade semmai nel tentativo di salvare l'oggettività del portato della sensazione, indipendentemente dal grado soggettivo di ricettività degli organi di senso.

4. – La mia tesi relativamente alla posizione di Riehl sull'a priori trova una corroborazione in ciò che lo stesso filosofo intende con la medesima nozione così com'è utilizzata dal Kant della prima *Critica* e nel modo in cui cerca di fornire alla problematica dell'a priori una risposta sul terreno del realismo (e legge la deduzione delle categorie).

Se, seguendo Kant, è a priori quella conoscenza che prescinde dalla commistione con elementi empirici – ovvero la conoscenza pura – a che livello è possibile una conoscenza di tal fatto? Semplicemente a livello della massima generalità possibile, laddove cioè *non* si determina alcun oggetto

<sup>23</sup>) Cfr. Riehl 1887, pp. 61-70. Sulla lettura che a proposito Riehl fornisce di Kant, cfr. *ivi*, p. 64, nota.

<sup>24</sup>) Maier 1925, p. 572.



«reale», ma si pensa soltanto ogni oggetto come il risultato di una connessione formale di leggi dell'intelletto. In questo senso la generalità del pensiero puro non può dire nulla sulla fattualità di una conoscenza empirica. Ciò che è possibile, è anticipare – come Kant spiega nelle «Anticipazioni della percezione» nella *Critica della ragione pura* – che ogni fenomeno dell'esperienza non può che essere necessariamente un fenomeno nello spazio-tempo con una sua intensità mai pari a zero, cioè una  $x$  con un grado che non può mai essere nullo. Va da sé che in questo caso, l'apriorità non potrà decidere *anticipatamente* le caratteristiche specifiche che determinano quel qualcosa se non si ricorre al dato dell'intuizione sensibile. In altre parole: le intuizioni pure e le categorie nel loro uso puro costituiscono per così dire l'intelaiatura, la struttura logico-normativa in base alla quale l'intelletto prescrive le sue leggi alla natura e «ritrova in essa quello che esso stesso vi pone». Ogni conoscenza è, secondo la sua forma generale, a priori; secondo il suo contenuto, cui appartengono le forme determinate e particolari delle «cose», essa è empirica. L'origine dell'a priori è l'attività sintetica che si realizza nell'unità della coscienza<sup>25</sup>. L'aposteriori è il materiale sensibile della sensazione. Conoscere qualcosa a priori significa conoscere qualcosa secondo la sua possibilità, secondo il suo concetto. La spiegazione della possibilità stessa di una conoscenza a priori scaturisce dalla deduzione metafisica e trascendentale delle categorie. La prima si occupa di stabilire la conoscenza a priori come un *f a t t o* a partire da concetti ed in questo senso la tavola delle categorie è dedotta da quella del giudizio<sup>26</sup>.

Ritengo indizievole – nella direzione del realismo – il fatto che Riehl insista particolarmente sugli aspetti che concernono la *d e d u z i o n e m e t a f i s i c a* delle categorie, piuttosto che quella trascendentale. Egli arriva ad affermare quanto *già* la sola deduzione metafisica sia *s u f f i c i e n t e* per assolvere alla fondazione di una conoscenza scientifica del «reale»<sup>27</sup>.

La domanda kantiana circa l'origine dell'*accordo* dei concetti con gli oggetti è correttamente evasa nella misura in cui i secondi derivano dai primi,

<sup>25</sup>) Sarà su questo punto che Riehl batterà per proporre la sua posizione.

<sup>26</sup>) «La dimostrazione del fatto della conoscenza pura può essere condotta soltanto a partire da concetti. Essa è metafisica. [...] L'individuazione del fatto definisce la deduzione metafisica, poiché essa stessa segue dai concetti [...]»; la seconda, invece, dispone «la giustificazione della legittimità [...], poiché essa ha come compito la possibilità di concetti a priori in quanto parti costitutive della conoscenza» (Riehl 1876, pp. 343, 355).

<sup>27</sup>) «Ogni pensiero di cose puramente attraverso concetti è semplice apparenza, soltanto nell'esperienza consiste la verità. Questo risultato positivo della critica della conoscenza pura, attraverso la quale è distrutta la vuota metafisica del concetto, può essere ottenuta già a partire dalla deduzione metafisica. È certo anche senza che sia considerato l'ulteriore sviluppo della dimostrazione "trascendentale". La semplice spiegazione (esposizione) delle categorie, in quanto funzioni del giudizio nella determinazione del fenomeno, sono sufficienti a giustificarlo» (*ivi*, p. 368; spaziatura di Riehl).

ossia si dimostri la necessità che scaturisce dalla possibilità di costituire una conoscenza pura a partire da concetti puri dell'intelletto. Questo è il senso della rivoluzione kantiana. E la deduzione metafisica si muove nella direzione proposta dimostrando il fatto di una conoscenza a priori, procedendo a partire da concetti. Essa mostra che i concetti puri non derivano dagli oggetti «reali», bensì dalle leggi dell'intelletto. Ma poiché gli oggetti, *secondo la loro esistenza*, non possono derivare da concetti, poiché i concetti non producono alcuna «cosa», essi possono per così dire dipendere dai concetti esclusivamente *secondo la loro rappresentazione*.

La deduzione metafisica – che a detta di Riehl lo stesso Herbart «salta» a piè pari come sembra mostrare il suo «so finden wir» a proposito della deduzione delle funzioni del pensiero<sup>28</sup> – consiste nel mostrare che i concetti della conoscenza *coincidono* col modo in cui nel giudizio è pensata l'unità dei concetti. La relazione concettuale di soggetto e predicato deve coincidere in proposizioni categoriche, secondo la forma, con la relazione oggettuale delle qualità delle cose. In ciò, a detta di Riehl, non vi è traccia alcuna di un procedimento psicologico e si accende la polemica nei confronti tanto di Herbart quanto di Fries. Le categorie sorgono a partire da funzioni logiche. Tutta l'estetica trascendentale kantiana sgorga necessariamente e si completa adeguatamente nella logica. Quella parte della conoscenza che è detta a priori è data *prima* dell'esperienza semplicemente secondo la sua forma logica generale e *mai* in senso temporale.

La deduzione metafisica delle categorie legittima il fatto di una conoscenza a priori, ma allo stesso tempo determina il significato «reale» che le categorie realizzano allorché si formuli un giudizio oggettuale, che rimanda esplicitamente ad un'intuizione sensibile. Tale deduzione mostra, cioè, il completo accordo dei concetti dell'esperienza e delle funzioni logiche. Tra i concetti dell'esperienza ed i concetti di una pura connessione logica non sussiste alcuna differenza d'essenza, ma soltanto di applicazione. La pura funzione logica *diventa* categoria nella misura in cui essa è per l'appunto applicata agli oggetti dell'intuizione e non a puri concetti. Va da sé che l'oggetto dell'intuizione *non* debba essere *necessariamente* empirico. Il caso della conoscenza sintetica a priori *applica* i concetti dell'intelletto all'oggetto dell'intuizione pura. Ed è compito della deduzione trascendentale rintracciare nello schema trascendentale dello spazio e del tempo il contenuto puro dell'intuizione. I concetti si riferiscono necessariamente allo spazio ed al tempo in generale, in quanto forme generali dell'intuizione. E poiché certamente gli stessi oggetti appaiono nell'intuizione sensibile come

<sup>28</sup>) Si legge in una nota: «Qui Herbart ha saltato l'intera deduzione metafisica che fornisce il passaggio dalla logica formale alla conoscenza metafisica. Il salto sta nella sua interpretazione, non si ritrova nell'opera di Kant» (*ivi*, p. 301; spaziatura di Riehl).

fenomeni nello spazio e nel tempo, è con ciò dimostrato il riferimento di tali concetti agli oggetti in generale. È risolto il quesito del «come sono possibili giudizi sintetici a priori?».

Se pensiamo alla semplice connessione logica di soggetto e predicato secondo la forma della connessione in un giudizio, prescindendo dal contenuto determinato che racchiude il soggetto in un'intuizione possibile, si possono per così dire invertire le posizioni del soggetto e del predicato senza alterare la forma generale del giudizio. Utilizzando un'immagine riehliana: se pensiamo ad una pietra e alla sua durezza, se manteniamo cioè un riferimento determinato ad un oggetto dell'intuizione (in questo caso empirica), risulta impossibile porre la qualità della durezza nella posizione del soggetto. Il soggetto della predicazione deve essere necessariamente la pietra. Soggetto e predicato sono lo stesso in una proposizione logica, solo se prescindiamo dai rapporti qualitativi. Esclusivamente l'uso della forma di connessione è analitico. L'uso della funzione logica di soggetto e predicato è sintetico in un «giudizio oggettuale», che presenti necessariamente qualcosa nell'intuizione. Riehl distingue nettamente i concetti pensati nella pura connessione logica formale, dalle «cose» dell'intuizione<sup>29</sup>. Il giudizio oggettuale conserva una necessaria validità oggettiva, la cui legittimità è garantita dalle forme pure di spazio e tempo, e dal fatto che ogni oggetto dell'intuizione deve *a fortiori* presentarsi nello spazio-tempo. Nella lettura riehliana del dettato kantiano, nella deduzione metafisica c'è già – come appena rilevato – il senso maturo della svolta, e ciò che la deduzione trascendentale *aggiunge* è l'esibizione di un criterio necessario di riferimento tra il piano del giudizio e quello proprio di una conoscenza. La sua centralità si esplicita nella nozione di schematismo. Riehl ritiene, insomma, che la mirabile opera di *ribaltamento critico* dei problemi della conoscenza risieda sufficientemente realizzata nella deduzione metafisica delle categorie. E questa è un'acquisizione che egli fa propria a partire dal modo in cui interpreta la deduzione metafisica in Kant. Il che, ritengo sia indizievole del modo proprio con cui egli afferma la sua teoria della conoscenza ed interpreta la prima *Critica* kantiana. In tal modo, è riproposto – su di un piano incontestabilmente *critico*, ovvero *preliminarmente* non riconducibile (almeno alla lettera) ad una metafisica dogmatica – un rinnovato *isomorfismo* tra la struttura del pensiero nelle sue leggi logico-formali ed il piano delle «cose» nella loro esistenza *relativa* all'attività della coscienza<sup>30</sup>. Difficile dire – contrariamente a quanto fa

<sup>29</sup>) «Nel pensiero dei concetti le funzioni logiche sono libere, nel pensiero delle cose esse sono legate alla loro intuizione – questa è l'intera differenza di concetti logici dell'unità e categorie» (*ivi*, p. 359).

<sup>30</sup>) In Riehl 1876, laddove si commentano passi della prima *Critica* in cui Kant parla di attività del soggetto (trascendentale) e di *Io penso*, Riehl utilizza sempre come loro traduzione l'espressione *coscienza* ed *attività di coscienza*. A proposito della proposta di una

Maier<sup>31</sup> – se ed in che misura Riehl sia cosciente del presupposto dell'unità di pensiero ed essere che torna a proporre, in particolare delle conseguenze di questa *postulazione*. E qualora lo fosse – come potrebbe lasciare intendere qualche sparuto passo<sup>32</sup> – ritengo risulti da una lettura scientificamente orientata e forse troppo brutalmente affermata.

5. – Alla luce di questa interpretazione dei punti nevralgici della *Critica della ragione pura* e della proposta di riunificare a priori e realismo – cos'è possibile dire a proposito della differenza dei giudizi in analitici e sintetici? La differenza tra giudizi analitici e giudizi sintetici riposa per Riehl sulla «relazione generalissima» di coesistenza e successione, sulla base della quale è *eo ipso* possibile distinguere le «cose» con le loro qualità dagli effetti. Essa pertiene non al «contenuto della conoscenza», bensì alla sua «origine»<sup>33</sup>. A questo livello le «cose» sono da intendersi come oggetti di conoscenza, riconducibili pertanto necessariamente all'attività conoscitiva della «coscienza». La stessa relazione permette la statuizione di una differenza *e* a livello di giudizio (analitico/sintetico) *e* a livello di *oggetto* di conoscenza. Le operazioni di scomposizione possibile a livello del giudizio valgono anche necessariamente a livello delle *cose*, solo perché le loro qualità vengono analizzate all'interno di una struttura giudicativa. Sicché i giudizi che si fondano su una relazione di coesistenza sono analitici, viceversa quelli che si fondano su una relazione di successione sono sintetici. L'errore di Kant – a detta di Riehl – risiederebbe nell'aver «contrapposto» le due forme di giudizio, laddove tra di essi vige un rapporto di «subordinazione», essendo i due criteri di coesistenza e successione tra loro «correlativi»<sup>34</sup>. Se così è, i giudizi sintetici devono essere subordinati a quelli analitici, a motivo della subordinazione della successione alla coesistenza. Il ragionamento che Riehl segue è questo: se analizziamo il *contenuto* di una conoscenza non possiamo che operare analiticamente poiché i giudizi che su di esso si fondano analizzano «elementi coesistenti» secondo la forma di fondamento e conseguenza; è al momento dell'analisi delle «*proprietà*» che subentra un'attività sintetica di giudizio, a motivo del modo stesso in cui è sorta la conoscenza di tali proprietà delle «cose», ovvero attraverso l'«interazione» delle «cose» tra loro – la quale presuppone il movimento –: tutto ciò si riflette simmetricamente a livello del giudizio, in cui adesso si

*nuova* forma di isomorfismo tra il pensiero e l'essere, così si esprime Riehl con recisione: «[...] la stessa forma nella quale intuiamo le impressioni, la presupponiamo anche come forma dell'attività tra le cose» (Riehl 1872, p. 126); cfr. anche Riehl 1870, p. 12 ss.

<sup>31</sup>) Maier 1925, p. 573.

<sup>32</sup>) Cfr. Riehl 1872, p. 153.

<sup>33</sup>) Riehl 1879, p. 231.

<sup>34</sup>) Cfr. *ivi*, pp. 14-15 ss.

tratta di valutare predicati che «scaturiscono dalla combinazione [...] di più concetti» e sono pertanto sintetici. E a proposito Riehl distingue con necessità il giudizio sintetico *qua talis* dal «giudizio temporale», il quale – essendo un giudizio empirico – esprime la successione reale e determinata del succedersi di processi. Il giudizio sintetico nasce allorquando si applica ad una funzione concettuale analitica un riferimento allo schema del tempo in generale, il che equivale a dire – per Riehl – che subentra il giudizio della causalità. Ma dove è possibile ritrovare tale giudizio? A che livello esso subentra nella conoscenza? Il fatto di una conoscenza pura e di giudizi puramente sintetici è intesa ed ammessa da Riehl soltanto come aspetto limite. La nozione stessa di *a priori* perde l'assolutezza. Essa diviene una nozione relativa, indica cioè «una relazione concettuale tra due rappresentazioni o legami di rappresentazioni»:

A priori è la rappresentazione appercettiva relativamente a quella appercepita; a priori è il predicato nel giudizio analitico in riferimento al suo soggetto; a priori è il fondamento in relazione alla conseguenza, la legge rispetto ai fatti compresi sotto di essa. A priori è per esempio il concetto dell'estensione in riferimento al concetto del corpo, la legge di gravitazione per il movimento della luna [...].<sup>35</sup>

Le rappresentazioni (*a priori*), principalmente quella dell'unità della coscienza, cifra inestinguibile della conoscenza discorsiva del nostro intelletto, costituiscono un «concetto limite tra il fenomeno e la realtà [effettuale]», similmente al concetto di atomo<sup>36</sup>. I concetti puri sono l'elemento della coscienza al limite con l'effettualità reale, nella stessa maniera in cui in geometria linee e superfici sono il limite dello spazio che esse stesse delimitano. Il significato dei concetti dell'esperienza come punti limite tra fenomeno e realtà è dunque da assumere «metaforicamente». È attraverso il progressivo appiattimento delle distinzioni sostanziali della coscienza e della cosalità dei fenomeni che è possibile pervenire ad una conoscenza davvero oggettiva proprio sul piano formale. È necessario che la forma della coscienza – che rende possibile la conoscenza degli oggetti della «realtà» – coincida con la forma della realtà stessa. In questo senso la rappresentazione, che contrassegna il modo di comprensione del «reale» da parte del nostro intelletto, è un concetto limite, che gioca cioè sulla soglia tra la coscienza e l'effettualità reale medesima. Coscienza e realtà convergono asintoticamente allo stesso punto: appartengono al medesimo «essere»<sup>37</sup>. I concetti fondamentali di tutti i giudizi sono per Riehl analitici.

<sup>35</sup>) *Ivi*, pp. 8-9; spaziatura di Riehl.

<sup>36</sup>) *Ivi*, p. 22.

<sup>37</sup>) «L'unità della coscienza ha come suo reciproco oggettivo-reale l'unità della realtà; tutto il reale appartiene ad un unico essere. [...] La coscienza è il processo nel quale devono

La stessa distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici che compare in Kant è assunta pertanto da Riehl, sebbene rivisitata alla luce dello sviluppo delle scienze positive del suo tempo. Essa trova spiegazione nel differente «fondamento» che sta alla base di ciascun tipo di giudizio. Nei giudizi analitici, il «fondamento» è costituito da un concetto ed in questo senso essi sono analitici. Nei giudizi sintetici, il «fondamento d'unità» è l'intuizione ed in tanto essi sono sintetici, in quanto nell'intuizione sono dati – ovvero esibiti – oggetti: il giudizio sintetico è quello che più avanti Riehl chiama indifferentemente «giudizio oggettuale». Il concetto o l'intuizione determinano la differenza essenziale tra i giudizi. I giudizi sintetici a priori, pertanto, dovranno trovare il fondamento dell'unità – la *ratio essendi* – nell'intuizione in quanto sintetici, e la *ratio cognoscendi* nello schema dello spazio e del tempo in quanto a priori. Solo così potranno essere validi necessariamente a priori, indipendentemente dal contenuto specifico ed empirico dell'intuizione che solo dall'esperienza può essere derivato. La loro necessità a priori scaturisce esclusivamente dalla «forma della coscienza», ovvero dalla sua attività di sintesi originaria, di cui i concetti a priori sono «modi distinti e derivati»: «In generale non è il contenuto ma il fondamento di un giudizio che lo rende sintetico»<sup>38</sup>.

Alla base dell'idea del sintetico a priori, si ritrova il modo di intendere l'elemento sensibile della conoscenza. A mio avviso la posizione di Riehl relativamente alla questione analitico/sintetico trova da un lato la sua spiegazione e dall'altro la sua legittimazione nella nozione forte di sensazione. Per sua esplicita ammissione<sup>39</sup>, il punto di partenza dell'analisi della teoria della conoscenza è costituito da un realismo critico. E questo in forza della maggiore capacità dell'«ipotesi» realista di poter render conto dei fenomeni della natura<sup>40</sup>. La ricerca riehliana si muove nella direzione di un'ipotesi – realistica per l'appunto – di «qualcosa di esistente indipendentemente dalla coscienza». È questo l'universo della sensazione, il quale si impone per l'impossibilità medesima di «porre in maniera assoluta la coscienza o i suoi fenomeni».

6. – Il punto di partenza di un'indagine critica della conoscenza dovrà partire dall'analisi della sensazione, la quale è assunta *ab imis* come valida oggettivamente. È evidente per Riehl che la dinamica della conoscenza

essere inseriti tutti i procedimenti reali che ci appaiono, che sono cioè oggetti della nostra conoscenza» (*ivi*, pp. 23-24; spaziatura di Riehl).

<sup>38</sup>) *ivi*, pp. 306-307, 317-333. Cfr. *infra*, l'inizio del paragrafo 5, in cui ribadisco questo concetto.

<sup>39</sup>) Riehl 1879, p. 18 ss.

<sup>40</sup>) «La filosofia *realistica* supera allo stesso tempo il vago idealismo onirico ed il suo correlato: il flaccido quietismo» (Riehl 1870, p. 7; corsivo di Riehl).

presuppone l'attività di una conoscenza – come si è visto. Altrettanto chiaro risulta ai suoi occhi l'imprescindibilità dell'assunto teorico di fondo che pretende di rimanere – ciononostante – kantiano. Muta però la domanda che si pone alla conoscenza, in relazione allo sviluppo ed ai risultati raggiunti dalla scienza della fine del secolo XIX. La domanda che sorregge l'impianto e la ricerca della *Critica della ragione pura* – «Come sono possibili giudizi sintetici a priori?» – perde di significato, in virtù del fatto che il sapere scientifico – primariamente la fisiologia dei sensi – è in grado di svelare la novità che si impone necessariamente anche a livello dell'indagine critico-filosofica della conoscenza. La domanda (kantiana) aveva senso in Kant solo perché era suo interesse svelare *se fosse possibile* una «metafisica come scienza». Suo pungolo rimaneva l'esigenza di una risposta alle domande metafisiche. Ed in Kant è metafisico «ciò che è possibile a partire da puri concetti». Il carattere intrinseco alla sensazione (intesa in senso più generale di quanto non si intenda nel suo riferimento spaziale) è l'oggettività, in virtù del fatto che essa è «localizzata», ossia rimanda a qualcosa di diverso da essa medesima che è la «coscienza della sensazione».

L'errore di Kant – a detta di Riehl – risiede nell'aver inteso la sensazione e gli oggetti in essa producibili in termini di spontaneità e ricettività, ovvero nell'introiezione all'interno della sensazione della differenza soggettivo/oggettivo. Se si stabilisce, come farebbe Kant, che alla sensazione spetta precipuamente un richiamo ad un'attività recettiva della coscienza ed allo stesso tempo un rimando a qualcosa di non riducibile alla realtà fenomenica; ovvero, se la sensazione deve accogliere come possibile un duplice sdoppiamento tanto nella direzione del soggetto senziente (che «subisce» una modificazione dei sensi), quanto di una realtà in grado di produrre un'«affezione reale» della nostra sensibilità che sfugge alla dimensione della rappresentabilità fenomenica, ci si vede costretti ad ammettere la necessità di rintracciare un principio sintetico a priori in grado di legittimare la possibilità della realtà della conoscenza secondo le articolazioni della categoria di modalità. In altri termini, la sensazione *qua talis* rimarrebbe sospesa tra il suo essere puramente soggettiva (relativamente alla sua costituzione) e al contempo oggettivamente valida (relativamente al suo atto di nascita), nel senso che «essa non deve il suo riferimento ad un oggetto a concetti puri (come al concetto di causalità)», ma ad una realtà non fenomenica. Poiché, che c'è sensazione è indubitabile; ma *cosa* sia in grado di farci conoscere la sensazione e soprattutto *come* è possibile avere conoscenza del portato della sensazione, questo è un problema che va risolto da Kant. E la soluzione avviene sul piano della struttura giudicativa del soggetto di conoscenza. L'inattingibilità di un mondo che si estenda oltre l'ambito del fenomeno e della capacità rappresentativa del soggetto (trascendentale), impone la necessità della legittimazione della conoscenza attraverso la sensazione (come processo di modificazione «esterna») a livello della struttura di giudizio. Ma poiché ogni giudizio di esistenza non può che

essere sintetico a posteriori, bisognerà rintracciare un fondamento formale a priori della sensazione medesima, che trova espressione nelle *Anticipazioni della percezione*. Ancora una volta Riehl mostra l'insostenibilità del discorso kantiano, appoggiandosi ai traguardi raggiunti dalla fisiologia. Essa dimostra che la sensazione non deve essere riguardata al contempo – come era per Kant – come facente capo alla ricettività e alla soggettività della «coscienza sentiente», poiché essa non è «né ricevuta né data».

Il mondo della sensazione si pone *al di qua* di ogni differenziazione estrinseca di soggettivo ed oggettivo, di recettivo e passivo<sup>41</sup>. In essa convivono qualità e tatto, da pensarsi «come correlativi»; anzi essa è l'unità di entrambi. La possibilità di affermare la consapevolezza di sensazioni si basa sull'effettiva affezione cosciente di diverse eccitazioni le quali soltanto danno come prodotto la sensazione. Di per sé non è possibile affermare l'esistenza di sensazioni, se non in riferimento agli stimoli che le producono. Per Riehl esiste una precisa correlazione tra il piano delle sensazioni e quello delle rappresentazioni, a tal punto che si può rintracciare – a mio avviso – un chiaro isomorfismo tra essi. Noi possediamo sensazioni attraverso sensazioni, allo stesso modo in cui abbiamo «come risultato degli atti di giudizio rappresentazioni attraverso rappresentazioni»: la forma dell'atto di giudizio «coincide» con la forma del processo della sensazione, a tal punto che quest'ultimo determina un «giudizio originario» chiamato «giudizio sensibile»<sup>42</sup>. Nella sensazione la coscienza è eccitata per mezzo delle qualità costitutive delle «cose» a tal punto che «non c'è nessun rapporto più intimo tra coscienza e realtà in sé di quello attraverso la sensazione»<sup>43</sup>. Nella sensazione la coscienza stessa dell'io si determina a partire dal processo che – nella sensazione medesima – rende possibile un riferimento tanto al «mondo esterno» quanto al «mondo interno» della coscienza. E questo in virtù della duplicità ad essa inerente di qualità e tatto, che rappresentano la polarità interna, l'una «oggettiva», l'altra «soggettiva», in grado di produrre conoscenza. Laddove si spezza l'equilibrio tra le due componenti, la bilancia penderà più sul versante della conoscenza esterna piuttosto che interna e viceversa. Soltanto le sensazioni nelle quali «prevale» l'aspetto polare (oggettivo) della qualità, possono costituirsi (e dirsi) come ordinate spazialmente e riferite verso «l'esterno». È nell'alveo della sensazione e del suo rapporto interno che è possibile che si dia una conoscenza. La direzione della quale, punterà maggiormente al «dentro» della «coscienza di sé» o al «fuori» del mondo di «cose». La conoscenza è funzione della *dialettica* che si gioca nella sensazione. Parlare pertanto di una

<sup>41</sup>) Cfr. *ivi*, p. 8 ss.

<sup>42</sup>) Cfr. Riehl 1879, p. 41 ss.

<sup>43</sup>) *Ivi*, p. 64.



conoscenza oggettiva o soggettiva perde di significato. Poiché oggettivo o soggettivo può essere esclusivamente l'elemento risultante dal movimento che si stabilisce all'interno della sensazione nel suo processo di costituzione. Conoscere significa indagare il processo di costituzione degli elementi interni della sensazione: qualità e tatto. Potremmo dire *mediatamente* che la conoscenza è (*lato sensu*) oggettiva *perché* oggettiva (*lato sensu*) è di per sé la sensazione in virtù del suo «essere localizzata», ossia del suo essere limitata in quanto coscienza (essere coscienti) di differenze specifiche tra due eccitazioni.

Lo spostamento della dicotomia soggettivo/oggettivo dal piano generale della coscienza a quello della «coscienza della sensazione» permette – a detta di Riehl – di aprire nuovi scenari nel panorama della teoria della conoscenza. Tanto il mondo della coscienza (senziente), quanto quello della «realtà» risultano liberati dall'antitesi soggettivo/oggettivo, poiché è nella sensazione che abbiamo una «esistenza soggettivo-oggettiva». In essa è possibile definire la realtà delle «cose» che determinano l'affezione dei sensi mediante eccitazione perché è anche coscienza di questa modificazione; e viceversa: in essa l'essere coscienti degli stimoli stabilisce l'inderogabilità dell'esistenza di una realtà oggettiva di «cose» che eccitano i sensi medesimi. La sensazione racchiude in unità polare il *momento* soggettivo e quello oggettivo. Tant'è che, *al di qua* del livello della coscienza della sensazione, risulta del tutto «indifferente» (nonché privo di senso) affermare che la coscienza (senziente) si conosca o possa esser posta come un sé autonomo o un oggetto<sup>44</sup>. Ogni idealismo o «realismo cui siamo avvezzi» è messo in posizione di scacco. L'oggettivo e il soggettivo possono (devono) sorgere soltanto allorché c'è coscienza della sensazione. Quest'ultima diventa, pertanto, il «presupposto» di tale antitesi.

Ora – come si diceva – il principio logico che muove la coscienza è l'identità. Solo una coscienza che permane identica nella durata temporale è in grado di essere coscienza della sensazione. In questo senso *non* è il principio di causalità a rendere possibile una spiegazione del processo delle sensazioni, bensì quello di identità, in quanto legge logica fondamentale della coscienza della sensazione<sup>45</sup>. In ciò non è assolutamente necessario che per la conoscenza di un oggetto dell'esperienza si fornisca una qualche forma di conclusione logica che includa il concetto di causa. Basta ancora

<sup>44</sup>) «L'esistenza del mondo esterno [...] ci si presenta già qui, non come credenza soggettiva né come una conclusione del nostro intelletto, ma come sapere immediato che precede ogni sapere mediato: l'ipotesi e la dimostrazione. A motivo dello stesso processo della sensazione sappiamo di altre cose e di noi stessi; noi non possiamo avere alcun sapere di noi che non debba includere contemporaneamente il sapere di altre cose» (*ivi*, p. 186).

<sup>45</sup>) Per un approfondimento della nozione di causa e della relazione col principio logico dell'identità, cfr. Riehl 1877.

una volta l'identità della coscienza che si esprime nella unità sintetica a permettere il riferimento oggettivo nella sensazione ad un oggetto reale. Riehl aggiunge – per di più – che l'oggetto è parte della sensazione stessa. Sicché nella percezione (ovvero nella molteplicità di sensazioni limitate nello spazio e nel tempo) non è contenuto più l'*oggetto* di quanto non lo sia il *soggetto*. Anzi, la correlazione di soggetto e oggetto – già possibile secondo il semplice concetto – si ripropone necessariamente nella sensazione e nella percezione, al cui interno è esclusivamente ammesso distinguere metodologicamente soggetto e oggetto, ma non separarli<sup>46</sup>. Da questo punto di vista è la rappresentazione visiva che permette di riguardare gli oggetti come gli uni fuori dagli altri, laddove in verità l'essere l'uno fuori dall'altro è una sensazione come le altre<sup>47</sup>. A motivo della preminenza del principio di identità come tratto qualificante la coscienza (della sensazione), il tempo assume in Riehl priorità rispetto allo spazio; anzi lo spazio, insieme a tutte le rappresentazioni spaziali, è reso possibile a partire dal tempo. Non mi addentrerò in questa sede a considerare il modo in cui lo spazio ed il tempo vengono trattati da Riehl. Per il mio scopo basta quanto appena detto. Le rappresentazioni spaziali, anche le determinate percezioni di «cose» nello spazio, sono subordinate allo «schema del tempo», vale a dire sono possibili a partire dall'unità della coscienza (che si esprime prioritariamente nel tempo), per di più sono «funzioni» di essa. Lo spazio non è una forma dell'intuizione – come voleva Kant. È piuttosto «il prodotto del meccanismo della sensazione»<sup>48</sup>.

7. – L'aver annoverato tra i giudizi sintetici – oltre ai principi fondamentali della metafisica – le proposizioni della matematica e i principi della scienza della natura non bisogna di una legittimazione particolare, se si è compresa la possibilità che Riehl ammette di un *uso* sintetico del principio di identità. Per Riehl i giudizi della matematica e della geometria sono necessariamente sintetici, così come quelli relativi alla scienza fisica ed alla biologia<sup>49</sup>. È possibile avere e conservare conoscenza anche quando assistiamo all'avvicinarsi empirico dei fenomeni, solo perché esiste qualcosa che comunque «permane», ossia – in termini di coesistenza e successione – che «coesiste» con essi. Il che rimanda – a livello della funzione dei giudizi – alla necessaria dipendenza dei giudizi sintetici da quelli analitici in cui si esprime sommamente la coesistenza. Conoscere significa – per Riehl – riportare gli aspetti apparentemente accidentali e rapsodici che

<sup>46</sup>) Riehl 1887, p. 60.

<sup>47</sup>) Cfr. Riehl 1879, pp. 185 ss, 196 ss. Cfr. anche Riehl 1877a, p. 222.

<sup>48</sup>) Riehl 1870, p. 26. Sulla concezione di spazio e tempo si considerino anche le pagine precedenti e seguenti del saggio da cui è tratta questa citazione.

<sup>49</sup>) Riehl 1879, pp. 232-233.

si pongono dinanzi ai nostri sensi nell'alveo dei concetti «immutabili» dell'accadere: bisogna – cioè – ritornare all'«essere», ovvero agli elementi «permanenti [...] che noi chiamiamo leggi della natura». I giudizi sintetici presuppongono sempre una conoscenza analitica, e la contengono: il motore della conoscenza rimane il principio di identità. Essi – in quanto esprimono lo «schematismo dell'esperienza», ovvero i rapporti temporali generali dei fenomeni dell'esperienza – contengono le generali funzioni concettuali analitiche che si occupano di applicare al tempo in generale. Dei giudizi sintetici a priori si può avere pertanto – in Riehl – un uso relativo a quelli analitici. Tutti i giudizi con cui noi propriamente operiamo nell'analisi dei fenomeni della natura e degli elementi della conoscenza sono sintetici *riguardo al loro uso*. È la loro applicazione attraverso lo schema del tempo che ne permette (ed in un certo senso ne determina) il passaggio a livello del sintetico, nel processo che si dispiega nell'effettualità della conoscenza. Ma se fosse soltanto possibile una conoscenza completa e già perfettamente dispiegata, questa sarebbe senza dubbio esclusivamente fondata su giudizi analitici. Riehl afferma esplicitamente che lo stesso principio sintetico a priori esposto da Kant nella sezione riguardante le *Anticipazioni della percezione* nella prima *Critica* – «che in tutti i fenomeni la sensazione, cioè il reale che le corrisponde come oggetto, possiede una grandezza intensiva, ovvero un grado»<sup>50</sup> – si rivela analitico, poiché l'intensità è un «aspetto, una nota della sensazione in quanto tale» e si trova già nel suo concetto<sup>51</sup>. Ho detto appena sopra dell'indisponibilità di senso della domanda kantiana in questa prospettiva. Ad essa si sostituisce un'indagine che chiede della «comprensibilità in generale» della conoscenza, insistendo sulla «possibilità empirica della conoscenza» medesima, laddove Kant ha mancato sottostimando questo aspetto a tutto favore del lato *puro*. Una strada per Riehl non più percorribile, che esige per di più un'inversione di rotta. L'esito è raccolto proprio dai risultati della dottrina del giudizio.

Ebbene, la mossa proposta da Riehl a questo punto si distacca da Kant. Nonostante i tentativi di leggere in senso marcatamente realistico alcuni passi dell'*Estetica trascendentale* – quelli relativi in Kant alla tematizzazione seppur rapidissima della sensazione e della percezione – Riehl ribadisce il carattere necessariamente oggettivo che la conoscenza possiede *già* a livello della sensazione. La necessità della sensazione non è meno vincolante e stringente della necessità di un qualche principio del pensiero. La sensazione porta con sé i tratti di una costituzione e di una validità oggettiva che travalica l'ambito del contingente<sup>52</sup>. La distinzione kantiana tra giudizi di percezione e giudizi di esperienza perde, allora, banalmente di significa-

<sup>50</sup>) KrV, B 208-218.

<sup>51</sup>) Riehl 1879, p. 34.

<sup>52</sup>) *Ivi*, p. 28 ss.

to<sup>53</sup>. È evidente che non può esistere in nessun modo un giudizio valido esclusivamente soggettivamente, poiché nel momento in cui avviene la percezione si *attiva eo ipso* l'attività sintetica della coscienza. Quest'attività permette a rigore la conoscenza e si definisce in giudizi di esperienza. È assurdo definire oggettiva una conoscenza solo allorché un oggetto è pensato nella sua relazione, ad esempio, al concetto a priori della causalità. Qualsiasi forma di conoscenza, a qualunque livello si statuisca – anche al primo livello della percezione sensibile – è *già* universalmente e necessariamente definita. Il richiamo a Herbart suona chiaro! Le forme sono date ovunque, già dispiegate nella materia dell'esperienza dalla quale non sono astrabili: la conoscenza è il risultato di un processo che coinvolge l'immanenza delle sue forme con la realtà delle sensazioni<sup>54</sup>.

L'elemento a priori è già possibile *in vista di* una «reale» presentabilità nella concretezza empirica dei fenomeni. Esso non è un vuoto contenitore o un'intuizione, «ma la legge di acquisizione delle intuizioni»<sup>55</sup>. Le sensazioni forniscono il motivo dello sviluppo di ogni conoscenza, laddove è l'unità della coscienza a procurare la legge di tale sviluppo. Si sente qui l'esigenza di depurare il kantismo da ogni possibile atto di accusa di nativismo. Sicché l'a priori non è mai trovato, né affermato né presupposto (neanche in Kant): esso è per così dire dedotto dalla costituzione della rappresentazione, ed in ciò è già dimostrata la sua validità per una conoscenza oggettiva<sup>56</sup>.

8. – Il contributo che Riehl ha fornito nella direzione di un approfondimento anche della questione dei rapporti della filosofia in dialogo con la scienza risiede – ritengo – in una forte accentuazione dell'elemento empirico della conoscenza. Tutta l'esplicitazione e la lettura in chiave realistica del dettato critico kantiano mira all'eliminazione dei disconoscimenti e falsificazioni che da esso possono scaturire e storicamente si sono concretizzati – si pensi almeno agli esiti idealistici. La chiusura netta nei confronti dell'atteggiamento idealista, di chi nega cioè l'indipendenza del dato dal soggetto di conoscenza e lo riduce a produzione intellettuale seppur in varie forme, spalanca le porte all'affermazione dell'istanza realista. Gli oggetti del mondo della natura sono di per sé autonomi nella loro esistenza e consistenza ontologica da un qualunque soggetto pensante. E l'insegnamento di Kant solo se misconosciuto e tradito conduce all'annichilimento del reale empirico

<sup>53</sup>) Riehl 1876, p. 32.

<sup>54</sup>) «Noi facciamo nostra la tesi di Herbart: che nella forma del sapere si deve incontrare contemporaneamente il suo contenuto» (Riehl 1879, p. 24; spaziature di Riehl).

<sup>55</sup>) Riehl 1876, p. 306, nota.

<sup>56</sup>) *Ivi*, p. 343. Analogamente a p. 307 si legge: «I concetti a priori non sono né concetti innati né strutture innate, essi sono prodotti: la ragione della loro produzione è la sintesi originaria della coscienza i cui modi sono distinti e derivati».

o anche soltanto ad una sua sottovalutazione. Le cose sono in quanto tali conoscibili e sono esse nella loro fattualità empirica a costituire in ultima analisi la possibilità di una conoscenza oggettiva.

È chiaro agli occhi del filosofo austriaco che non è possibile prescindere in alcun modo dal carattere sensibile della sensazione. Le «cose» reali esistono nella loro inseità. Soltanto la nostra possibilità di penetrarne il significato in un orizzonte epistemico è necessariamente vincolata all'ambito della rappresentazione. Non si retrocede pertanto – almeno nelle intenzioni dell'autore – ad una posizione precritica di un realismo metafisico che ipostatizza l'esistenza delle *res* come sostanze. Basti – per accreditare ciò – richiamarsi alle pagine di *Der philosophische Kriticismus* in cui si analizza il concetto di sostanza e quello di causalità come analogie dell'esperienza e non come principi costitutivi o assiomi, quali possono essere le proposizioni fondamentali della matematica – non considerate per se stesse ma comprendenti al loro interno i principi di applicazione della matematica all'esperienza<sup>57</sup>. Si afferma piuttosto l'urgenza di valutare correttamente l'istanza fondamentale del dato sensibile. Specificata la necessità di un'attività sintetica da parte di un soggetto di conoscenza, quintessenza della rivoluzione kantiana nel modo di considerare la possibilità medesima di una qualunque conoscenza in generale, la posizione che la soggettività ricopre è assolutamente trascurabile. Si apre, insomma, con Riehl la definizione di una filosofia che approfondisce il discorso gnoseologico, postulando – inevitabilmente dopo la svolta kantiana – l'esigenza di un soggetto (trascendentale) o di una coscienza senziente, senza ritenere di dover per questo restare in esso intrappolati. È indiscutibile l'intrascendibilità del mondo della rappresentazione. La filosofia intraprende il percorso – vorrei dire così – di un «realismo senza soggetto», laddove va da sé che ciò non significa affatto contravvenire all'insegnamento dell'idealismo trascendentale kantiano, seppur rivisto *sub specie* del realismo. Il segno incontrovertibile del realismo kantiano risiede di converso per Riehl nel fatto che

se si dovesse definire idealistica l'opinione propria di Kant, essa dovrebbe affermare: l'unità che rende necessario l'oggetto è l'unità formale della coscienza. Essa afferma però: l'oggetto rende necessaria l'unità formale della coscienza. Ovvero l'oggetto è il fondamento della riunificazione della coscienza; esso è il confine che è posto alla coscienza, non quello che la coscienza si pone.<sup>58</sup>

<sup>57</sup>) Cfr. Riehl 1876, pp. 401-423. A proposito del concetto di sostanza, cfr. *ivi*, p. 367, in cui il concetto di sostanza è inteso nel senso di una funzione dell'intelletto, non derivabile dagli oggetti reali. Sulla considerazione kantiana della sostanza, valida esclusivamente nel senso di una *analogia dell'esperienza*, cfr. almeno KrV, B 321.

<sup>58</sup>) Riehl 1876, p. 383; spaziatura di Riehl.

Un primo limite del realismo riehliano ritengo si manifesti esplicitamente almeno nella formulazione che l'autore fornisce delle relazioni tra generalità e particolarità dell'esperienza. A proposito, egli non si preoccupa di orientarsi *oltre* il paradigma kantiano. Nonostante riconosca la grandezza di Kant e colga nel suo pensiero una svolta nella direzione dell'abbandono del soggetto nell'analisi ontologica, appare evidente la frattura nella considerazione del piano generale delle leggi dell'intelletto e la particolarità dei fenomeni «reali». È vero, le «cose» ci si manifestano in quanto fenomeni, apparenze, ma non per questo perde vigore il loro statuto ontologico di «oggetti reali». Anzi, la loro «realtà», il loro spessore empirico e materiale è affermato e rafforzato da una lettura realista dell'opera di Kant. Ed il tutto corroborato da un'indagine minuziosa ed attenta dei passaggi della *Critica della ragione pura*. Ciò che appare lasciato in discredito – a questo livello della discussione – è la legittimazione della specificità dei dati dell'esperienza, che pure avrebbe dovuto trovare ampio spazio, non foss'altro che per la diretta eco herbartiana e l'assunto iniziale stesso che vuole porre le *esperienze* al centro del discorso filosofico. E ciò, forse paradossalmente. Vale a dire: si è tanto insistito sulla validità reale dell'empirico da cadere nel problema di una sua corretta legittimazione. Questo mi sembra un limite della filosofia di Riehl, forse di un realismo che calca la mano sull'inseità del dato sensibile. Un problema che ritengo sorga laddove ci si concentri esclusivamente, o quasi, sulla considerazione degli aspetti sollevati nella prima *Critica* kantiana. In essa – lo ribadisco – si fondano i presupposti per la costituzione di una conoscenza oggettiva in generale e non si *può*, per ovvie ragioni, provare a dar conto del particolare d'esperienza. Ebbene, Riehl, preoccupato di sottrarre il kantismo alle derive idealistiche o alle interpretazioni psicologistiche, afferma il suo realismo, presupponendo il mondo della «realtà», con l'insieme dei suoi oggetti «reali» determinati, dei quali non si preoccupa di dar conto *nel* sistema critico. L'indagine sottile ed interessante che copre il secondo volume del suo *Der philosophische Kriticismus* appare tanto precisa ed attenta al progresso contemporaneo delle scienze positive quanto povera sul piano di una continuità *a livello di* sistema critico. Si postula l'impianto generale kantiano. A fare da sfondo è la concezione critica della conoscenza approfondita in senso realistico. Ma dalla corretta valutazione dell'importanza dell'impressione sensibile nel decorso conoscitivo e della «realtà» del mondo fenomenico, dalla rivalutazione dell'*Estetica trascendentale*, si salta – un po' nel buio – sul piano specifico della particolarità empirica. Ciò che appare mancante è il segno visibile di un elemento di connessione tra considerazioni generali che costruiscono lo sfondo epistemologico sul quale muoversi (in questo caso la lettura realistica della *Critica* kantiana) e l'infiggere lo sguardo sugli aspetti peculiari della ricerca riehliana, sui rapporti tra *Empfindung* e *Gefühl* nella costruzione effettiva della conoscenza, di quella che con Kant chiamiamo, per l'appunto, *Erkenntnis als Wirkung*.

Si è chiarito, insomma, che cosa sia l'a priori e quale funzione svolga nella costituzione dell'oggetto di conoscenza in generale, si è stabilito il carattere normativo dell'intelletto nei confronti dei fenomeni della natura, affermati nella loro massima consistenza «reale» – lo dimostrano tra l'altro i tanti accenni agli aspetti dell'intuizione empirica e del mondo delle impressioni – ma si è affidata *soltanto* alla conformità a scopi la possibilità di un ordine ed una legalità delle leggi particolari della natura, lasciando sospettare con ciò una debole concessione ad una contingenza empirica che quasi *per caso* si accorda con la natura dell'intelletto<sup>59</sup>, laddove le intuizioni di Kant appaiono quantomeno più articolate e profonde.

Un secondo limite della filosofia di Riehl investe la stessa sottolineatura dell'importanza di considerare la «cosa in sé», direi dell'impossibilità di eliminare il sostrato in sé sussistente alla base dei fenomeni, che sembra – ai miei occhi – frutto più di una postulazione forzata che di una necessità filosofica. Ma cerchiamo di approfondire appena la questione dell'in sé.

Alla luce di quanto detto finora, risulta quantomeno asseribile (se non pienamente dimostrabile) che per Riehl l'aposteriori reca traccia *necessariamente* dell'esistenza della «cosa in sé». Quest'ultima non è intesa – o meglio non vorrebbe essere intesa – alla maniera della vecchia metafisica che contraddistingueva una forma dogmatica di realismo. La «cosa in sé» è il segno indelebile e la garanzia della fattualità ontologicamente «reale» dei fenomeni. Essa è l'altra faccia del fenomeno. Serve a corroborare i documenti probatori nel processo di accusa contro ogni idealismo. Non c'è dubbio che l'idealità dello spazio e del tempo determinino nella rappresentazione la forma della nostra conoscenza. Ma l'esigenza dell'in sé della «cosa» significa affermazione della realtà (nel senso proprio della *Wirklichkeit*) della percezione, ovvero dell'oggetto «reale» fenomenico che *incontriamo* in ogni conoscenza empirica. Se la problematica dell'in sé – almeno nella considerazione ontologica e non logica – è esclusa dall'orizzonte della conoscenza a priori, in cui la partita si gioca tutta all'interno dell'attività della coscienza – non senza il ricorso alla presentazione dell'oggetto nell'intuizione pura, garanzia dell'oggettività della conoscenza e non di una pericolosa fantasticheria soggettiva –, essa acquista il necessario rilievo per la conoscenza empirica. Laddove nella rappresentazione si prescinde dalla forma pura della conoscenza, cioè si guarda alla determinatezza della rappresentazione, ci si accorge che essa è «fondata per mezzo delle cose stesse». Il concetto stesso di «cosa in sé» è assunto in Riehl in misura direi comparativa rispetto al fenomeno.

È indubbio che qualcosa esista. E ciò che esiste è proprio questo in sé delle cose. Ma l'esistenza non è già conoscenza. Pertanto, è certo che

<sup>59</sup>) *Ivi*, pp. 390-391.

esistano le cose «reali» come entità in sé autonome nella misura in cui è raggiungibile una loro conoscenza attraverso il manifestarsi in quanto fenomeni. Non è esibibile una dimostrazione dell'esistenza delle «cose reali». Essa è soltanto da presupporre (ragionevolmente?) come fondamento e garanzia della «realtà» dell'universo della sensazione.

È abbastanza evidente che l'esposizione che Riehl fornisce della «cosa in sé» induce senza troppe difficoltà ad opporre la domanda circa l'indispensabilità di un tale presupposto. Ovvero: è davvero necessario il richiamo ad un'inseità delle *cose reali* se tale assunzione procede necessariamente su basi presupposizionali? *Cosa è veramente* quell'in sé di cui Riehl parla? Vorrei rispondere con una precisazione – e sono convinto di allontanarmi alquanto dalla posizione riehliana: l'in sé propriamente *non è*, ma *significa* qualcosa. Esso non è assumibile nei tratti di una cosa-sostanza: questo è fin troppo chiaro agli occhi del Riehl, fedele interprete del kantismo e figlio dello herbartismo. La «realtà», le «cose reali» sono oggetti *veri*, la cui esistenza non è questionabile ma va assunta preliminarmente con altrettanta evidenza di quella della propria esistenza corporea. L'interno e l'esterno dell'esperienza sono un tutt'uno nella sensazione<sup>60</sup>. Non sussiste un rapporto di dipendenza dell'uno dall'altro, come aveva voluto certo realismo metafisico o certo idealismo dogmatico. L'in sé – dicevo – *significa* affermare la realtà oggettiva di ciò che *vi è*, sottrarre la certezza della concretezza di un mondo di «cose» tanto all'obsoleta ipostatizzazione sostanzialistica quanto all'illusorietà onirica, entrambe appetibili per lo scettico. E ciò, non per un capriccio filosofico. Tutt'altro: per costruire una filosofia critica che guardi al progresso della scienza e faccia del metodo il proprio baluardo. Allora il limite maggiore del pensiero riehliano risiede forse eminentemente nella concezione marcatamente positivista della scienza, la quale conduce inevitabilmente la filosofia in un orizzonte troppo angusto:

[...] son réalisme “intransigeant” et dogmatique, semble venir, non pas de Herbart, mais plutôt du positivisme, et plus particulièrement de Dühring [...]. [...] sa lecture de Herbart fut fortement invalide par le positivisme.<sup>61</sup>

Perché sia chiaro che la posizione specifica cui Riehl perviene non riesce comunque a dar conto – inevitabilmente aggiungo – della cosa in sé<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> «La proiezione della sensazione all'esterno è il principio di sviluppo del concetto di essere» (Riehl 1870, p. 7; corsivo di Riehl).

<sup>61</sup> Pettoello 1998, p. 365.

<sup>62</sup> «La différence entre l'“être de l'objet” et l'“être-objet” est et reste cependant toujours une différence conceptuelle qui existe précisément pour indiquer deux différentes déterminations conceptuelles de l'être: d'un côté l'être réel immanent, de l'autre l'être réel transcendant. Ce n'est que si elle est posée en ces termes que la question peut avoir un



L'impianto positivistico della riflessione condotta da Riehl emerge anche nella convinzione che Kant abbia pensato dapprima al concetto di causalità come concetto fondamentale della conoscenza<sup>63</sup>. Esso più di ogni altro concetto dell'intelletto avrebbe permesso la fondazione della legalità dei fenomeni della natura, sottraendoli all'indeterminatezza di un progredire secondo regole empiriche. Una conoscenza scientifica del «reale» poggia inevitabilmente su una concezione causalistica dei fenomeni<sup>64</sup>. Il concetto logico (della logica pura) di fondamento e conseguenza costituisce un semplice concetto formale (vuoto) il quale esprime soltanto un «concetto di leggi logiche». Ma fin tanto che tali leggi logiche non vengono applicate in un «giudizio oggettuale», esse rimangono concetti del pensiero. Fondamento e conseguenza sarebbero il correlato logico formale che nel pensiero puro rappresenta il modo generale di connessione in un giudizio che non pretende di essere valido per gli oggetti di un'esperienza possibile. Sicché un giudizio che esprime la relazione fondamento-conseguenza nella forma del pensiero logico puro è necessariamente analitico, poiché permette l'interscambiabilità di soggetto e predicato, in quanto è lasciato assolutamente indeterminato l'uso del concetto di relazione.

L'insegnamento che comunque ci fornisce Riehl è questo: *c'è qualcosa di reale e di incontestabile*, tanto sul piano dell'esistenza quanto della conoscibilità. Qualunque lavoro critico non si occuperà di definire la possibilità dell'esistenza, ché essa è testimoniata dalla presenza fisicamente determinata di oggetti e *cose* «reali»; piuttosto si orienterà verso la possibilità di una loro conoscenza, sintonizzando il proprio metodo con quello delle scienze positive: «si trova nel concetto di sensibilità il fatto che esistano realmente cose. Senza cose reali, nessuna rappresentazione sensibile»<sup>65</sup>.

Riehl ci aiuta a comprendere il significato che ciò che *c'è* non è qualcosa di creato, di inventato o di semplicemente immaginato. Esso è *veramente* il «segno» («Zeichen») della «realtà», di cui la percezione sensibile è il fenomeno – o se si vuole – più conformemente al *positivismo* riehliano – l'*effetto*. Le «cose» reali sono più che semplici sensazioni o possibilità di sensazioni. Ciascuna esperienza reale rimanda necessariamente a qualcosa di irriducibile ad essa, alla coscienza in quanto «correlato» dell'esperienza. Ritengo ancora una volta che, in questo senso, l'intento principale di Riehl fosse

sens; sinon elle finit par recouvrir deux réalités effectives séparées, et dans ce cas, seule une connaissance ne nous est pas donnée, pas plus qu'à Riehl. [...] Il en arrive à postuler deux réalités, l'une connaissable, mais relative, l'autre "vraie", mais inconnaissable, sans réussir d'aucune manière à jeter un pont entre elles» (*ivi*, pp. 364-365).

<sup>63</sup> Cfr. Riehl 1876, pp. 294, 359; Riehl 1872, p. 149.

<sup>64</sup> «Il concetto di causalità fornisce la comprensione dei fenomeni. Esso è una forma intellettuale dell'esperienza» (Riehl 1876, p. 360; spaziatura di Riehl).

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 443.

dettato dall'esigenza storica: si tratta *da un lato* di difendere il kantismo dalle accuse di idealismo e di spiegare di quanto realismo si nutrisse la sua dottrina, *dall'altro* di rifuggire da ogni irrazionalismo.

Questo dunque l'insegnamento principale: non esiste una realtà *assoluta*, indipendente dal nostro modo di costituirla. Ciò non significa delegittimare il valore intrinseco delle *cose*. Significa piuttosto aprire la strada ad una «filosofia senza soggetto», una filosofia che tralasci di interrogarsi sul *modo d'essere* delle *cose* reali, ma che accetti l'evidenza tanto della *verità* (oggettività) dei fenomeni sensibili quanto della loro necessità di essere *fatti per* una coscienza. Riehl ribadisce e sancisce l'indissolubilità della correlazione tra il soggetto della conoscenza ed il suo oggetto. Coscienza e sensazione sono separabili esclusivamente in un'analisi gnoseologica. Soggetto ed oggetto si richiamano necessariamente l'uno *relativamente* all'altro <sup>66</sup>. Solo su queste basi è possibile, anzi ammesso, liberarsi del soggetto e concentrare l'attenzione sulla *realtà* del dato empirico. Tutte le ammissioni filosofiche che tentano di qualificare l'esistenza delle *cose*, ossia di discutere delle qualità del loro sostrato «sono di natura metafisica» <sup>67</sup>. Tanto il realismo «comune» – come Riehl definisce quello tradizionale precritico – quanto l'idealismo cadono nella trappola della domanda metafisica della consistenza della realtà: la realtà si «volatilizza» in pura rappresentazione o le semplici rappresentazioni sono rappresentazioni delle «cose stesse»? Essi si riducono alla domanda puramente logica sulle condizioni ed i mezzi di un accordo formale sotto le rappresentazioni.

GIACOMO MARIA VIRONE

giacomo.virone@unimi.it

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

KrV

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in I. Kant, *Werkausgabe in zwölf Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, III-IV, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974. I passi della 2ª ed. della *Critica della ragione pura* (1787) sono indicati con la lettera B; quelli della 1ª ed. (1781) con la lettera A.

<sup>66</sup>) «L'esperienza è l'insieme dei fenomeni del reale in una coscienza; la coscienza è con ciò il correlato dell'esperienza. [...] L'esperienza è la stessa coscienza attiva. [...] La coscienza è l'attributo degli oggetti dell'esperienza. [...] Coscienza ed esperienza sono coestensivi» (Riehl 1879, pp. 9-10; spaziatura di Riehl).

<sup>67</sup>) «[...] esse [le assunzioni filosofiche sull'esistenza] non riguardano l'esistenza nel senso della realtà dell'esperienza che nessuno può mettere in dubbio, ma l'esistenza nel senso di una realtà che dobbiamo presupporre per spiegare il carattere determinato della nostra esperienza» (*ivi*, pp. 2-3).

- Riehl 1870 A. Riehl, *Realistische Grundzüge*, in *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1925, pp. 1-60.
- Riehl 1872 A. Riehl, *Über Begriff und Form der Philosophie*, in *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1925, pp. 91-174.
- Riehl 1876 A. Riehl, *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, I. *Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus*, Leipzig, Engelmann, 1876.
- Riehl 1877 A. Riehl, *Kausalität und Identität*, in *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1925, pp. 202-218.
- Riehl 1877a A. Riehl, *Der Raum als Gesichtsvorstellung*, in *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1925, pp. 219-226.
- Riehl 1879 A. Riehl, *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, II.1. *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis*, Leipzig, Engelmann, 1879.
- Riehl 1887 A. Riehl, *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, II.2. *Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik*, Leipzig, Engelmann, 1887.
- Maier 1925 H. Maier, *Alois Riehl*, «Kant-Studien» 30 (1925), pp. 563-579.
- Hofmann 1926 P. Hofmann, *Riehls Kritizismus und die Probleme der Gegenwart*, «Kant-Studien» 31 (1926), pp. 330-343.
- Gerhardt 1983 G. Gerhardt, *Wider die unbelehrbaren Empiriker. Die Argumentation gegen empirische Versione der Transzendentalphilosophie bei H. Cohen und A. Riehl*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1983.
- Pettoello 1998 R. Pettoello, *De Herbart à Kant. Quelques considérations sur le réalisme de Alois Riehl*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 102, 3 (1998), pp. 347-366.