VOLUME 2-2017
ISSN 2531-6249

ARETÉ

International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences

Università degli Studi Guglielmo Marconi

Areté

International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences

VOLUME 2 – YEAR 2017

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-201702

Università degli Studi Guglielmo Marconi

Copyright © MMXIX
«NeP edizioni Srls» di Roma (RM)
www.nepedizioni.com
info@nepedizioni.com
Via dei Monti Tiburtini 590
00157 Roma (RM)
P. iva 13248681002
Codice fiscale 13248681002
Numero REA 1432587
ISBN 978-88-5500-027-7
I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.
Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.
I edizione: luglio 2019

Indice

Quaderno monografico 5

a cura di Andrea Gentile e Tommaso Valentini

A partire da Kant: interpretazioni e metamorfosi del trascendentale / Starting from Kant: Interpretations and Metamorphosis of the Transcendental

Introduzione

- Claude Piché, *Kant et les conditions «conditionnées» de la possibilité de l'expérience* 11
- Andrea Gentile, *L'orizzonte metacritico della filosofia trascendentale nella «Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft» e nel saggio «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit»* 25
- Marco Ivaldo, *Filosofia trascendentale e formazione al senso per la filosofia* 47
- Andreas Eckl, *Der inhaltliche Zusammenhang der vier Momentedes ästhetischen Urteils über das Schöne bei Kant* 59
- Wilhelm Vossenkuhl, *Gunst und Geltung. Über die Veränderung von Maßstäben* 73
- Steve Palmquist, *Kant and Aristotle on Altruism and the Love Command: Is Universal Friendship Possible?* 89
- Daniele Fleres, *Fichte: la fondazione genetica del trascendentalismo kantiano* 103
- Gennaro Luise, *Deduzione trascendentale e ontologia della conoscenza* 121
- Tommaso Valentini, *Il trascendentale come forma linguistica e storica: la proposta teoretica di Ernst Cassirer* 143
- Brandon Love, *Transcendental Philosophy in Scotus, Kant, and Deleuze: One Voice Expressing Difference* 179

Studi e ricerche

- Dario Antiseri, *Giustizia e libertà nel dibattito tra Rudolf Carnap e Karl Popper* 197
- Giulio Battioni, *Una filosofia politica dell'«ombra» nella Spagna del XX secolo: da Miguel de Unamuno a Eugenio Trías* 205
- Sara Fortuna, *Wittgenstein's philosophy of seeing-as: multiple ways to philosophical perspicuity* 215
- Marco Menon, *Il bene del filosofo e il limite della città. Sulla politica filosofica di Leo Strauss* 229
- Federica Montevecchi, *Empedocle e Freud. Riflessioni su logica e linguaggio* 243
- Catia Rotolo, *La teoria della relatività e l'eredità kantiana: logica, fisica e gnoseologia a confronto* 257
- Giovanna Scatena, *Lo sviluppo della democrazia liberale: un itinerario da John Locke a John Stuart Mill* 267

Recensioni

Giorgio Agamben, *La vita delle forme*, a cura di A. Lucci e L. Viglialoro, Il Melangolo, Genova 2016 (Matteo Acciaresi) 279

Rosa M. Calcaterra, Giancarlo Marchetti, Giovanni Maddalena, *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci Editore, Roma 2015 (Andrea Gentile) 289

Giorgio Campanini, *Giuseppe Capograssi. Nuove prospettive del personalismo*, Studium, Roma 2015 (Tommaso Valentini) 291

Merico Cavallaro, *La matematica in Platone*, Studium, Roma 2017 (Simone Bocchetta) 297

Giorgio Erle (a cura di), *Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto,* Archetipo libri, Bologna 2014 (Andrea Gentile) 301

ROBERTO GATTI, *Da Machiavelli a Rousseau: profili di filosofia politica*, IF Press, Roma 2016 (Giampaolo Costantini) 307
HELMUT GIRNDT (a cura di), *„Natur" in der Transzendentalphilosophie Fichtes. Eine Tagung zum Gedenken an Reinhard Lauth*, Duncker & Humblot, Berlin 2015 (Tommaso Valentini) 309
DIEGO GRACIA, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, ed. Triacastela, Madrid 2017 (Federica Puliga) 313
PAUL GUYER, *Kant*, Routledge (Routledge Philosophers), London-New York 2014 (Andrea Gentile) 317
PATRIZA MANGANARO, FLAVIA MARCACCI (a cura di), *Logos e Pathos. Epistemologie contemporanee a confronto*, Edizioni Studium, Roma 2017 (Simone Bocchetta) 321
CLAIRE NANCY, *Euripide et le parti des femmes*, Éditions Rue d'Ulm, Paris 2016 (Rossella Saetta Cottone) 323
STEPHEN PALMQUIST, *Comprehensive Commentary on Kant's Religion Within the Bounds of Bare Reason*, Wiley Blackwell, Chichester 2016 (Andrea Gentile) 327
JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, edizione integrale a cura di Andrea Potestio, Studium, Roma 2016 (Francesco Magni) 333
JUDITH SIEGMUND (a cura di), *Stimme aus einer Debatte: Aufzeichnungen über Wie verändert sich Kunst, wenn man sie als Forschung verstehet?*, Transcript Verlag, Bielefeld 2016 (Camilla Croce) 335

Quaderno monografico / Monographic issue

A partire da Kant: interpretazioni e metamorfosi del trascendentale

***

Starting from Kant: Interpretations and Metamorphosis of the Transcendental

a cura di / edited by Andrea Gentile[1] - Tommaso Valentini[2]

1 Professore ordinario di "Filosofia teoretica" e Direttore del Dipartimento di Scienze Umane presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi".

2 Professore associato di "Filosofia politica" presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi"; docente incaricato di "Ermeneutica filosofica" presso la Pontificia Università Antonianum (Roma).

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170201

Introduzione

Gli studi che costituiscono questo numero monografico (*A partire da Kant: interpretazioni e metamorfosi del trascendentale*) analizzano diversi orizzonti, interpretazioni e metamorfosi della filosofia trascendentale, sotto il profilo filosofico-teoretico, gnoseologico, ermeneutico, etico ed estetico.

Nel definire il trascendentale in rapporto ai principi e alle "condizioni di possibilità" (*Bedingungen der Möglichkeit*) della conoscenza, assume un ruolo centrale soffermarsi sul "come" possa essere prodotta una filosofia che si costituisce come filosofia trascendentale. Qui, il *come* implica non solo il problema della possibilità della possibilità, della filosofia della filosofia, ma anche l'analisi delle strutture più profonde e autentiche della soggettività che entrano in gioco nel processo di elaborazione e definizione delle diverse condizioni di possibilità della conoscenza.

«La filosofia trascendentale, osserva Kant, è autonomia nel senso che la ragione traccia determinatamente in un sistema completo i propri principi sintetici, il proprio àmbito e i propri limiti»[3].

Questo processo è determinato dal significato e dalla finalità specifica e autentica della filosofia kantiana. La filosofia deve determinare a) l'origine; b) le fonti; c) le condizioni di possibilità della conoscenza; d) l'estensione dell'uso della conoscenza; e) i limiti della ragione.

Sullo sfondo di queste riflessioni, la filosofia trascendentale si costituisce nella definizione delle "condizioni di possibilità" dell'esperienza e nella determinazione dei diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza. Se il trascendentale copre un ambito prevalentemente formale che potremmo definire come una formalità dinamico-genetica, tuttavia entra continuamente in rapporto sia con il problema della determinazione dei limiti del conoscere (problema pregiudiziale e prioritario ad ogni considerazione gnoseologica), sia con la definizione degli ambiti e dei limiti delle diverse condizioni di possibilità e/o principi puri *a priori* connaturati nella soggettività.

Riconoscere i limiti di queste diverse condizioni di possibilità significa: a) definire la natura critica del trascendentale; b) esaminare i limiti di ogni processo cognitivo nel suo processo dinamico e genetico; c) analizzare criticamente i principi e le strutture *a priori* del trascendentale in rapporto alla loro origine, alla loro deduzione-giustificazione e facendo riferimento ai loro diversi campi, ambiti e limiti di possibilità; d) orientarsi secondo una metodologia di ricerca in funzione di una sorta di meta-sapere, di «possibilità della possibilità» che Kant nell'*Opus Postumum* definisce «filosofia della filosofia».

Il trascendentale è la trama delle condizioni formali, universali e necessarie della conoscenza: il trascendentale indica la genesi del conoscere, ossia esprime la struttura del conoscere sotto il profilo genetico-giustificativo. Il giudizio è indicativo della genesi del conoscere e sintetizza in sé le note dell'esclusiva applicabilità *a priori*, dell'universalità e necessità delle condizioni di possibilità e della operatività e dinamicità del processo conoscitivo dalla sua genesi alla sua esplicazione nelle diverse strutture del trascendentale.

Se il trascendentale si rapporta alle diverse condizioni di possibilità (della sensibilità, intelletto, ragione, facoltà di giudizio), è anche vero che il trascendentale dissolve gli schemi poiché riporta tutto all'*Ursprung* originario, alla genesi, alla fonte produttiva, creativa, operante esclusivamente *a priori*. Il significato dell'origine e della genesi trova un centro di raccordo nell'*appercezione trascendentale*. Infatti, la diversità di significati, di piani e di aspetti delle strutture del trascendentale (in funzione delle diverse sfumature logico-semantiche) si rapportano e si unificano nell'unità pura, sintetica,

3 OP., p. 362.

originaria dell'appercezione della nostra soggettività: l'unità dell'appercezione trascendentale è il principio supremo della conoscenza umana. Nel giudicare è implicita la radice comune della trascendentalità nella sua universalità che si attua nell'appercezione originaria pura. Il trascendentale è un struttura presupposta, nel senso che precede, anticipa, organizza e unifica il molteplice sensibile, in base all'unità sintetica dell'appercezione trascendentale. Il trascendentale esprime così la sua equivoca condizione ontologica (l'esserci della condizione, della struttura senza tuttavia costituire alcunché di reale) ponendosi come aggettivo insostantivabile che risolve (nel proprio significato) il significato del sostantivo cui si riferisce. Ogni nozione che accompagna il termine di trascendentale (Estetica trascendentale, Logica trascendentale, Analitica trascendentale, Dialettica trascendentale, Deduzione trascendentale, Giudizio trascendentale) ha un significato specifico rapportandosi sempre al significato originario più autentico del trascendentale che si costituisce nell'appercezione pura originaria.

In questo orizzonte, la diversità di significati, di piani e di aspetti del trascendentale (in funzione delle diverse sfumature logico-semantiche) si risolvono e si unificano nell'unità sintetico-originaria dell'appercezione trascendentale. «L'unità sintetica del molteplice, in quanto è data *a priori*, costituisce il fondamento dell'identità della stessa appercezione che precede *a priori* l'esperienza. Ma la sintesi non è propria degli oggetti, e non può perciò essere ricavata da essi attraverso la percezione: essa è invece un'operazione dell'intelletto. Questo, a sua volta, altro non è che la capacità di congiungere *a priori* e di ricondurre il molteplice delle rappresentazioni date sotto l'unità dell'*appercezione trascendentale*. E questo, osserva Kant, è il *principio supremo* di tutta la conoscenza umana»[4].

Nell'intepretazione critica di Kant, «ogni sapere è: a) scienza; b) arte; c) saggezza e quest'ultima è sempre qualcosa di *soggettivo*»[5]. Il punto di vista supremo della filosofia trascendentale è una «dottrina della saggezza»: *Doctrina perspicientiae* (*dexteritatis*), *prudentiae et sapientiae*: perspicacia, prudenza, saggezza, intelletto, ragione, giudizio nella elaborazione, definizione e applicazione operativa dei principi sintetici *a priori* della nostra soggettività. La filosofia trascendentale è «il formale della conoscenza sintetica *a priori* da concetti, non per fondare un oggetto, ma solo per costruire esaurientemente *a priori* le idee di essi […]. Da queste idee, da noi stessi *create* (a cui è necessario attribuire degli *ambiti* e dei *confini*) deriva ogni pensiero *originario*. Pertanto, la filosofia trascendentale è la ragion pura astraente dagli oggetti, che si occupa di null'altro che della propria autodeterminazione come oggetto in generale, in quanto detta ragione si rapporta semplicemente con il formale della conoscenza sintetica *a priori* da concetti e con i principi di questa sintesi»[6].

Quale metodo segue la filosofia trascendentale? Come è possibile definire il rapporto tra il "condizionato" e le "condizioni di possibilità" in un orizzonte trascendentale? Nella *Dottrina generale del metodo* della *Logica*, Kant definisce il rapporto tra "condizione" e "condizionato", facendo riferimento alla distinzione semantica tra "dicotomia", "politomia" e "tricotomia". «Una divisione in due membri si chiama *dicotomia*; se invece la divisione ha più di due membri viene detta *politomia*. Ogni politomia è empirica, mentre la dicotomia è l'unica divisione primitiva: i membri della divisione, infatti, devono essere opposti l'uno all'altro, ma ogni A non ha altro opposto che *non* A. La politomia non può essere insegnata nella logica, perché comporta la conoscenza dell'oggetto.

4 KrV., B135.
5 OP., p. 397.
6 *Ibidem*, p. 367.

La dicotomia, invece, ha bisogno solo del principio di contraddizione, senza che il concetto che si vuole dividere sia conosciuto quanto al contenuto. La politomia ha bisogno dell'intuizione: o dell'intuizione a priori, come nella matematica (per esempio la divisione delle sezioni coniche) o di quella empirica, come nella descrizione della natura. Ma la divisione in base al *principio della sintesi a priori* comporta una *tricotomia*, vale a dire: a) il concetto come condizione; b) il condizionato; c) e la derivazione del secondo dal primo»[7].

Il continuo "risalire" dal particolare all'universale, dal condizionato alle *condizioni di possibilità* (*Bedingungen der Möglichkeit*) è il processo di ricerca che caratterizza e costituisce il metodo di una filosofia trascendentale. Kant, in una nota all'Introduzione della *Critica del Giudizio*, precisa il significato del rapporto «condizione-condizionato» per ogni tipo di trattazione o riflessione filosofica non puramente logico-formale, ma trascendentale. «Si è trovato sospetto, osserva Kant, che quasi sempre le mie divisioni nella filosofia pura riescano *triadiche* o *tricotomiche*. Ma ciò è nella natura stessa della cosa. Se una divisione deve essere fatta *a priori*, o sarà analitica secondo il principio di contraddizione, ed allora è sempre in due parti (*quodlibet ens est aut A aut non A*); o sarà sintetica. In tal caso, deve essere derivata da concetti *a priori* (secondo ciò che è richiesto dall'unità sintetica in generale) ed è definita schematicamente nel modo seguente: 1° la condizione; 2° un condizionato; 3° il concetto che ha origine e scaturisce dall'unione della condizione con il condizionato. In questo orizzonte, il *metodo trascendentale* si definisce e si costituisce secondo una tricotomia»[8].

Sulla base di queste riflessioni espresse da Kant sia nella *Logica* sia nella *Critica del Giudizio*, il «metodo tipico kantiano è caratterizzato dal risalire dal condizionato alla condizione»[9]. Il risalire non può essere che sforzo di "risalimento" (parola equivalente a riflessione, ma ad evidenza più adeguata) dell'esperienza nelle sue *condizioni* interne, nel suo orizzonte non disegnabile dall'esterno, e quindi tentativo necessario di riconoscere sempre di nuovo i confini dell'esperienza dal suo stesso interno. Pertanto, si deve risalire da un condizionato alla condizione che lo rende possibile, ed esaminarne l'unione. L'argomentare kantiano non solo si presenta di solito in forma tricotomica, ma tale forma e tale metodo divengono addirittura, talora, uno schema espositivo, come accade ad esempio nella *Critica del Giudizio*.

Mantenendo il rapporto semantico tra orizzonte teoretico-speculativo ed etico-pratico, Kant nell'*Opus Postumum* definisce il trascendentale come «la coscienza della facoltà del soggetto di essere autore delle sue idee sia dal punto di vista teoretico che pratico: le idee non sono semplici concetti, ma leggi del pensiero, che il soggetto prescrive a sé stesso. Pertanto, il trascendentale significa *autonomia*: l'autonomia delle idee, non dall'esperienza, ma *per* l'esperienza, non come un aggregato di percezioni, ma come principio per fondarla *a priori* come unità»[10].

In questa prospettiva, la filosofia trascendentale può essere considerata soggettivamente o oggettivamente. Nel primo caso, essa è il sistema delle conoscenze sintetiche in funzione di concetti *a priori*. Nel secondo caso, è l'autonomia delle idee e il principio delle forme a cui devono essere conformi i sistemi sotto il rispetto teoretico-speculativo ed etico-pratico. Nel trascendentale kantiano si costituisce e si attua quella conoscenza sintetica determinata da concetti *a priori* compiutamente in un sistema teoretico-speculativo ed etico-pratico.

7 Log., p. 142.
8 KU, p. 40.
9 E. Garroni, *Senso e paradosso*, Laterza, Roma-Bari, 1986, p. 286.
10 OP., pp. 369-370.

La filosofia trascendentale è la facoltà del soggetto che si "auto-determina" mediante il complesso sistematico delle idee: qualcosa come un "creare se stessi" ed è dunque un idealismo come semplice principio delle "forme" in un sistema di "tutte le relazioni". «Il trascendentale non è un aggregato, ma un sistema di idee soggettive che la ragione stessa *crea*, e precisamente non in modo ipotetico (problematico o assertorio), bensì apodittico (nel creare se stessa): non è l'idea di un tutto assoluto, bensì il tutto assoluto delle idee. Non è un *complexus* come aggregato, bensì il concetto razionale di un sistema»[11]. La filosofia trascendentale «è la rappresentazione della conoscenza sintetica *a priori* di concetti nell'intero sistema dei suoi principi: è un principio delle forme della conoscenza filosofica: è *filosofia della filosofia*»[12].

Andrea Gentile – Tommaso Valentini

11 *Ibidem*
12 *Ibidem*, p. 367.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170202

Kant et les conditions «conditionnées» de la possibilité de l'expérience

Claude Piché[1]

Summary: Introduction; 1. L'expérience possible; 2. La connaissance transcendantale; 3. Les conditions *a priori* de la possibilité de l'expérience; 4. La contingence de certaines des conditions *a priori* de l'expérience; 5. Conclusion.

Abstract: The aim of this paper is to set out some features of Kant's conception of transcendental philosophy. I would like to argue that this philosophy, although it is situated at a higher level of discourse than common knowledge, does not essentially transcend the limits that it sets to this knowledge. In order to achieve this, I stress the fact that Kant regards experience as a mere "possibility." Now, the *Critique of Pure Reason* explains that the human understanding cannot conceive of an absolute possibility, but only a relative one, namely a possibility that is tied to conditions. And possible experience as a whole is no exception here. Hence the expression "*conditions* of the possibility of experience" which designates the topic of the Transcendental Analytic. This also means that experience is "contingent" (A 737/B 765). It is not in itself necessary; rather, it is dependent upon certain conditions. But then we learn that the most important transcendental conditions for this experience, i.e., the dynamic principles, are themselves "contingent" (A 160/B 199). Consequently, these transcendental conditions are not unconditioned; they in turn depend on empirical conditions, over which they have no control.

Keywords: *transcendental philosophy, experience, absolute possibility, contingency, conditions.*

Introduction

Dans ce qui suit, nous aimerions attirer l'attention sur certains aspects de la conception kantienne de la philosophie transcendantale dans la *Critique de la raison pure*. L'un des buts de cette œuvre était de répondre à la question soulevée par l'importante lettre à Markus Herz du 21 février 1772 à propos de la possibilité pour une connaissance *a priori* de se rapporter à un objet[2]. Comme on le sait, la réponse apportée par la *Critique* consiste à restreindre l'usage de cette

1 Full Professor, Professeur honoraire, Départment de Philosophie, Université de Montréal (Montréal, Canada).

2 Kant, *Lettre à M. Herz*, AK X, 131 (l'abréviation «AK» renvoie à l'édition de l'Académie, suivie de la tomaison en chiffres romains et de la page). Kant s'intéresse ici plus particulièrement aux «représentations intellectuelles». Le présent article est la version française de ma contribution intitulée *Kant on the 'conditions of the possibility' of experience*, in S. Hoeltzel et H. Kim (dir.), *Transcendental Inquiry. Its History, Methods and Critiques*, Cham (Suisse), Palgrave Macmillan, 2017, p. 1-20. Je remercie la direction de Palgrave Macmillan d'avoir autorisé la publication de cette traduction.

connaissance pure à l'expérience possible. Autrement dit, la connaissance *a priori* n'est valide que lorsqu'elle est appliquée aux phénomènes, à l'intérieur de l'expérience. Limitée au monde phénoménal, elle est donc une connaissance finie.

La question est dès lors la suivante: quelle est la légitimité du discours transcendantal de Kant lorsque l'on prend en compte les limites imposées à la connaissance humaine qui résultent de cette investigation même? Ou encore: si l'usage de la connaissance *a priori* est restreint à l'expérience possible, comment justifier les prétentions cognitives de cette enquête philosophique si celle-ci ne peut elle-même faire l'objet d'une expérience possible? Le problème se présente d'emblée de manière aigüe avec la formulation du bilan principal de la démarche critique, notamment le fait que la seule sphère de validité de la connaissance *a priori* soit l'«expérience possible». Comment, en effet, doit-on comprendre le mot «possible» ici? À coup sûr, la possibilité est une catégorie modale dont les conditions d'application légitime sont strictement définies et délimitées dans l'Analytique transcendantale. Et la même chose vaut pour la catégorie de contingence qui, comme nous allons le voir, joue un rôle central dans la détermination du statut des conditions de possibilité de l'expérience. Mais alors la question se pose à nouveau : est-ce que Kant fait un usage inapproprié, voire illégitime, de ces catégories quand, plutôt que de les appliquer à des objets d'une expérience possible, il les utilise pour circonscrire le domaine de validité de la connaissance *a priori* en sa totalité? En levant ici, du moins à ce qu'il semble, les restrictions quant à leur usage, on pourrait croire que Kant fait un usage transcendant ou encore, comme il le dirait lui-même, «transcendantal» des catégories de la modalité.

Il convient toutefois de faire valoir que cet usage des catégories se conforme, tout bien considéré, aux contraintes qui leur sont imposées pour leur application à l'expérience. Nous allons voir que les catégories à l'œuvre dans le discours transcendantal de Kant ne sont pas utilisées, de manière irréfléchie, dans leur signification purement intellectuelle, ce qui conduirait à leur donner accès à l'inconditionné, comme c'est le cas dans la Dialectique transcendantale. Tout à l'opposé, le point de vue à partir duquel la philosophie critique condamne toute tentative pour parvenir à une connaissance de l'inconditionné n'est pas lui-même inconditionné. Nous aimerions donc montrer que la philosophie transcendantale, même lorsqu'elle décrit les limites de la connaissance humaine à l'aide des catégories modales de possibilité et de contingence, ne tient pas moins compte de sa propre finitude et se garde bien de dépasser, selon l'expression de P. F. Strawson, *the bounds of sense*. Pour parvenir à démontrer ceci, nous devrons porter une attention toute particulière aux philosophèmes suivants, qui sous-tendent la première *Critique* : «expérience possible», «connaissance transcendantale», «conditions de possibilité» et «contingence». Ce qui à terme nous permettra d'établir le statut modal des présuppositions ultimes de la philosophie critique.

1. L'expérience possible

Avant de nous pencher sur le rôle joué par l'expérience possible dans la philosophie transcendantale développée dans la *Critique de la raison pure*, nous ferions bien de nous arrêter sur le sens de chacun de ces mots. L'«expérience» est un terme kantien bien connu qui désigne la connaissance d'objets qui sont «donné[s] dans une intuition empirique» ou, si l'on préfère, la «connaissance qui détermine un objet par des perceptions».

La définition brève est donc «connaissance empirique»[3], pour autant que l'on se rappelle que cette connaissance élève une prétention à l'objectivité.

La «possibilité», quant à elle, est une catégorie modale qui, d'un point de vue purement logique, renvoie à ce qui ne se contredit pas soi-même. Dire d'un concept qu'il est possible revient simplement à affirmer que ses éléments constitutifs n'entrent pas en contradiction les uns avec les autres. C'est ce que Baumgarten dans sa *Metaphysica* désigne comme la «possibilité absolue» - une caractérisation pour laquelle il est critiqué dans les leçons de Kant sur la métaphysique de même que (à tout le moins implicitement) dans la Dialectique transcendantale[4]. En vérité, Baumgarten se sert du mot «absolu» pour désigner la possibilité «ntrinsèque», ce qui aux yeux de Kant est la «moindre» des choses que l'on puisse affirmer du concept d'un objet. Mais on devrait au contraire conserver à ce mot son sens fort. Ainsi, d'après Kant, la possibilité absolue signifie à proprement parler le «plus» qui peut être dit d'un concept, à savoir que son objet est possible littéralement «à tous égards» et «sans restriction»[5] aucune.

Kant ressent en effet le besoin de redonner à l'adjectif «absolu» son sens fort au début de la Dialectique transcendantale dans la mesure où il est synonyme d'«inconditionné», ce qui, comme on le sait, constitue le propos principal de cette partie de la *Critique* consacrée à la logique de l'illusion. Une possibilité qui serait absolue au plein sens du terme ne peut en fait relever de l'entendement mais de la raison[6], pour laquelle toutefois ce terme soulève le même problème que le concept modal de « nécessité inconditionnée » utilisé par les métaphysiciens dogmatiques pour la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Ce qui revient à dire que ces deux expressions dépassent pour l'homme les limites de l'intelligibilité : «La nécessité inconditionnée dont nous avons si indispensablement besoin comme l'ultime support de toutes choses est le véritable abime de la raison humaine»[7]. Le traitement réservé aux catégories modales dans l'Analytique transcendantale révèle que seule la nécessité «hypothétique», c'est-à-dire la nécessité conditionnée, est accessible à la connaissance humaine. Il en va d'ailleurs de même de la possibilité, comme nous l'apprend la *Réflexion* 4005: «Par la raison nous ne pouvons connaitre que la possibilité conditionnée»[8]. Donc la seule possibilité qui puisse être saisie par l'entendement fini est la possibilité relative, nommément ce qui n'est possible que sous certains rapports. Force nous est donc de reconnaitre que la possibilité ne peut être connue que si elle est «restreinte à des conditions»[9]. Prenons pour exemple ce que Kant appelle les «concepts inventés» de substances ou de forces supposément présentes dans l'expérience. Il ne suffit pas de dire que de tels concepts sont possibles parce qu'ils n'impliquent pas contradiction.

---

3 *KrV*, B 289, B 219 et B 165-66; trad. in Kant, Œuvres philosophiques (*OP I*), Paris, Gallimard, 1985, p. 966, 914, 877.

4 A.G. Baumgarten, *Metaphysica* ([4]1757), §15, reproduit dans AK XVII: 29. Kant, *Vorlesungen* über *Metaphysik (Volckmann)*, 1784-85, AK XXVIII, 406. *KrV*, A 324-26/B 380-82; A 232/B 284; trad., p. 1034-35, 963.

5 *KrV,* A 324-26/B 381-82; trad., p. 1034-35. Dans la *Réflexion* 4297, Kant va jusqu'à affirmer: «Was in aller Absicht möglich ist, ist wirklich », AK XVII, 499. Voir à ce sujet Burkhard Hafemann, *Logisches Quadrat und Modalbegriffe bei Kant*, «Kant-Studien», 93, 2011, p. 415.

6 *KrV*, A 232/B 285; trad., p. 963.

7 *KrV*, A 613/B 641; trad., p. 1225. Voir Toni Kannisto, *Modality and Metaphysics in Kant*, in S. Bacin *et al.* (dir.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, tome 2, Berlin et Boston, de Gruyter, 2013, p. 639.

8 *KrV*, A 228/B 280; trad., p. 960. *Réflexion* 4005, AK XVII, 382.

9 *KrV*, A 326/B 382; trad., p. 1035. Cf. Kant, *Vorlesungen* über *Metaphysik (v. Schön)*, 1780 ?, AK XXVIII, 488: «Die hypothetische Möglichkeit [ist], als eine kleinere Möglichkeit zu betrachten, weil sie immer nur unter Restriktion statt findet».

Ceci satisfait évidemment à l'exigence de leur possibilité logique, mais leur possibilité réelle doit encore être établie à l'intérieur de l'expérience en montrant que l'on peut donner un exemple de leur objet en conformité avec les lois connues de l'expérience[10]. Auquel cas il s'agit d'un exemple clair de possibilité conditionnée.

Maintenant lorsque Kant envisage l'expérience possible dans sa totalité plutôt que simplement des objets particuliers en celle-ci, il maintient une restriction semblable dans son usage du concept de possibilité. Certes, l'expérience peut-elle être déclarée « possible », mais ce ne peut être que comme possibilité conditionnée. D'où l'expression, centrale pour la *Critique de la raison pure*: «*conditions* de la possibilité de l'expérience»[11]. Prise globalement, l'expérience n'est dès lors possible que lorsque soumise à un ensemble de conditions. Comme nous pouvons le voir, Kant demeure de la sorte cohérent dans son recours à la catégorie de possibilité : la possibilité de l'expérience dépend de conditions, et tout particulièrement de conditions transcendantales. Nous devrons ainsi approfondir la nature de ce conditionnement transcendantal, mais, avant d'aller plus loin, il faut à nouveau porter notre attention sur la terminologie kantienne.

2. La connaissance transcendantale

Commençons par reproduire la définition canonique du terme «transcendantal», telle qu'elle figure dans la seconde édition de la *Critique* : «j'appelle transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en

10 *KrV,* A 222-23/B 269-70; trad., p. 951.

11 *KrV*, A 158/B 197; trad., p. 898, nous soulignons. Comme l'indique leur titre, les études suivantes traitent du même sujet que le présent article, mais elles adoptent une approche différente de celle qui est proposée ici: A.R. Raggio, *Was heisst 'Bedingungen der Möglichkeit' ?*, «Kant-Studien», 60, 1969, p. 153-65 ; Peter Struck, «Kants Formel von den Bedingungen der Möglichkeit von… und die Ableitung der transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins», «Prima Philosophia», 6, 1993, p. 257-66; Arthur Collins, *Possible Experience. Understanding Kant's* Critique of Pure Reason, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1999. Cependant, dans le recueil publié sous la direction d'E. Schaper et W. Vossenkuhl *Bedingungen der Möglichkeit, 'Transcendental arguments' und transzendentales Denken*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, on trouve une intéressante contribution de Rüdiger Bubner sur l'autoréférentialité de l'argumentation transcendantale kantienne: «Selbstbezüglickeit als Struktur transzendentaler Argumente», p. 63-79. Il s'agit en fait de la perspective adoptée ici, bien que je ne la développe pas de la même manière que Bubner. Il l'applique aux différents niveaux de « synthèse » dans la déduction transcendantale alors que, pour ma part, je vois l'autoréférentialité dans l'application *mutatis mutandis* par Kant des restrictions qui pèsent sur l'usage des catégories dans l'expérience à sa propre argumentation transcendantale. Quoi qu'il en soit, la conception générale de l'autoréférentialité exposée par Bubner dans une version antérieure de sa thèse demeure valide pour ma propre entreprise: «Transzendental dürfen Kant zufolge nur Erkenntnisse heissen, in denen die Erkenntnis in Bezug auf ihre spezifischen Möglichkeiten Thema ist. Wenn dies gilt, so thematisiert die transzendental genannte Erkenntnis mit den allgemeinen Erkenntnisbedingungen auch die Voraussetzungen ihres eigenen Entstehens und Arbeitens. Für das transzendentale Argument ist die Selbstbezüglichkeit kennzeichnend… Wenn sich zeigt, dass das Räsonnement über faktische Erkenntnisformen und die Aufklärung von deren Voraussetzungen ohne Benutzung gewisser Elemente jener Erkenntnisformen unmöglich ist, so wird nicht bloss auf der Ebene der Faktizität von Erkenntnis ein faktischer Umstand demonstriert, sondern auf einer Metaebene die ungebrochene Geltung allgemeiner Formen des Erkennens bestätigt». Voir «Zur Struktur eines transzendentalen Arguments», in G. Funke (dir.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Partie I, Berlin et New York, De Gruyter, 1974, p. 23, 25.
Voir mes contributions sur ce sujet *Self-referentiality in Kant's Transcendental Philosophy*, in H. Robinson (dir.), *Proceedings of the 8th International Kant Congress*, t. II.1, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, p. 259-67; La dimension autoréférentielle du discours sur les 'conditions de possibilité', in J.-M. Vaysse (dir.), *Kant*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 191-211.

tant qu'il doit être possible *a priori*»[12]. Nous faisons face ici à deux niveaux de connaissance : un premier niveau concerne la connaissance des objets et un second notre mode de connaissance *a priori* de ces objets, ce qui correspond précisément à la connaissance transcendantale. Cela qui signifie que Kant dans son Analytique transcendantale s'intéresse d'abord à la connaissance *a priori*, ou mieux: à notre mode de connaissance *a priori* des objets.

Or, toute connaissance *a priori* est sujette à des contraintes. Elle ne peut en fait jamais atteindre l'objet dans son existence. Pour cela, en effet, selon les enseignements de l'Analytique transcendantale, la dimension empirique de l'objet doit encore être introduite, en sorte que la connaissance devient alors *a posteriori*. Comme on peut le dire dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* : «connaitre quelque chose *a priori* signifie le connaitre à partir de sa simple possibilité»[13]. Et la connaissance transcendantale ne fait pas exception ici. Il ne faut donc pas se surprendre qu'elle soit tournée seulement vers l'expérience «possible»[14]. La connaissance *a priori* introduite dans l'Analytique transcendantale vise à fonder la simple possibilité de l'expérience et pour cette raison elle doit faire «abstraction de tout ce qu'il y a d'empirique dans les phénomènes»[15].

De surcroit, il convient de noter que la connaissance des conditions *a priori* de l'expérience représente un type spécifique de connaissance *a priori*. Nous l'avons vu, il s'agit d'une connaissance de second niveau. Sa nature propre devient claire lorsqu'on la compare avec la connaissance *a priori* de premier degré qu'est la géométrie pure. Alors que la géométrie est tournée exclusivement vers ses objets, qui sont idéaux, les conditions *a priori* de l'expérience concernent quant à elles notre mode de connaissance d'objets réels pour autant qu'elle mette au jour leurs composantes *a priori*. Elle n'en est pas moins une forme de «connaissance», avec sa propre prétention à la vérité, non pas bien sûr la vérité empirique, mais sa contrepartie transcendantale. Or, puisque la vérité signifie chez Kant *adaequatio*, c'est-à-dire la correspondance de la connaissance avec son corrélat[16], ce dernier, dans le cas de la vérité transcendantale, n'est nul autre que l'expérience possible.

Afin d'étayer cette corrélation, nous pouvons mentionner deux passages de l'Analytique traitant de cette prétention spécifique à la vérité. La première occurrence fait son apparition, on le sait, dans le chapitre sur le schématisme: «c'est dans la relation universelle à [l'ensemble de toute expérience *possible*, C.P.] que consiste la vérité transcendantale, qui précède toute vérité empirique et la rend possible»[17].

Les schèmes sont en fait ces produits de l'imagination qui permettent aux purs concepts de l'entendement de transiter vers l'expérience possible. Et par là, ces concepts *a priori* acquièrent leur vérité, c'est-à-dire leur validité objective en tant qu'ils possèdent désormais un corrélat leur permettant d'assoir leur prétention à la vérité transcendantale. Le second extrait se trouve dans les Postulats de la pensée empirique, auxquels nous aurons à revenir. Le passage a trait aux

12 *KrV*, B 25; trad. corrigée, p. 777. Voir Tinca Prunea-Bretonnet, *De l'ontologie à la philosophie transcendantale: dans quelle mesure Kant est-il wolffien ?*, in S. Grapotte and T. Prunea-Bretonnet (dir.), *Kant et Wolff. Héritages et ruptures*, Paris, Vrin, 2011, p. 160.

13 AK IV, 470; trad. (modifiée) *OP II*, p. 367.

14 Voir *Prolegomena*, AK IV, 373; trad. (modifiée) *OP II*, p 161, nous soulignons: «…le mot: transcendantal… ne signifie pas quelque chose qui s'élève au dessus de toute expérience, mais ce qui certes la précède (*a priori*) sans être destiné cependant à autre chose qu'à rendre *possible* uniquement une *connaissance d'expérience* ».

15 *KrV*, A 96; trad. (modifiée), p. 1404.

16 *KrV*, A 58/B 82; trad., p. 817.

17 *KrV*, A 146/B 185; trad., p. 890, nous soulignons.

catégories de la relation, qui obtiennent leur validité objective du simple renvoi à l'expérience en général: «[…on reconnait leur réalité objective [celle des catégories de la relation, C.P.], c'est-à-dire leur vérité transcendantale, et cela, assurément, indépendamment de l'expérience, mais non pas pourtant indépendamment de toute relation à la forme d'une expérience en général […]»[18]. Ainsi, d'une part, les principes transcendantaux exposés dans l'Analytique reçoivent leur vérité de leur rapport à l'expérience possible; de l'autre, l'expérience est redevable à ces conditions *a priori* pour sa propre possibilité. L'expression « expérience possible » a donc une double signification : 1) elle confère leur validité aux éléments *a priori* de l'Analytique transcendantale et 2) l'expérience est elle-même rendue possible par ces conditions *a priori*[19].

Cette corrélation est en vérité difficile à saisir pour la bonne raison qu'elle prend place à un niveau virtuel. Elle n'a pour ainsi dire pas de point d'ancrage ferme. Si, par exemple, le corrélat des conditions *a priori* de l'expérience était un objet donné auquel une telle connaissance pourrait correspondre, la tâche du lecteur de la *Critique de la raison pure* serait grandement facilitée. Or, nous l'avons dit, ce corrélat est une simple possibilité. Il n'y a ici aucun objet pas plus qu'aucune connaissance bien établie et assurée sur laquelle on puisse s'appuyer. Il va sans dire que Kant est parfaitement au fait de cette situation, qui tient à sa manière spécifique de procéder dans la *Critique*, comme il l'admettra d'ailleurs plus tard dans les *Prolégomènes*. La *Critique* ne présuppose à vrai dire aucun «fait»[20], quel qu'il soit. La seule chose qui soit donnée au départ est la raison comme faculté de connaitre, qui contient (lorsque jointe aux pures formes de l'intuition) les éléments *a priori* qui rendent possible toute connaissance. Trouvant son point de départ dans ces éléments *a priori*, la première *Critique* adopte une procédure synthétique et progressive qui mène à la possibilité de l'expérience. Les *Prolégomènes* de 1783, en revanche, par leur recours à la méthode analytique, présentent la philosophie transcendantale de manière plus accessible en prenant leur point de départ dans deux sciences, les mathématiques pures et la science pure de la nature, lesquelles sont déjà solidement établies et entrent en collaboration étroite dans la physique newtonienne. Une telle analyse régressive – commençant par le donné pour remonter à ses présuppositions – de ces sciences facilite grandement l'accès à leurs conditions *a priori* de possibilité. Leur réalité effective se porte garante de leur possibilité.

Pour mémoire, nous pouvons citer un passage de la Méthodologie transcendantale qui souligne la difficulté qu'il y a à prouver un principe transcendantal lorsque la procédure régressive des *Prolégomènes* est exclue, comme c'est le cas dans la première *Critique*. Le passage en question se trouve à la fin du chapitre sur la Discipline de la raison pure dans son usage dogmatique, là où Kant écrit que le principe de causalité peut certes être prouvé apodictiquement, mais seulement en regard de l'expérience qui est par là elle-même rendue possible. La preuve ne peut tenir pour acquise l'expérience (pas plus qu'aucune science) afin d'y trouver un point d'appui, puisque

18 *KrV*, A 221-22/B 269; trad., p. 951.

19 *KrV*, A 157/B 196; trad., p. 898.

20 Voir *Prolegomena*, AK IV, 274; trad., p. 40-41, nous soulignons: «Dans la *Critique de la raison pure*… je me suis mis à l'ouvrage de façon synthétique, c'est-à-dire en faisant des recherches dans la raison pure elle-même, en cherchant à déterminer par des principes, à cette source même, les éléments aussi bien que les lois de son usage pur. Ce travail est difficile, et exige un lecteur résolu à se situer peu à peu par la pensée à l'intérieur d'un système qui ne prend encore pour fondement aucune donnée, hormis la raison pure elle-même, et tente ainsi, *sans s'appuyer sur un fait* quelconque, de développer la connaissance à partir de ses germes originels». Sur ce sujet voir également Manfred Baum, *Die Möglichkeit der Erfahrung und die analytische Methode bei Reinhold*, in M. Bondeli et A. Lazzari (dir.), *Philosophie ohne Beynamen*, Bâle, Schwabe, 2004, p. 104-18.

l'expérience est elle-même rendue possible par ce principe : «[le principe de causalité, C.P.] a cette propriété particulière de rendre tout d'abord possible le fondement même de sa preuve, c'est-à-dire l'expérience, et qu'[il] doit toujours y être présupposé»[21].

3. Les conditions *a priori* de la possibilité de l'expérience

Parmi les conditions de l'expérience, Kant distingue les conditions de sa possibilité des conditions de son existence. Les premières sont *a priori* et monopolisent naturellement l'attention dans la *Critique* puisqu'elles sont spécifiquement transcendantales, alors que les autres sont *a posteriori*, c'est-à-dire empiriques. À coup sûr, elles constituent ensemble ce qui rend l'expérience possible, bien que, au sens étroit, ce sont les conditions *a priori* qui sont proprement concernées par la «possibilité» de l'expérience.

L'ensemble des conditions de possibilité de l'expérience, nommément les conditions de la possibilité, de la réalité effective et de la nécessité d'un phénomène, sont exposées dans les Postulats de la pensée empirique en général, dont voici l'énoncé:

1. Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est *possible*.
2. Ce qui est en cohésion avec les conditions matérielles de l'expérience (la sensation) est *réel*.
3. Ce dont la cohésion avec le réel est déterminée suivant les conditions générales de l'expérience est *nécessaire* (existe *nécessairement*)[22].

Comme on peut le voir, le premier postulat touche l'aspect formel de l'expérience, le second sa matière, c'est-à-dire la sensation, qui est pour Kant le « seul caractère de la réalité » effective[23], alors que le troisième, qui traite d'une existence reconnue au même moment comme nécessaire, représente simplement la combinaison des deux premiers[24]. À cet égard, on peut évoquer le fameux exemple introduit par Kant: «le soleil échauffe la pierre». La *réalité effective* de la chaleur de la pierre (connue par la sensation) est *nécessaire* parce qu'en vertu du principe transcendantal de causalité, elle est l'*effet* des rayons du soleil.

Les conditions «formelles» énoncées dans le premier postulat sont clairement les conditions *a priori* d'une expérience possible en général. Or, faut-il le rappeler, puisque la déduction transcendantale a montré que l'expérience et ses objets partagent les mêmes conditions *a priori* de possibilité, le premier postulat a à voir avec les conditions qui rendent un «objet» (*Ding, Gegenstand*) possible[25]. Alors que le second postulat s'intéresse aux conditions empiriques de l'expérience, le premier concerne ses conditions transcendantales, à savoir les pures formes de l'intuition et les concepts purs de l'entendement. Ces éléments *a priori* constituent le

21 *KrV*, A737/B 765; trad., p. 1326.
22 *KrV*, A 218/B 265-66; trad., p. 948.
23 *KrV*, A 225/B 273; trad., p. 953.
24 Selon Giuseppe Motta, le postulat de la nécessité possède une priorité sur les deux autres. Voir *Qu'est-ce qu'un postulat ? Considérations sur l'anti-constructivisme de Kant*, in S. Grapotte, M. Lequan et M. Ruffing (dir.), *Kant et la science. La théorie critique et transcendantale de la connaissance*, Paris, Vrin, 2011, p. 142-43.
25 *KrV*, A 220/B 267; trad., p. 949-50. Voir KrV A 111; trad. (modifiée), p. 1414-15: «Les conditions *a priori* d'une expérience possible en général sont en même temps conditions de la possibilité des objets de l'expérience».

point de départ de la déduction, qui vise à démontrer la validité de ces conditions formelles *a priori*, tant pour la connaissance objective que pour ses objets[26]. On conviendra que ces éléments intuitifs et conceptuels sont combinés dans les huit principes présentés dans l'Analytique transcendantale. Les principes montrent ces éléments en interaction sous forme de propositions synthétiques *a priori*, lesquelles renferment les conditions formelles de la possibilité de l'expérience. Rappelons toutefois que cette expérience n'a pas besoin d'être *effectivement réelle* à cette étape dans la mesure où les propositions transcendantales acquièrent leur validité objective simplement en rendant *possible* l'expérience.

Si nous voulons maintenant illustrer le caractère fini de la philosophie transcendantale kantienne, nous devons considérer de plus près la nature de ces conditions *a priori* de l'expérience. Comme nous le savons, Kant divise sa table des principes de l'entendement en deux rubriques : mathématique et dynamique. De ces deux classes, ce sont les principes dynamiques qui s'avèrent les plus pertinents pour mon propos, mais leur statut spécial peut être mis en évidence en établissant d'abord un contraste avec les principes mathématiques, c'est-à-dire les Axiomes de l'intuition et les Anticipations de la perception. Ces principes, il va sans dire, ne relèvent pas en tant que tels de la mathématique, bien qu'ils méritent d'être désignés ainsi dans la mesure où ils sanctionnent l'application pleine et entière de la mathématique à l'expérience. Et ce pour la bonne et simple raison que, faut-il le rappeler, la synthèse de l'appréhension du divers dans l'expérience est, selon les Axiomes de l'intuition, la «même synthèse»[27] que celle qui est à l'œuvre dans la liaison quantitative des parties homogènes de l'intuition pure dans la mathématique. Cela signifie que toutes les opérations effectuées *a priori* en arithmétique et en géométrie euclidienne sont automatiquement et universellement applicables à l'expérience, si bien que leur validité objective est d'emblée assurée. Il ne faut donc pas se surprendre de voir Kant déclarer que ces principes sont «constitutifs» des objets de l'expérience en tant qu'on les considère du point de vue de leur intuition. La quantification de leur grandeur tant intensive qu'extensive peut être entièrement anticipée. Ainsi, par exemple, tout ce que la géométrie affirme de l'espace comme intuition formelle est par le fait même valide pour l'expérience concrète. C'est aussi ce que Kant a à l'esprit lorsqu'il écrit, à propos des grandeurs intensives, que la luminosité du soleil peut être calculée *a priori*. Évidemment, le soleil et ses rayons ne sont pas connus *a priori*, mais par le calcul on peut «construire *a priori*» leur grandeur[28].

À l'évidence, tous les principes de l'Analytique transcendantale sont des conditions « nécessaires » pour la possibilité de l'expérience, mais il n'en reste pas moins que les principes dits mathématiques sont, de surcroit, déclarés « nécessaires » dans leur application (*Anwendung*): leur évidence est intuitive et ils sont *a priori* constitutifs de l'objet de l'expérience lui-même, du

26 *KrV*, A 92-93/B 125-26; trad., p. 848, nous soulignons: «Or, il y a deux conditions sous lesquelles seulement la connaissance d'un objet est possible, premièrement l'intuition, par laquelle il est donné, mais seulement comme phénomène : deuxièmement le concept, par lequel est pensé un objet, qui correspond à cette intuition… Avec ces conditions *formelles* de la sensibilité s'accordent donc nécessairement tous les phénomènes… la valeur objective des catégories, comme concepts *a priori*, reposera sur ceci, que l'expérience (quant à la *forme* de la pensée) n'est possible que par elles».

27 *KrV*, B 203, voir également A 165-66; trad., p. 903, 905.

28 *KrV*, A 178-79/B 221; trad., p. 916 : «Ainsi, je pourrai composer et déterminer *a priori*, c'est-à-dire construire, le degré des sensations de la lumière du soleil, avec environ 200 000 fois la lumière de la lune. Par suite, nous pouvons nommer ces principes constitutifs».

moins dans la mesure où la grandeur est anticipée[29]. En revanche, l'application des principes dynamiques, à savoir les Analogies de l'expérience et les Postulats de la pensée empirique en général, est déclarée simplement «contingente» au sens où, encore que ces principes anticipent l'expérience, leur mise en œuvre est «indirecte» et «médiate»[30]. La raison de cette différence tient au fait que ces derniers principes ne s'intéressent pas tant à l'intuition de l'objet qu'à son existence. Et l'existence ne peut pas être construite *a priori*; elle doit d'abord se manifester empiriquement si elle doit pouvoir être «régulée» par les principes dynamiques.

Prenons à titre d'exemple le principe dynamique de causalité. Selon ce principe, lorsqu'un phénomène se fait jour par la sensation (en l'occurrence, lorsque la pierre devient chaude), cet évènement ne peut être interprété que comme un effet dont la cause doit être cherchée dans un moment antérieur, comme la présence de rayons solaires, par exemple. L'occurrence de cet évènement (la chaleur de la pierre), qui n'est pas laissée à la discrétion du sujet connaissant, est ce qui conduit Kant à affirmer que l'entrée en action de ces principes dynamiques est simplement «contingente» : «Les conditions *a priori*… de l'*existence* des objets d'une intuition empirique possible ne sont en elles-mêmes que *contingente*»[31]. Il y a dans cette affirmation quelque chose de surprenant, puisque cela semble affaiblir le statut des principes dynamiques, qui sont centraux pour la possibilité de l'expérience. Non seulement le principe de causalité est-il celui qui revient le plus souvent sous la plume de Kant lorsqu'il cherche à illustrer le rôle des principes transcendantaux, mais nous savons également, grâce aux travaux de Paul Guyer[32], que dans le *Manuscrit de Duisbourg* les Analogies de l'expérience, qui s'appelaient alors «analogies du phénomène», étaient au centre des premiers efforts déployés par Kant pour fixer les conditions de possibilité de l'expérience, alors que les principes mathématiques semblent avoir été ajoutés uniquement dans les versions ultérieures de la table de l'Analytique en vue de la publication de la *Critique*. La question qui se pose est dès lors la suivante : qu'y a-t-il de particulier à propos des principes dynamiques qui justifie que leur statut soit rabaissé au plan de la simple contingence ?

4. La contingence de certaines des conditions *a priori* de l'expérience

Nous faisons face ici à un problème semblable à celui rencontré avec le concept de possibilité. Comme ce dernier, la contingence appartient aux catégories de la modalité, à titre de contrepartie du concept de nécessité. Or la définition nominale de la contingence n'est pas très instructive, si bien qu'au-delà de sa signification logique nous devons nous tourner vers sa signification «réelle». En effet, la définition logique de la contingence renvoie simplement à quelque chose dont la non-existence n'implique pas contradiction[33]. Si l'on recherche une définition plus parlante, en l'occurrence une définition réelle, nous devons examiner la manière dont Kant l'applique à l'expérience. Les détails de cet usage sont exposés dans la Remarque générale sur le système des

29 *KrV*, A 160/B 199; trad., p. 900.

30 *KrV*, A 160-61/B 199-200; trad., p. 900. Chacun à leur manière toutefois, tous les principes de la table kantienne «anticipent» l'expérience : *KrV,* A 246/B 303, A 762/B 790; trad., p. 977, 1334.

31 *KrV*, A 160/B 199; trad., p. 900, nous soulignons.

32 Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge etc., Cambridge University Press, 1987, p. 27, 33, 35, 41-2.

33 *KrV*, B 290, A 459/B 487; trad., p. 966, 1113.

principes ajoutée à la seconde édition de la *Critique*[34]. Nous y apprenons qu'à titre de catégorie de la modalité la contingence ne peut être comprise que lorsqu'elle est reliée à un autre groupe de catégories, à savoir les catégories de la relation. La contingence est en vérité pour la connaissance humaine un concept relationnel. Ce dernier doit être relié à quelque chose d'autre, faute de quoi nous ferions face à la « contingence absolue », qui aux yeux de Kant est un concept beaucoup trop « grand » pour nous[35]. Ce qui coïncide avec les résultats auxquels nous sommes parvenus avec la possibilité absolue : elle est le « plus » qui puisse être dit de la possibilité d'un concept et, à ce titre, un esprit fini ne peut comprendre ce qu'elle signifie. On se rappelle, par exemple, que Kant se refuse à décider si la substance dans l'expérience est *en elle-même* contingente ou nécessaire. Nous sommes tout simplement incapables de le savoir parce que cette question entraine un usage spéculatif de la raison[36]. En conséquence, la contingence ne s'applique qu'aux accidents des objets. Kant mentionne le cas d'un corps qui était au départ en mouvement et qui se trouve maintenant au repos. En tant que tel, le simple changement du mouvement au repos ne prouve aucunement la contingence du repos, pas plus que du mouvement observé au départ : ces états contraires du corps se produisent à des moments différents dans le temps. Si nous voulions affirmer que le mouvement initial est contingent, nous devrions admettre qu'en cette phase initiale le corps aurait tout aussi bien pu se trouver au repos. Or ceci ne peut être rendu compréhensible pour notre connaissance finie que si nous présupposons que la raison pour laquelle le corps était au départ en mouvement plutôt qu'au repos, tient à ceci que le mouvement résulte d'une cause quelconque. Et voilà précisément ce que Kant veut dire lorsqu'il affirme que la contingence n'est compréhensible qu'à l'aide des catégories de la relation, en particulier la cause et l'effet. Le mouvement du corps est contingent parce qu'en l'absence de l'action de la cause, le corps aurait été initialement au repos. La contingence est donc intrinsèquement reliée au concept de cause[37].

Pouvons-nous alors appliquer cette lecture, valable dans le champ de l'expérience, à notre question de départ à propos de la contingence des principes transcendantaux que Kant appelle dynamiques ? Il va sans dire que la relation dont il s'agit ici ne peut être la causalité physique comme dans l'exemple ci-dessus, où le soleil échauffe la pierre. Mais elle doit à tout le moins prendre la forme – pour utiliser un terme plus neutre – d'une «condition». Si les Analogies de l'expérience sont contingentes dans leur application, cela signifie qu'elles sont, à titre de conditions *a priori* de l'expérience, elles-mêmes conditionnées[38]. Et c'est précisément ce que

34 *KrV*, B 288-91; trad., p. 966-968.

35 Kant, *Vorlesungen* über *Metaphysik (v. Schön),* AK XXVIII, 499. Voir Kant, *Preisschrift* über *die Fortschritte der Metaphysik*, AK XX, 329-30.

36 *KrV*, A 635/B 663, A 227/B 279; trad., p. 1241, 959-60.

37 *KrV*, B 289-90; trad., p. 966-967, nous soulignons: «Que, cependant, la proposition : Tout contingent doit avoir une cause, soit évidente pour chacun à partir de simples concepts, ce n'est pas à nier; mais alors le concept de contingence est déjà compris de telle sorte qu'il contient non la catégorie de la modalité (comme quelque chose dont la non-existence se laisser penser), mais celle de la *relation* (comme quelque chose qui ne peut exister que comme conséquence d'une autre); et alors, c'est assurément une proposition identique : Ce qui ne peut exister que comme conséquence a sa cause». Voir Giuseppe Motta, *Die Postulate des empirischen Denkens* überhaupt, Berlin et Boston, de Gruyter, 2012, p. 62.

38 Si la Remarque générale sur le système des principes souligne que nous ne pouvons comprendre la contingence que lorsque l'évènement contingent est expliqué par une « cause » qui le précède dans le temps, à coup sûr Kant ne peut recourir à la catégorie « schématisée » de cause dans son enquête philosophique, laquelle décrit les conditions de l'expérience de l'extérieur, pour ainsi dire. La restriction imposée au concept de contingence est cependant

prétend Kant dans le passage où il qualifie de contingents ces principes: «[les principes] de l'usage dynamique comporteront bien aussi le caractère d'une nécessité *a priori*, mais *seulement sous la condition* de la pensée empirique dans une expérience, par conséquent d'une manière médiate et indirecte»[39]. Alors que les principes mathématiques, parce qu'ils n'ont trait qu'à la forme du phénomène ou encore à la grandeur intensive anticipée de sa matière, pouvaient fort bien précéder les conditions matérielles de l'expérience, les principes dynamiques sont quant à eux reliés de manière essentielle à ces conditions «empiriques». Et ceci vaut tant pour les Postulats de la pensée empirique que pour les Analogies. Ce qui était d'emblée évident dans la phrase citée ci-dessus à propos de la contingence de l'application de ces principes : ils ont à voir avec «l'existence des objets d'une intuition *empirique possible*». L'intuition ici n'est pas formelle, mais clairement « empirique». Or ce conditionnement empirique n'a pas besoin d'être effectivement réel; il n'a ici qu'à être «possible».

Nous pouvons ainsi tirer la conclusion suivante de l'intervention contingente des principes dynamiques: parmi les *conditions a priori* de la possibilité de l'expérience, il y en a, et en vérité les plus importantes, qui sont elles-mêmes *conditionnées*. Et ce résultat est ici conforme au sens réel de la contingence selon Kant : «Tout ce qui est contingent n'est possible que de manière conditionnée»[40]. Ce qui revient à dire que le point de vue transcendantal de la *Critique* n'est pas absolu, mais relatif. Parce qu'ils sont contingents dans leur application, les principes dynamiques dépendent de quelque chose d'autre, à savoir des conditions matérielles (empiriques).

Naturellement, les conditions formelles et les conditions matérielles doivent être combinées pour produire l'expérience, mais il est important de spécifier les prérogatives respectives dans cette contribution conjointe. Dans ses leçons de métaphysique, Kant traite à plusieurs reprises de la question des causes multiples qui contribuent à la production d'un même effet – dans le cas qui nous concerne : l'expérience. Il les appelle *concaussae* (ou *Mitwirkungen*) et souligne qu'il y a deux manières pour elles de produire leur effet : ou bien elles interviennent de manière parallèle et demeurent simplement coordonnées, ou alors elles sont subordonnées[41]. Or, si nous appliquons cette dichotomie à la production transcendantale de l'expérience, nous sommes amenés à conclure, d'après ce que nous avons vu, que les principes dynamiques sont subordonnés à la possibilité des conditions matérielles, à tout le moins si tant est qu'ils doivent être des connaissances *a priori*. En effet, ces propositions synthétiques *a priori* sont des connaissances conditionnées, qui ne peuvent aucunement prétendre à un statut inconditionné et qui dès lors n'ont pas à être mises en œuvre par un sujet transcendantal conçu comme un entendement intuitif.

Ce qui est dit, et ce qui peut être dit, du sujet transcendantal se limite à son rôle dans la constitution de l'expérience. La spontanéité de l'entendement, qui culmine dans l'unité de l'aperception, n'est connue que par la manière dont elle « affecte » le sens interne. Le sens interne ne contient dans ce cas que le reflet de cette activité, qui consiste essentiellement à relier

---

maintenue dans la mesure où il y est fait référence à une «condition», même si celle-ci n'est pas proprement une cause dans le temps.

39 *KrV*, A 160/B 199-200; trad., p. 900, nous soulignons.

40 Kant, *Vorlesungen* über *Metaphysik (Dohna)*, 1792-93, AK XXVIII, 647.

41 Kant, *Vorlesungen* über *Metaphysik (Mrongovius)*, 1782-83, AK XXIX, 844: «Viele Ursachen, sofern sie zu einem *caussato* gehören, heissen *concaussae*, die sind entweder *sibi subordinatae*, wenn eine vermittelst der andern *caussa caussati* ist – oder *coordinatae*, wenn keine als *caussa remota*, sondern alle als immediate anzusehen sind». Karl Ameriks a attiré l'attention sur ces différents types de causes multiples. Voir son ouvrage *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford, The Clarendon Press, 2003, p. 155 n. 42.

des représentations[42]. Les représentations empiriques sont d'entrée de jeu présentes dans leur séquence simplement subjective, et alors le rôle de l'entendement consiste à introduire, par sa spontanéité, un ordre objectif entre elles. Ainsi, par exemple, si la perception de la pierre chaude vient en premier, et après-coup seulement la perception des rayons du soleil, il serait erroné de croire, sur la base de la succession temporelle subjective, que la première perception est la cause de la seconde et d'affirmer que la pierre chaude a produit les chauds rayons du soleil. L'entendement ne fait ici rien de plus que de restaurer l'ordre objectif des choses.

Le sujet pensant atteint pourtant de la sorte les limites de sa spontanéité. Une telle activité se restreint en effet à la combinaison des perceptions dans le sens interne. Cependant, la spontanéité de l'entendement ne *produit* pas le divers de ces représentations, à moins d'être un entendement intuitif. Si l'enquête critique de Kant vise à établir les limites de la connaissance humaine, ces limites doivent du même coup être reconnues au sein de l'entreprise transcendantale : «Cet entendement, dont la conscience de soi *donnerait* en même temps le divers de l'intuition, un entendement dont la représentation ferait en même temps *exister* les objets de cette représentation, un tel entendement n'aurait pas besoin d'un acte particulier de la synthèse du divers dans l'unité de la conscience, comme en a besoin l'entendement humain, qui pense seulement et n'intuitionne pas»[43]. En d'autres mots, un entendement qui intuitionnerait directement l'existence de son objet ne serait pas conditionné. Il serait entièrement indépendant et autosuffisant. Il produirait l'objet de la connaissance sans autre condition, ou plus précisément : sans conditions externes.

Nous avons pu constater que les conditions matérielles marquent la limite des conditions *a priori* de l'expérience. Si, d'une part, le sens interne peut être affecté de l'intérieur par la spontanéité de l'entendement, il peut également être affecté de l'extérieur, grâce au sens externe, par la perception, laquelle représente une forme radicale d'altérité vis-à-vis du sujet transcendantal[44]. Kant nomme à l'occasion cette altérité ultime l'« objet transcendantal », mais elle est le plus souvent désignée comme cette fatidique «chose en soi». Voilà où commence la passivité du sujet et où la dimension de réceptivité prend sa pleine signification.

On sait fort bien que la chose en soi fait l'objet d'une vive controverse dans les études kantiennes, mais il importe simplement de faire remarquer que le renvoi par Kant à la chose en soi ne représente pas une rechute dans l'inconditionné. Au contraire, la chose en soi traduit la reconnaissance ultime du caractère conditionné du sujet connaissant et de son savoir. Cette seconde affection du sens interne, par l'intermédiaire du sens externe, ne peut être attribuée simplement aux phénomènes, pas plus que la chose en soi qui se trouve à son fondement ne peut être réduite au simple statut d'exigence épistémique, c'est-à-dire au statut d'un objet de pensée. Il s'agit bien plutôt d'une présupposition ontologique qui est constitutive de l'enquête kantienne sur les limites de la connaissance humaine. Comme Karl Ameriks l'a fort habilement plaidé, il doit y avoir chez Kant une place légitime pour l'«affection transcendantale»[45].

42 *KrV*, B 156-57 n.; trad., p. 870, nous soulignons: «Je ne vois pas comment on peut trouver tant de difficultés à admettre que le sens interne soit *affecté* par nous-mêmes… L'entendement y détermine toujours le sens interne, conformément à la liaison qu'il pense, à l'intuition interne, qui correspond au divers dans la synthèse de l'entendement».

43 *KrV*, B 138-39; trad., p. 858, nous soulignons. Voir B 135; trad., p. 855.

44 *KrV*, B 156; trad., p. 870.

45 Voir Karl Ameriks, *Interpreting Kant's Critiques*, p. 157. Voir également Nicholas Stang, *Did Kant Conflate the Necessary and the A Priori?*, «Nous», 45, 2011, p. 467 n.16. Dans cette note, Stang rappelle qu'il y a tant de passages chez Kant qui renvoient à l'affection par la chose en soi qu'on serait malvenu de les ignorer.

Ainsi par exemple, Kant est bien conscient que le «je pense» dans la déduction transcendantale comporte une affirmation existentielle, encore qu'il se garde de l'exploiter à la manière de Descartes et qu'il nous avertisse que rien ne peut être connu de la nature du sujet transcendantal[46]. La Dialectique va même nous rappeler qu'il est impossible de dire de lui qu'il est une substance[47]. Mais Kant n'éprouve aucune réticence à en poser l'existence. Dans ces conditions, il devrait être possible d'en dire autant de ce qui constitue la contrepartie du sujet transcendantal : la chose en soi. Rien ne peut en effet être connu de sa nature. En revanche, l'affection de la sensibilité qui procède d'elle demeure essentielle à la possibilité de l'expérience en général[48].

5. Conclusion

Nous nous sommes au départ demandé s'il est légitime pour le discours transcendantal kantien de recourir à certaines catégories modales au-delà du domaine de la connaissance empirique (l'expérience), c'est-à-dire en dehors du seul type de connaissance dans lequel les propositions synthétiques *a priori* ont accès à l'intuition, tant à sa forme qu'à sa matière. À cette question nous pouvons maintenant répondre que les catégories modales utilisées au sein du discours transcendantal sont en dernière analyse tournées vers l'expérience elle-même, prise globalement. Selon nous, cette référence constante à une connaissance empirique possible est précisément ce qui justifie le recours à ces catégories modales et ce qui leur confère une prétention de vérité dans le discours transcendantal kantien, encore que cette prétention à la validité objective soit indirecte. Nous sommes fort éloignés ici de l'usage «transcendantal» des catégories, dont il est question dans la Dialectique. Après tout, l'expérience n'est pas une possibilité absolue, et encore moins une nécessité inconditionnée, comme par exemple l'idée dialectique de Dieu. Nous sommes bien plutôt conduits à admettre avec Kant que l'expérience possible est en définitive quelque chose d'«entièrement contingent»[49], puisqu'elle dépend d'un vaste ensemble de conditions.

46 *KrV,* B 157, 277; trad., p. 870, 958.

47 *KrV*, B 422; trad., p.1061-62. Pour le recours par Kant au terme *das Substantiale* afin d'expliquer la production dialectique de la « fiction » d'une substance spirituelle transcendante, on pourra consulter ma contribution *Die Entstehung der Illusion in den Paralogismen*, in. B. Dörflinger et G. Kruck (dir.), Über *den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kant's theoretischer Philosophie*, Hildesheim, Olms, 2011, p. 47-58.

48 Ici se pose un problème semblable à celui que nous avions rencontré dans notre discussion sur la contingence. Certes Kant a recours au mot «fondement» (*Grund*) pour expliquer l'affection émanant de la chose en soi, mais il utilise aussi parfois le mot «cause» (*Ursache*), comme Énésidème-Schulze l'a fait remarquer. Il va sans dire que cette catégorie dynamique n'est pas ici schématisée et qu'elle n'est pas appliquée à un phénomène dans l'expérience. Elle est plutôt utilisée pour articuler les conditions de possibilité de l'expérience en sa globalité. Toutefois, contrairement à l'usage dialectique de la catégorie, elle se conforme ici aux contraintes énoncées dans l'exposé de ce principe : au départ seul l'effet est connu et le principe stipule qu'il doit bien y avoir une cause *quelconque*, qui demeure totalement « indéterminée » (*KrV*, A 179/B 222, A 199/B 244; trad., p. 917, 933). La seule chose qui soit certaine en vertu du principe de causalité, c'est l'existence d'une cause, car le principe ne peut rien anticiper de son essence. Or la catégorie de causalité non schématisée à laquelle Kant a recours pour la chose en soi respecte ici clairement cette indétermination dont fait état le principe. Et, à nouveau, sa justification ultime réside dans la possibilité de l'expérience, qui nécessite la position d'un tel fondement pour l'intuition «empirique». Voir mon article *Kant and the Problem of Affection*, «Symposium. The Canadian Journal of Continental Philosophy», 8, 2004, p. 275-97.

49 *KrV*, A 737/B765; trad., p. 1315.

Or nous avons découvert que les plus importantes parmi les conditions transcendantales, c'est-à-dire les principes dynamiques, sont elles-mêmes à leur tour contingentes. Contrairement à la liberté, en l'occurrence, qui est conçue dans la troisième Antinomie comme une causalité absolue, ce ne sont pas des conditions inconditionnées. Enfin, le point focal des conditions transcendantales conceptuelles, le «je pense», n'est pas déclaré être, dans l'Analytique, une substance nouménale, ce que tentera précisément d'établir le raisonnement dialectique dans le Paralogisme de la raison pure. Au contraire, le «je pense», tout comme la chose en soi, n'est mobilisé que pour sa contribution à la possibilité de l'expérience.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170203

L'orizzonte metacritico della filosofia trascendentale nella «Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft» e nel saggio «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit»

Andrea Gentile[1]

Sommario: 1. La filosofia trascendentale e l'orizzonte «metacritico»; 2. Immanuel Kant e Johann Gottfried Herder all'Università di Königsberg; 3. I «limiti» della «ragion pura» nella filosofia trascendentale di Kant; 4. La critica di Herder a Kant: la «menschliche Natur» e la «Lebenswelt»; 5. La «metacritica» alla *Critica della ragion pura*; 6. L'appercezione pura e lo schematismo trascendentale; 7. Sulla soglia; 8. La correlazione tra «menschliche Natur», «Logos», «Vernunft» e «Bildung»; 9. L'uomo è la sua anima; 10. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*; 11. La lotta contro la ragione e la critica all'«intelletto astratto» dell'Illuminismo; 12. La libertà creativa: la natura umana e la creatività.

Abstract: This article explores the meaning of «transcedental philosophy» in Kant and Herder. The focus is on the metacritic horizon of a «philosophy of philosophy», defined as a synthetic creative knowledge that researches the «conditions of possibility» (*Bedingungen der Möglichkeit*) and the principles of the subjective forms of human knowledge. In this perspective, two essays are analyzed: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) and *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft (1*799). The *Metacritique* is directed against the theoretical philosophy of *Kritk der reinen Vernunft*. The first part of this paper, from section 1 (La filosofia trascendentale e l'orizzonte «metacritico») to section 6 (L'appercezione pura e lo schematismo trascendentale), examines the meaning of a «metacritic philosophy» in relation to the limits of «pure reason»; the followings terms are analyzed: «menschliche Natur», «Grenzen der Vernunft», «Bedingungen der Möglichkeit», «reine Apperzeption», «ursprüngliche Apperzeption», «transzendentale Apperzeption» and «transzendentale Schematismus». The second part of the article, from section 7 (Sulla soglia) to section 12 (La libertà creativa: la natura umana e la creatività) is devoted to Herder's *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* and focuses on the following terms: «Logos», «Vernunft», «Bildung», «Lebenswelt», «Natur», «Anschauung», «Freiheit», «limen», «subjectivity» and «creativity».

Keywords: *Transcendental Philosophy, Conditions of Possibility, Reason, Kant, Herder, Metacritique, Subjectivity, Creativity.*

1. La filosofia trascendentale e l'orizzonte «metacritico»

Il saggio *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* fu pubblicato da Herder nel 1799, a quasi vent'anni dalla pubblicazione della prima edizione della *Critica della ragion pura.*

1 Professore ordinario di "Filosofia teoretica" presso l'Università degli studi Guglielmo Marconi (Roma)

In questo scritto assume un ruolo centrale la critica herderiana alla filosofia di Kant e l'interpretazione del trascendentale e della ragion pura in un orizzonte metacritico.

Da una lettera del 5 aprile del 1799, scritta da Herder a Gleim[2], sappiamo che Herder lavorava al progetto di una metacritica della ragion pura da circa un ventennio. La storia di questa opera precede, dunque, di molti anni la sua effettiva stesura e in essa confluiscono i principali orizzonti teorici dell'intera riflessione filosofica herderiana che, proprio nel complesso contesto speculativo della *Metakritik*, sembrano trovare la loro espressione teoreticamente più compiuta e, al tempo stesso, più problematica nella critica al *trascendentale* di Kant.

Ciò che qualifica l'*a priori* come trascendentale è la più completa ed elaborata consapevolezza del processo dinamico-genetico-cognitivo che comporta: a) il riconoscimento della legittimità e dell'applicabilità dei concetti in quanto condizioni di possibilità dell'esperienza; b) la conoscenza del modo in cui tali condizioni e/o principi sono possibili ed applicabili *a priori*; c) infine, il riconoscimento dell'origine non empirica delle diverse condizioni di possibilità in quanto principi dell'intelletto puro.

In questo orizzonte, il continuo "risalire" dal particolare all'universale, dal «condizionato» (*Bedingt*) alle «condizioni di possibilità» (*Bedingungen der Möglichkeit*) è il processo di ricerca che caratterizza e costituisce il metodo della filosofia trascendentale. Il metodo tipico kantiano è caratterizzato dal risalire dal condizionato alla condizione. Il risalire non può essere che sforzo di "risalimento" (parola equivalente a riflessione, ma ad evidenza più adeguata) dell'esperienza nelle sue condizioni interne, nel suo orizzonte non disegnabile dall'esterno, e quindi tentativo necessario di riconoscere sempre di nuovo i confini dell'esperienza dal suo stesso interno. La filosofia trascendentale «è la rappresentazione della conoscenza sintetica *a priori* di concetti nell'intero sistema dei suoi principi: è un principio delle forme della conoscenza filosofica: è *filosofia della filosofia*»[3].

Nel definire il trascendentale in rapporto ai "principi", agli "elementi" e alle "condizioni di possibilità" (*Bedingungen der Möglichkeit*) *a priori* della conoscenza, assume un ruolo decisivo, secondo Herder, soffermarsi sul "come" possa essere prodotta "da noi stessi" (*aus uns selbst*) una "scienza" che si costituisce come filosofia trascendentale. Qui, il *come* implica non solo il problema della possibilità della possibilità, della filosofia della filosofia, ma anche l'analisi di quelle strutture più profonde e autentiche della soggettività che entrano in gioco nel processo di elaborazione e definizione delle diverse *condizioni di possibilità* della conoscenza in un orizzonte *metacritico*.

Se la filosofia trascendentale è quella filosofia che considera le conoscenze umane *a priori*, il trascendentale non si limita a descrivere l'articolazione delle conoscenze *a priori*, ma investe la possibilità dell'*a priori* kantiano e pertanto il *come* l'intelletto possa produrre una conoscenza *a priori*. In questo orizzonte, si sposta sulla natura dell'attività soggettiva e creativa del nostro io e sulla determinazione dei limiti della ragione, in rapporto ai diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza.

2. Immanuel Kant e Johann Gottfried Herder all'Università di Königsberg

Johann Gottfried Herder fu allievo di Immanuel Kant, frequentando le sue lezioni dal 1762 al 1764 presso l'Università di Königsberg, dove entrò in amicizia con Johann Georg Hamann, antilluminista, che influenzò profondamente le sue opere. Oltre a Kant e Hamann, Herder

2 *An Johann Wilhelm Ludwig Gleim*, Weimar, 5 aprile 1799, in J.G. Herder, *Briefe*, a cura di W. Dobbek e G. Arnold, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1984, VIII, p. 46.
3 OP., p. 367.

conobbe Diderot, d'Alembert, Lessing, Reimarus, Schiller e Goethe, con cui diede l'avvio allo *Sturm und Drang*, che contribuì in modo determinante alla nascita del Romanticismo tedesco.

Sulle lezioni universitarie di Kant presso l'Università di Königsberg è particolarmente significativa la testimonianza di Herder che, nei suoi *Ritratti di carattere*, contenuti nelle *Briefe zur Beförderung der Humanität*, così ricorda e descrive Immanuel Kant: «Se penso agli anni della mia giovinezza, mi ricordo con gioia riconoscente la frequentazione e l'insegnamento di un filosofo che fu per me un vero maestro di umanità: Immanuel Kant. Egli aveva nei suoi anni più fiorenti la lieta vivacità di un ragazzo che, credo, lo accompagnerà fino alla più tarda vecchiaia. La sua fronte aperta, fatta per il pensiero, era la sede della serenità, ed un eloquio ricchissimo di concetti e piacevolissimo fluiva dalle sue labbra. Lo scherzo, l'umorismo e il buon umore erano ai suoi comandi, ma sempre al momento giusto e, quando qualcuno rideva, egli restava serio lì accanto. Le suelezioni pubbliche erano una divertente conversazione: egli parlava del suo autore, ma pensava in maniera autonoma, spesso superandolo. La sua filosofia stimolava il pensiero e non posso immaginare quasi nulla di pregiato ed efficace come le sue lezioni. Storia della natura e fisica, storia degli uomini e dei popoli, matematica, filosofia erano per lui le fonti preferite del sapere umano»[4].

Nelle prime due parti delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (pubblicate a Riga e Lipsia, rispettivamente nel 1784 e nel 1785), Johann Gottfried Herder, allievo ed entusiasta ammiratore di Kant all'Università di Königsberg, dopo aver dedicato alcune pagine documentate all'unitaria «conformazione organica» della terra e dell'universo, affronta il delicato problema dell'origine dell'uomo, del significato della «natura umana» (*menschliche Natur*), del suo rapporto con l'ambiente e la tradizione storica. Ma Kant, in due recensioni alla prima e alla seconda parte delle *Ideen*, pubblicate nella «Jenaische Allgemeine Literaturzeitung» nel gennaio del 1785, non mancava di criticarne esplicitamente i presupposti filosofici e metodologici. Mosso dal proposito di offrire al lettore le linee generali di svolgimento della riflessione herderiana, Immanuel Kant ne riproduceva in più punti considerazioni e conclusioni, riconoscendo nella parte iniziale la novità e l'originalità della trattazione, nonché le qualità letterarie dell'autore, il suo «spirito eloquente e pieno d'ingegno». Tuttavia, progressivamente emergeva anche il profondo contrasto tra due mentalità diversissime. I pur riconosciuti meriti di Herder non compensavano, infatti, l'assenza di precisione logica nella determinazione dei concetti, di scrupolosa distinzione e dimostrazione dei principi, l'abuso, cioè, di un ragionamento «analogico», di affermazioni derivate da stati d'animo, da artifici oratori, da «ipotesi» non confermate scientificamente.

Intervenendo sulla possibilità prospettata da Herder di dedurre dall'organizzazione della natura (per gradi successivi di esseri culminanti nell'uomo) la necessità di ammettere una proiezione di tale «scala» in una vita futura dell'uomo stesso, Kant, facendo riferimento ad uno dei motivi centrali della polemica – il destino della natura umana – , osserva: «Il recensente deve confessare che egli non comprende queste conclusioni derivate dalla analogia con la natura [...]. Inoltre, non vi è la minima somiglianza tra l'elevazione di grado dello stesso uomo ad una organizzazione più perfetta in un'altra vita e la scala che si può pensare tra forme e individui diversi di uno stesso regno naturale. In quest'ultimo caso, la natura non ci lascia vedere altro, se non che essa abbandona gli individui alla piena distruzione e conserva solo la specie: ma nel caso

4 J.G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in *Herder's Werke. Nach den besten Quellen revidirte Ausgabe*, a cura di H. Düntzer e W. Da Fonseca , XVII, Hempel, Berlin 1869-79, p. 404.

precedente si vuole sapere se l'individuo umano sopravviverà alla sua distruzione qui sulla terra e questo processo può forse essere sostenuto facendo riferimento a fondamenti morali o, se si vuole, metafisici, ma mai in base ad un'analogia con la natura visibile»[5].

Profondo fu il dolore e la delusione di Herder, quando Kant, spinto probabilmente dal sospetto che il suo allievo avesse ostacolato il successo e la diffusione della sua *Kritik* del 1781, pubblicò anonime le sue recensioni alla prima e alla seconda parte delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* che stroncavano lo scritto di Herder sia dal punto di vista filosofico, sia sotto l'aspetto formale e metodologico.

Le recensioni di Kant alle *Ideen* segnano di fatto la definitiva rottura con il suo allievo Herder. Kant, proclamando l'unità originaria della «natura umana» e, nello stesso tempo, salvando l'originalità di ciascun «carattere» individuale all'interno di un «ordine finalistico» nella creazione, aveva fissato le premesse antropologiche della propria riflessione, necessarie per poter affrontare il problema dell'origine e del significato della storia umana, nel rispetto delle profonde esigenze di «sistematicità» scientifica, connaturata nella elaborazione della filosofia trascendentale. Sistematicità che il filosofo di Königsberg, dichiarava di non trovare nella filosofia di Herder, utile ad appagare, secondo Kant, le sole esigenze del «sentimento» e della «fantasia», ma non del «pensiero» e della «ragione». Nella ricerca del vero, secondo Kant, è necessario affidarsi alla sola ragione, aperta sì a vasti progetti, ma cauta nell'esecuzione perché la *filosofia trascendentale*, nella sua natura più profonda e autentica, deve essere *criticamente* consapevole delle sue «possibilità» e dei suoi «limiti». Ed è proprio in riferimento alla filosofia trascendentale, al significato dei «limiti» della ragione umana e sulle finalità della «natura umana», dell'uomo nel cosmo e nella storia che le idee di Kant e di Herder divergono emblematicamente, pur essendo radicate in una comune tradizione scientifico-culturale.

3. I «limiti» della «ragion pura» nella filosofia trascendentale di Kant

Secondo Kant, determinare i limiti della ragione significa definire le diverse fonti, così come i diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza. In questa prospettiva trascendentale, è necessario richiamare sia la *Critica della ragion pura*, sia il paragrafo §57 e §60 dei *Prolegomeni* (*La determinazione dei limiti della ragion pura*). Nella valorizzazione massima dell'autonomia della ragione, Kant definisce sinteticamente alcuni orientamenti di fondo in questo orizzonte critico-trascendentale:

a. stabilire l'origine e le fonti della conoscenza sintetica *a priori*;
b. ricercare e definire le «condizioni di possibilità» (*Bedingungen der Möglichkeit*) e i limiti costitutivi dell'uso empirico della ragione;
c. mostrare l'indipendenza e l'autonomia della ragione da queste condizioni, cioè la possibilità di un continuo auto-orientamento e riorientamento in cui la ragione «si determina» (*sich bestimmt*), cioè determina se stessa nel suo operare;
d. estendere così, sebbene solo in senso negativo, il nostro uso della ragione al limite o ai limiti dell'esperienza, rimuovere cioè gli ostacoli che la stessa ragione pone, in base ai principi del suo uso empirico;

5 I. KANT, *Rezension zu Johann Gottfried Herder «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit»*, in *Werke*, a cura di Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, 1977, vol. XII, p. 795.

e. definire, infine, la condizione di possibilità dell'unità assoluta e sintetica della ragione affinché possa essere un *principium* completo dell'unità pratica, cioè l'accordo sintetico completo della somma di tutti i fini.

La determinazione dei limiti della ragione nell'intento di Kant vuole essere come una propedeutica filosofica, cioè un esame critico preliminare che secondo le strutture del trascendentale si traduce e si attua sia in un orizzonte teoretico-razionale-cognitivo, sia in un orizzonte pratico-antropologico. La definizione dei limiti della ragione e della natura umana si configura, pertanto, in un orizzonte negativo come un trattato del metodo trascendentale finalizzato a costituire una filosofia del limite, e non un sistema della scienza in se stessa: tracciare le «condizioni di possibilità» (*Bedingungen der Möglichkeit*) della conoscenza in rapporto ai suoi limiti e in rapporto alla sua interna struttura costitutiva.

L'idea del circuito, cioè dei limiti esterni e costitutivi dei diversi campi e ambiti conoscitivi si è andata delineando nel pensiero di Kant quando ancora intitolava la sua opera (la futura *Critica della ragion pura*): *Limiti della sensibilità e dell'intelletto* e immaginava di poterla condurre a termine in pochi mesi. Poi, si è accorto che per capire, definire e determinare i confini della ragion pura doveva definire e organizzare dall'interno nella sua totalità organica tutto il territorio: cioè riconoscerne la sua struttura critico-trascendentale. Questa finalità e questo compito in un orizzonte critico ha richiesto un decennio di lavoro. E' rimasta però nel titolo dell'opera una traccia del primitivo significato negativo e/o limitativo che deve essere integrato con il secondo e più positivo significato, se si vuole abbracciare il significato e la struttura del *trascendentale* in tutta la sua complessità teoretica. Critica, dunque, significa non soltanto esame dei limiti, ma anche dell'interna struttura del sapere. La ragion pura, che forma oggetto della critica, è denominata nel senso più largo come fonte di tutti gli elementi *a priori* della conoscenza. Con il nome di conoscenze *a priori* s'intendono quelle conoscenze che sono indipendenti da ogni esperienza. La determinazione dei limiti della ragione è un esame critico della ragione come fonte delle conoscenze pure. Pertanto, secondo Kant, la filosofia deve determinare: a) le «fonti» del sapere umano; b) l'«estensione» dell'uso possibile e utile di ogni sapere; c) i «limiti della ragione» (*Grenzen der Vernunft*).

4. La critica di Herder a Kant: la «menschliche Natur» e la «Lebenswelt»

Mentre Kant è portato a determinare i limiti della ragion pura in un orizzonte critico, secondo Herder, al contrario, i limiti della ragione sono in continua trasformazione nel fluire del tempo, nell'autenticità espressiva e storica del «mondo della vita» (*Lebenswelt*). La ragione esprime le sue potenzialità nei differenti contesti in cui l'uomo si trova a vivere, sentire, operare e pensare.

L'intuizione fondamentale di Herder è quella della costitutiva «*Sprachlichkeit*» (linguisticità) e «*Geschichtlichkeit*» (storicità) della ragione e dell'esperienza umana. Questa prospettiva viene originalmente ripresa e sviluppata da Ernst Cassirer nella raccolta di scritti pubblicati nel 1916 (*Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*) e nel primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, dal titolo *Il linguaggio* (*Die Sprache*). Cassirer rileva che in Herder il superamento del dualismo kantiano di materia e di forma conduce ad una visione della ragione umana inscindibilmente connessa ai sensi e al linguaggio.

In questo orizzonte, nel rilevare la genesi sensibile e percettiva del linguaggio[6] in rapporto al mondo della natura e delle passioni suscitate nell'animo umano, la facoltà linguistica umana esprime la sua libertà creativa. Secondo Herder, la «natura umana» (*menschliche Natur*) *è animata da una tendenza intrinseca a sviluppare le sue potenzialità e a svilupparle in modo da favorire la sua natura più profonda e autentica. L*'uomo è un organismo di psiche, corpo, ragione, coscienza, sensazioni, intuizioni, emozioni. La natura umana ha una sua natura sensitiva, intuitiva, conoscitiva, creativa e volitiva. Ognuno è un universo. Ognuno di noi è un'individualità irripetibile.

La *«natura umana»* è «*energheia*»: è potenzialità produttiva e creativa. La «*menschliche Natur*» ha in sé a livello potenziale una forza, un'energia interiore, diretta allo sviluppo delle capacità utili alla sua espressione più autentica, alla sua autoregolazione e autorealizzazione. Herder chiama questa energia interiore «tendenza attualizzante» che, oltre ad essere una spinta vitale e innata in tutti gli organismi viventi, è anche il fondamento della motivazione interiore.

Il concetto herderiano di «*menschliche Natur*» porta Herder a formulare un nuovo concetto di «ragione» (*Vernunft*), profondamente e qualitativamente diverso sia rispetto alla «*Raison*» dell'Illuminismo francese, sia rispetto al concetto di «ragion pura» espresso nella filosofia trascendentale di Kant.

5. La «metacritica» alla *Critica della ragion pura*

Nel saggio *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Herder definisce la ragione umana come «il complesso organico» di tutte le «forze umane», il «complesso governo» della sua «natura sensitiva, intuitiva, conoscitiva, creativa e volitiva». La «conoscenza» (*Erkenntnis*) è una «metaschematizzazione»[7]: il dato sensibile, proveniente dall'esterno, non si trasforma immediatamente in pensiero, ma viene elaborato dall'intelletto: «l'intelletto può esprimere per mezzo di parole i caratteri da lui colti, può parlare in modo che si vedano le cose e che li si intenda». La ragione è la facoltà che interviene successivamente all'intelletto, giudicando i fatti ordinati dall'intelletto, elaborandoli secondo una connessione propria, particolare dell'individuo – la sua cultura – espressa dal linguaggio[8]. Il concetto non s'identifica con la realtà, ma «è soltanto una notizia di essa, così come possiamo averla solo dal nostro intelletto, dai nostri organi, dalla nostra individualità. Ancor meno la parola: essa deve solo invitarci a conoscere la realtà, a trattenere e riprodurre il concetto; concetto e parola non sono la stessa cosa. La parola deve essere un'indicazione del concetto, una sua espressione naturale ed autentica»[9].

Nella *Metakritik*, Herder analizza in un orizzonte metacritico i concetti chiave della filosofia kantiana: a priori, a posteriori, empirico e trascendentale, fenomeno e noumeno, io penso, appercezione trascendentale, schematismo trascendentale.

6 Cfr. M. Forster, *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford University Press, New York 2012.

7 Sulla correlazione semantica tra «schema», «conoscenza» e «metaschematizzazione», cfr. lo studio storico-critico di U. Gaier, R. Simon, *Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*, Wilhelm Fink, München 2010.

8 Questo è un tema ricorrente nell'arco complessivo delle opere di Herder, già a partire dal suo primo scritto Über den Fleiss in *mehreren geleherten Sprachen* (1764): «la lingua è una pianta che si trasforma secondo il suolo e il clima. Ogni lingua ha il suo carattere nazionale e noi abbiamo degli obblighi verso la nostra lingua materna, che corrisponde al nostro carattere, alla nostra maniera di pensare». La lingua è una «voce profonda, legata da vincoli oscuri, ma vitali, al carattere della nazione e del suo divenire vegetativo, spontaneo e irrazionale» (p. 29).

9 J.G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, p. 68, in J. G. HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

Facendo riferimento al dualismo kantiano tra la sensibilità e l'intelletto, tra fenomeno e noumeno, tra conoscenza empirica e conoscenza pura, Herder osserva che non esistono forme pure *a priori* che organizzano la conoscenza: questa trova, invece, negli stessi organi dei sensi, che unificano la molteplicità dei dati della realtà, la forma strutturante dell'esperienza. L'apriorismo kantiano è una «forma vuota» per Herder, dal momento che sarebbe una «forma pura» di conoscenza *a priori* che non deriva dall'esperienza. «Nel concetto dell'*a priori* kantiano non è indicato in base a che cosa siamo in possesso di questa conoscenza e se sia giunta nella nostra soggettività senza e prima di ogni esperienza»[10].

Nel secondo capitolo (*Metacritica della cosiddetta Estetica trascendentale*) della *Metakritik*, Herder osserva che lo spazio e il tempo sono in realtà le «dimensioni» nelle quali l'individuo agisce nella «storia»: il «luogo», il «tempo», insieme con «l'agire», la «forza», secondo l'interpretazione herderiana, sono l'espressione della vita dell'individuo nel suo sviluppo, nella sua complessità e autenticità. «Un'esistenza viva, non appena viene posta, si fa esperienza: è esperienza in se stessa, è un essere che si comprende e si rivela nello spazio e nel tempo di forze interne. Il prima e il dopo di questo essere sono congiunti, perché un prima non potrebbe esistere senza un dopo che da quello deriva»[11].

«Nella nostra lingua – osserva Herder – la parola "ragione" (*Vernunft*) deriva dal verbo "esaminare" (*Vernehmen*), "collegare" (*zusammennehmen*) scrupolosamente; significato, questo, espresso dalla desinenza della parola. In altre lingue, la parola "ragione" significa "relazione", "causa", "calcolo" (*ratio*, *logos*). Tutti questi termini indicano la natura e l'uso della ragione, ma anche il suo possibile abuso. Infatti, nel caso in cui non si colleghi tutto ciò che deve essere collegato, o non lo si faccia in modo corretto, che non si possiedano tutti i dati, oppure che non se ne tenga conto nel modo giusto, viene meno la funzione stessa della ragione»[12].

Sullo sfondo di questa definizione del concetto di «ragione», Herder osserva come nella *Critica della ragion pura* siano completamente e inspiegabilmente trascurati i problemi del linguaggio. Herder si domanda: «Come è possibile criticare la ragione umana senza un *esame critico* del linguaggio umano?». Il paradigma della filosofia trascendentale, elaborato da Kant, cerca di prendere in considerazione le «condizioni di possibilità della conoscenza umana» (*Bedingungen der Möglichkeit der meschlichen Erkenntnis*). Ma in questo orizzonte trascendentale – osserva Herder – «non è analizzato criticamente il ruolo svolto dal linguaggio». Il linguaggio è «il criterio della ragione, di ogni vera scienza dell'intelletto; chi la sovverte, ammesso pure che lo faccia servendosi del più sottile acume, sovverte la scienza, sovverte l'intelletto del popolo cui appartiene. E questo linguaggio si chiama *critico*, ossia per l'esattezza, determinato, chiaro anche nei principi? Difficilmente il nome di critica è stato usato tanto a sproposito, come nel caso di questo linguaggio critico […]. In tutte le sue sezioni, infatti, la *Critica della ragion pura* è accompagnata dall'erroneo concetto del suo nome. Il termine estetica trascendentale indica una teoria del sentire che astrae da ogni sentire; l'analitica e la dialettica trascendentale fanno riferimento ad una capacità dell'anima opposta a quella indicata dal loro stesso nome. L'analitica si occupa della dimostrazione, che spetta alla ragione; la dialettica disputa il probabile, che appartiene alla logica e alla retorica.

10 *Ibidem*, p. 65.
11 *Ibidem*, p. 91.
12 J.G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 119.

[…] La cosiddetta *Critica della ragion pura* è una forma ibrida di logica e di metafisica e, se accostate le sue parti, avrete un poema che si fa e si disfa, un gioco fine a se stesso»[13].

Secondo Herder, non possiamo ridurre tutta la conoscenza umana al trascendentale kantiano, così come è espresso nella *Critica della ragion pura*. La natura umana, nella sua autenticità ha una sua originaria complessità, particolarità e individualità irripetibile nel fluire del tempo. Ognuno, ogni persona nella sua complessità, particolarità e individualità irripetibile, ha la facoltà di intuire, sentire, avvertire alcuni aspetti della realtà nel fluire del tempo che di fatto sfuggono a qualsiasi processo critico, trascendentale, analitico e sintetico. L'istantaneità, la puntualità, l'immediatezza dell'atto intuitivo originario e irripetibile della nostra soggettività nella sua intuizione creativa non potrà mai essere schematizzato o razionalizzato all'interno delle «condizioni di possibilità» dell'esperienza e della conoscenza, così come sono espresse nella filosofia trascendentale di Kant.

La critica herderiana alla *Critica della ragion pura*, sia sotto il profilo contenutistico, sia in un orizzonte metodologico, è sintetizzata nel capitolo 7 della *Metakritik*: «Il fallimento della *Critica della ragion pura*». Secondo Herder, la ragione umana non è mai una «ragion pura» (*reine Vernunft*) come in Kant. L'intera *Critica della ragion pura* – osserva Herder – è «una finzione fondamentale»: questa finzione è l'ipotesi di una ragion pura , avulsa dal reticolo di legami che costituiscono la base fondamentale dell'esperienza colta nella molteplicità e autenticità delle sue forme nel fluire del tempo. Nella filosofia di Herder, la ragione non è mai «pura»: la ragione umana non è mai separabile dal linguaggio, dalle singole, particolari e molteplici forme che il linguaggio concretamente assume. «Il mancato chiarimento del nesso tra ragione e linguaggio – conclude Herder – non può che determinare il fallimento della *Critica della ragion pura*»[14].

6. L'appercezione pura e lo schematismo trascendentale

Sullo sfondo di queste riflessioni, Herder critica, in particolare, la nozione kantiana di trascendentale nel capitolo *Metacritica della cosiddetta Analitica trascendentale* e nel capitolo dedicato all'analisi della correlazione semantica tra lo schematismo e l'appercezione trascendentale: *Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto*.

«La sintesi in generale è il semplice effetto dell'immaginazione (*die bloße Wirkung der Einbildungskraft*), cioè di una funzione dell'anima (*Funktion der Seele*), cieca, e nondimeno indispensabile, senza la quale noi non avremmo mai veruna conoscenza, ma della quale solo di rado siamo consapevoli»[15].

L'intelletto, nella sua funzione di unificazione del molteplice sensibile, opera attraverso *schemi*: «rappresentazioni intermedie»[16] tra intuizione e concetto. Lo schema è un prodotto trascendentale

13 *Ibidem*, pp. 169-170.

14 *Ibidem*, p. 157.

15 *Ibidem*, B104/A78.

16 Cfr. K. Düsing, *Schema und Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft*, in L. Kreimendahl (a cura di), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, p. 47. L'autore osserva come sia necessario distinguere tre «tipologie» di schematismo nella filosofia trascendentale, ovviamente interconnesse in un orizzonte semantico, ma con caratteristiche peculiari specifiche e autonome: lo schematismo «trascendentale», lo schematismo «matematico» e lo schematismo «empirico». In questo orizzonte di ricerca, cfr. anche R. Posner, *Die Wahrnehmung von Bildern als Zeichenprozess*, in D. Maurer, C. Riboni (a cura di), *Bild und Bildgenese*, Frankfurt am. Main, 2010, pp. 139-183 e M. FORSTER, *Kant's Philosophy of Language?*, «Tijdschrift voor Filosofie», 74, 2012, pp. 485-511.

dell'*immaginazione*, definita da Kant come «la facoltà di rappresentare un oggetto nell'intuizione, anche *senza la sua presenza*. Poiché ogni nostra intuizione è sensibile, la facoltà di immaginazione, a causa della condizione soggettiva sotto la quale soltanto essa può dare ai concetti dell'intelletto una corrispondente intuizione, appartiene alla sensibilità. In quanto invece la sintesi della facoltà di immaginazione (*Einbildungskraft*) è un atto della spontaneità, […] può determinare *a priori* il senso, secondo la forma di questo, sulla base dell'unità dell'appercezione. […] La facoltà dell'immaginazione è in tal caso una facoltà di determinare *a priori* la sensibilità, ed allora la sua sintesi delle intuizioni, conformemente alle categorie, deve essere la *sintesi trascendentale della facoltà dell'immaginazione*: cioè è un effetto, che l'intelletto produce sulla sensibilità, ed è la prima applicazione (al tempo stesso il fondamento di tutte le altre) dell'intelletto agli oggetti a noi possibile. Questa sintesi, in quanto figurata, è distinta dalla sintesi intellettuale, che si produce semplicemente attraverso l'intelletto, prescindendo da ogni facoltà di immaginazione»[17].

Questa sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile che risulta possibile e necessaria *a priori*, viene definita come una «sintesi figurata» (*synthesis speciosa*) «per distinguerla da quella pensata nella semplice categoria rispetto al molteplice di un'intuizione in generale, che prende il nome di congiunzione intellettuale (*synthesis intellectualis*); l'una e l'altra sono trascendentali, non solo perché procedono a priori, ma anche perché fondano la possibilità della conoscenza a priori»[18].

Sullo sfondo della distinzione semantica tra *synthesis speciosa* e *synthesis intellectualis*, Kant definisce il significato della facoltà "produttiva" e della facoltà "riproduttiva" dell'immaginazione. «In quanto la facoltà di immaginazione è spontaneità, io la chiamo talvolta altresì la *facoltà produttiva di immaginazione*, distinguendola così da quella *riproduttiva*: la sintesi di quest'ultima è sottomessa unicamente a leggi empiriche, cioè a quelle dell'associazione, e tale capacità non contribuisce quindi per nulla a spiegare la possibilità della conoscenza *a priori*»[19].

L'immaginazione "pura" (*reine Einbildungskraft)* o "produttiva" (*produktive Einbildungskraft*) assume un ruolo centrale nella gnoseologia della filosofia trascendentale di Kant. A differenza dell'immaginazione "riproduttiva", che presuppone l'esperienza e la rielabora empiricamente, l'immaginazione "produttiva" è la facoltà trascendentale che rende possibile l'unificazione dei dati intuitivi del molteplice nell'unità sintetica dell'appercezione trascendentale: è una facoltà intermedia fra la sensibilità e l'intelletto e ha una natura creativa, produttiva e spontanea.

Nella teoria della conoscenza di Kant, i concetti puri dell'intelletto «si riferiscono mediante il semplice intelletto ad oggetti dell'intuizione in generale, sia essa la nostra o un'altra qualsiasi, purché sensibile, ma appunto perciò essi sono semplici forme del pensiero, con cui ancora non è conosciuto nessun oggetto determinato. La sintesi o unificazione del molteplice in esse si riferisce all'*unità dell'appercezione*, ed è perciò il fondamento della possibilità della conoscenza *a priori*, in quanto questa si fonda sull'intelletto; pertanto, non è solo trascendentale, ma anche semplicemente intellettuale pura. Poiché peraltro in noi c'è *a priori* una certa forma a base dell'intuizione sensibile, la quale riposa sulla recettività del potere rappresentativo (sensibilità), l'intelletto, come spontaneità, può determinare il senso interno mediante il molteplice di rappresentazioni date, secondo l'*unità sintetica dell'appercezione*, e cosi pensare *a priori* l'unità sintetica dell'appercezione del molteplice dell'intuizione sensibile, come la condizione a cui

17 KrV, B152.
18 *Ibidem*, B151.
19 *Ibidem*.

debbono necessariamente sottostare tutti gli oggetti della nostra (umana) intuizione; onde le categorie, in quanto semplici forme del pensiero, acquistano realtà oggettiva, cioè applicazione ad oggetti che ci possono essere dati nell'intuizione, ma solo come fenomeni; perché soltanto di essi noi siamo capaci di avere un'intuizione *a priori*. Questa sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile, che è possibile *a priori* e necessaria, può essere chiamata figurata (*synthesis speciosa*), per distinguerla da quella che sarebbe pensata rispetto al molteplice di un'intuizione in generale nella semplice categoria, e che si chiama unificazione intellettuale (*synthesis intellectualis*); ambedue sono trascendentali, non solo perché esse stesse procedono *a priori*, ma altresì perché fondano *a priori* la possibilità di altra conoscenza […]. Se non che la sintesi figurata, se si riferisce semplicemente all'unità sintetica originaria dell'appercezione, cioè a questa unità trascendentale che è pensata nelle categorie, deve, per distinguersi dalla unificazione puramente intellettuale, chiamarsi *sintesi trascendentale dell'immaginazione*»[20].

La sintesi trascendentale dell'immaginazione si rivela essere «avanti l'appercezione (*vor der Apperzeption*), il fondamento della possibilità di tutte le conoscenze, specialmente dell'esperienza»[21], collocando questa facoltà nello schiudersi originario del nostro accesso al reale nella sua molteplicità. La possibilità della conoscenza è anch'essa affidata a questa facoltà, rivelando quell'investitura costitutiva dell'immaginazione nella filosofia trascendentale di Kant. La possibilità di stabilire «serie intere di percezioni», in cui di fatto si concreta l'esperienza, guarda dunque all'immaginazione e alla sua sintesi come alla sua *condizione di possibilità*. «Questa facoltà attiva e dedita a tale ufficio si colloca in tal modo al centro di un'ontologia di tipo nuovo, come può essere quella di stampo per così dire trascendentale»[22].

Nell'interpretazione di Herder, la funzione ontologica di cui l'immaginazione qui è certamente investita rimane, sempre e comunque, una funzione di tipo costitutivo in rapporto ai diversi campi, ambiti e limiti di possibilità della conoscenza. «L'immaginazione non è costitutiva per gli oggetti o per la natura, ma per la *possibilità della conoscenza* degli oggetti e della natura»[23] con l'inconveniente però che la natura stessa di fatto si dà solo in una considerazione gnoseologica di essa. «Noi, dunque, abbiamo un'immaginazione pura come facoltà fondamentale (*Grundvermögen*) dell'anima umana, la quale sta a fondamento di ogni conoscenza *a priori*. Per mezzo di essa mettiamo in rapporto il molteplice dell'intuizione da una parte con la condizione dell'unità necessaria dell'appercezione pura»[24]. Da queste riflessioni, consegue chiaramente che lo schematismo dell'intelletto, attraverso la *sintesi trascendentale dell'immaginazione*[25], non è diretto ad altro che all'unità di ogni molteplice dell'intuizione del senso interno e pertanto, indirettamente, all'unità pura sintetica dell'*appercezione trascendentale*, quale funzione che corrisponde al senso interno e alla recettività del soggetto senziente. Pertanto, gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le vere e sole condizioni che conferiscono loro una relazione con gli oggetti, e con ciò un significato; in questo contesto, le categorie non hanno altro uso che l'uso empirico, servendo esclusivamente a "sussumere" i fenomeni sotto regole universali di sintesi in base all'unità originaria dell'*appercezione trascendentale*.

20 *Ibidem*.
21 *Ibidem*, A 118.
22 Cfr. M. Wunsch, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, Kantstudien-Ergänzungshefte, Walter de Gruyter, Berlin 2012, pp. 64-65.
23 *Ibid*.
24 KrV., A124.
25 Sul significato della «sintesi trascendentale dell'immaginazione» e sulla correlazione semantica tra appercezione e *Einbildungskraft*, cfr. C. Hanewald, *Apperzeption und Einbildungskraft*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2001.

Nel capitolo 6 (*Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto*) della *Metakritik*, Herder si sofferma, in particolare, sulla correlazione semantica tra la sintesi pura e lo schematismo trascendentale. Il punto centrale della trattazione è l'analisi critica delle «zone d'ombra» dello schematismo trascendentale di Kant: «Questo schematismo è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana (*ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*), il cui vero impiego difficilmente saremo mai in grado di strappare alla natura per esibirlo in modo completo dinnanzi agli occhi. Possiamo soltanto dire: l'immagine è un prodotto della facoltà empirica dell'*immaginazione riproduttiva*; lo *schema* di concetti sensibili è un prodotto, e per così dire un monogramma (*Monogramm*), dell'immaginazione pura *a priori*, tramite il quale e secondo il quale le immagini acquistano la loro stessa possibilità; restando fermo, però, che le immagini non si riconnettono al concetto che mediante lo schema a cui rinviano, non coincidendo mai pienamente con il concetto. Al contrario, lo schema di un concetto puro dell'intelletto non può mai essere trasposto in immagine, non essendo altro che la sintesi pura, in base ad una regola dell'unità, secondo concetti in generale, espressi dalla categoria, ed è un prodotto trascendentale dell'immaginazione, concernente la determinazione del senso interno in generale, in conformità delle condizioni della sua forma (il tempo) rispetto a tutte le rappresentazioni, in quanto queste devono ordinarsi a priori in un concetto, in conformità dell'unità dell'appercezione»[26].

Lo schematismo trascendentale è un'arte celata nel profondo dell'anima umana, che ci fornisce il metodo per rappresentare una molteplicità secondo una regola, «la rappresentazione di un procedimento generale», in cui propriamente consiste il pensiero. Lo schema va distinto dall'immagine proprio perché mentre il primo fornisce una *regola* generale da imprimere in una molteplicità per comprenderla in una unità, la seconda fornisce solo il singolo caso (il caso particolare), «distanza tanto grande come può essere per esempio quella che intercorre tra l'immagine del numero cinque rappresentata nei cinque punti, dal procedimento fornitomi dallo schema del numero consistente nella regola di una successiva addizione di uno a uno»[27].

Nell'interpretazione di Herder, gli schemi trascendentali sono la prefigurazione intuitiva temporale delle categorie, ovvero le "regole" attraverso cui l'intelletto condiziona il tempo in conformità ai propri concetti *a priori*. In altri termini, potremmo dire che gli schemi trascendentali sono le categorie "calate" nel tempo, ovvero le categorie "tradotte" in linguaggio temporale[28]. Ma in questo continuo calarsi nel fluire del tempo, la nostra soggettività spesso va incontro a degli orizzonti cognitivi e metacognitivi che rimangono in uno stato inconscio, oscuro e potenziale. Il nostro io sente, intuisce, avverte qualcosa, senza poterlo poi pienamente esteriorizzare a livello sintetico, analitico e schematico. L'anima umana, conclude Herder, ha «molti abissi e molte zone d'ombra: l'immaginazione nelle sue raffigurazioni ricorre a molte *arti celate* e molti maneggi; ma ce n'è uno che non usa e non può usare, cioè di rappresentarsi immagini *in abstracto*, senza nessuna immagine possibile *in concreto* e che riesce solo all'*immaginazione trascendentale a priori* che schematizza l'intera sensibilità senza la minima intuizione particolare»[29].

26 KrV., B181/A142.
27 *Ibid.*, B182/A142.
28 Sulla correlazione semantica tra «categorie» e «schematismo trascendentale» nella gnoseologia di Kant, cfr. D.O. Dahlstrom, *Transzendentale Schemata, Kategorien und Erkenntnisarten*, «Kant-Studien», 75, 1984, pp. 38-55 e M. Woods, *Kant's Transcendental Schematism*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 3, 1984, pp. 271-285 e, infine, A. Melnick, *Categories, Logical Functions and Schemata in Kant*, «Review of Metaphysics», 54, 2001, pp. 615-639.
29 J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 101.

7. Sulla soglia

La ragione umana nel corso del fluire del tempo prende continuamente coscienza dei suoi limiti. Il limite non è statico. Secondo Herder, il limite si costituisce nel suo dinamismo nel fluire del tempo. Il limite è una soglia. Nella sua natura semantica, la soglia richiama il significato del termine latino «*limen*» e non di «*limes*». Che cos'è la soglia? La soglia è il «*limen*»: è una fase o uno stato soggettivo di passaggio, di transizione, di trasformazione che si configura e si caratterizza nella sua dinamicità: è una zona di confine, che implica una trasformazione, un dinamismo.

Il «limine» può essere identificato con una soglia o come un lungo corridoio o un tunnel che rappresenta il necessario passaggio della nostra soggettività verso un nuovo orizzonte. La soglia implica un dinamismo, un attraversamento: quando ci dirigiamo da un luogo ad un altro, per un tratto ci si allontana, poi ci si avvicina, ma è decisivo il punto e il momento dell'attraversamento. E' questo stare nel mezzo, questo luogo «terzo» (diverso dall'origine e dalla meta, diverso dalla partenza e dall'arrivo) quello che ci fa mancare il fiato, quello che ci fa tremare nella nostra interiorità, nel nostro tempo interiore. La riva abbandonata è alle spalle e quella verso cui siamo diretti ancora non si vede: la riva da raggiungere è nell'ombra.

Questo crinale decisivo e talvolta terribile, è quello che chiamiamo «essere sulla soglia»: è il luogo della paura e del naufragio, ma anche della sorpresa, della vita autentica, è il luogo dove la nostra soggettività arriva al suo «*Grenzpunkt*», al suo «punto-limite»[30] ed è chiamata a fare delle scelte per dare un senso alla nostra vita e alla nostra esistenza. Ed è proprio lì sulla soglia, nel momento in cui la nostra soggettività è al limite e sperimenta il suo «punto-limite», che forse si giocano dei momenti determinanti per le nostre scelte, le nostre decisioni, le nostre intuizioni, per il nostro tempo interiore, nel corso del fluire del tempo della nostra esistenza. Nella sua natura originaria e irripetibile, nel suo «punto-limite», la soglia è la «terra di nessuno»: è la terra selvaggia, autentica e originaria dove poter ritornare ad «essere se stessi». La soglia è l'orizzonte della speranza.

8. La correlazione tra «*menschliche Natur*», «*Logos*», «*Vernunft*» e «*Bildung*»

Nel saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, pubblicato nel 1774, sullo sfondo della correlazione semantica tra «*menschliche Natur*», «*Logos*», «*Vernunft*» e «*Bildung*», Herder individua nella storia, nel linguaggio, nella religione, nella filosofia, nella poesia, nell'arte, nella creatività e nella libertà, la naturale espressione di un popolo, la forma immediata della sua «coscienza», la manifestazione della sua spiritualità, della sua «anima profonda» nella sua natura autentica, particolare e irripetibile. In questo orizzonte, il filo conduttore della filosofia herderiana può essere individuato nella sua riflessione sul concetto di «*menschliche Natur*» (nella correlazione con il significato di *Bildung* nella storia), alla quale possono essere ricondotte tutte le articolazioni del suo pensiero: una concezione su cui Herder riflette incessantemente, apportandovi continue modifiche, e che giungerà ad una formulazione esaustiva con la pubblicazione dei volumi *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, fino alle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit:* opere destinate ad esercitare un'influenza decisiva sul pensiero romantico e sullo storicismo tedesco di fine Ottocento.

30 Sulla correlazione semantica tra «soglia» (*limen*) e «punto-limite» (*Grenzpunkt*), cfr. il primo capitolo *Orientarsi «al confine». Limite, soglia, frontiera, punto-limite*, in A. GENTILE, *Sulla soglia. Tra la linea-limite e la linea d'ombra*, IF Press, Roma 2012.

Secondo Herder, la «conoscenza» (*Erkenntnis*) non è una facoltà astratta, bensì una «forza» risultante dalla «totalità» dell'individuo nella sua «complessità», «autenticità», «individualità» e «particolarità». La ragione è «il complesso organico» di tutte le «forze umane», il «complesso governo» della sua «natura sensitiva, intuitiva, conoscitiva e volitiva». La ragione è la facoltà che interviene successivamente all'intelletto, giudicando i fatti ordinati dall'intelletto, elaborandoli secondo una connessione propria, particolare dell'individuo – la sua cultura – espressa dal linguaggio. Herder ritiene che la «scienza naturale dello spirito» deve cedere il posto alla «conoscenza storica»[31]: lo storico dovrà limitarsi a spiare l'anima nelle parole, negli atti e nelle opere per coglierví i «tratti originali» e spiare gli istanti, in cui «l'anima profonda dei popoli» si spoglia e si offre nella sua nudità incantevole, particolare e irripetibile.

9. L'uomo è la sua anima

«L'anima umana – osserva Herder – è un individuo nel regno degli spiriti, che sente secondo la sua costituzione singolare: è una particolarità viva che si manifesta dall'intero fondo oscuro della nostra interiorità, nella cui imperscrutabile profondità dormono forze ignote come re mai nati»[32]. «Noi non conosciamo nemmeno noi stessi e solo ad istanti, come in sogno, cogliamo qualche tratto della nostra vita profonda»[33]. Punto di riferimento di questa teoria herderiana è la psicologia di Leibniz: l'idea dell'unità e totalità dell'individuo e delle forze oscure operanti nel fondo misterioso della sua interiorità. Herder critica i filosofi sistematici dell'Illuminismo, che privilegiano l'intelletto astratto, ostinati nell'ordinare e classificare e che in realtà ignorano la «particolarità dei singoli»[34], quella particolarità viva, naturale, vitale che sale dall'intero «fondo oscuro della nostra anima». Da questo fondo oscuro, Herder fa salire quel «sentimento interno» che ci dà la certezza della nostra esistenza senza deduzioni e giudizi; è quanto vi è di più vitale e autentico nella nostra soggettività: «idee oscure, le più vivaci, le più numerose, da cui l'anima trae i più fini e più forti impulsi della nostra esistenza, il maggiore contributo alla nostra felicità e infelicità»[35].

Chi intende studiare la «natura umana» (*menschliche Natur*) dovrà allora «spiare gli istanti in cui l'anima si spoglia e si offre». Questa conoscenza è un «*sich hineinfühlen*», una sorta di empatia, un sentirsi negli altri, un continuo immedesimarsi nell'altro. «La conoscenza avviene stringendoci alla maniera di pensare e immedesimarsi nell'altro e apprendendo la saggezza come attraverso un bacio»[36]. In questa dottrina herderiana dell'apprensione immediata, Herder è vicino, molto più del suo maestro Hamann, ad un vitalismo panteistico e al pensiero di Shaftesbury.

Come nel fondo dell'anima, così anche nella natura, Herder avverte la presenza di forze palpitanti: «da questo oscuro fondo sotterraneo sorge anche la nazione, simile ad una pianta». Come ogni individuo, anche le nazioni hanno caratteristiche proprie, particolari, individuali, derivanti dalla loro generazione. La vera particolarità della nazione è di riflettere in modo

31 J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 115, in J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, a cura di Bernard Suphan, XXXIII volumi, Weidmann, Berlino, 1877-1913, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1967-1968, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1994-1995, introduzione e traduzione italiana di Andrea Gentile, J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per la formazione dell'umanità*, Talete Edizioni, Roma 2012.

32 J.G. Herder, Über Thomas *Abbts Schriften, 1768,* p. 258, in J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

33 *Ibidem*, p. 259.

34 *Ibidem.*

35 J.G. Herder, *Kritische Wälder*, 1769, IV, p. 27, in J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

36 *Ibidem.*

autentico la propria «particolare individualità». L'individuo è «particolarità». Ma il particolare è un termine negativo. Anche se pretende di ammettere una superiore armonia nella «molteplicità», questa armonia resta pur sempre un postulato estrinseco, prestabilito. La particolarità deve necessariamente ridursi alla negatività assoluta, cioè al «fondo oscuro impenetrabile» dove Herder colloca un'anima: l'«anima della nazione»[37].

In questo orizzonte, Herder riconosce che il caratterizzare e il generalizzare, il dipingere un intero popolo, alla maniera degli illuministi, era un «fare delle astrazioni». Herder definisce così qualcosa di vivo, concreto e reale: l'«anima profonda dei popoli» che non può essere descritta schematicamente, ma con cui si poteva simpatizzare, rivivendone le segrete tendenze e facoltà. Il mito dell'«anima delle nazioni» nasce in opposizione alla dottrina illuministica dei caratteri nazionali. Sul rapporto tra gli individui e l'anima collettiva, Herder richiama il concetto di creazione e Provvidenza. «Solo il Creatore è colui che pensa l'intera unità, di una e di tutte le nazioni, in tutta la loro molteplicità, senza però lasciarsi sfuggire l'unità»[38].

10. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*

Il saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* è un ritorno al concetto di Provvidenza. Herder vi ha ripreso in grande stile il tema finale della dissertazione sulla lingua; è ricorso al concetto di «sviluppo naturale» secondo il piano e le intenzioni della Provvidenza ed ha ripreso la polemica dello *Sturm und Drang* contro lo «spirito filosofico del secolo, che odia tutto ciò che è meraviglioso e nascosto»[39]. La Provvidenza procede secondo natura, sviluppando il suo corso nel divenire della storia: direttamente non promuove nulla, ma raggiunge il suo scopo, destando nuove forze e spegnendone altre. «Questi sviluppi sono così semplici, naturali, delicati e meravigliosi, come li vediamo in tutte le produzioni della natura»[40]. Pertanto, nel corso del fluire del tempo si profila «la vita dell'età dei Patriarchi, che diede all'umanità le sue inclinazioni più naturali, più autentiche e più semplici»[41]. Ecco il diffondersi di quel «dispotismo orientale», che gli illuministi criticavano e che altro non era che «l'autorità paterna nell'infanzia del genere umano»[42]. Ecco, infine, la religione, operante anch'essa in questo stadio dell'infanzia attraverso l'«immaginazione», il «timore» e «l'entusiasmo». La Provvidenza guida il suo filo dall'Eufrate e dal Gange fino al Nilo e alle coste fenicie. «I Fenici, mercanti e navigatori, sono l'adolescenza; la Grecia è la gioia giovanile, grazia, gioco e amore. I Romani sono la maturità del destino del mondo antico». Secondo Herder, i Greci furono «imitatori» della civiltà degli Egiziani e dei Fenici, ma «trasformarono nobilmente quanto ricevettero, dando a tutto un'impronta originale». Da questa applicazione del concetto di «attività» allo «schema», si intravede un'anticipazione dell'interpretazione dialettica. «L'egiziano senza l'istruzione infantile orientale non sarebbe egiziano, il greco senza la formazione scolastica non sarebbe greco; il loro odio reciproco rivela

37 Cfr. F. Barnard, *Herder on Nationality, Humanity and History*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2004.
38 Cfr. J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 43, in J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.
39 *Ibidem.*
40 *Ibidem*, p. 39.
41 *Ibidem*, p. 25.
42 *Ibidem.*

lo sviluppo, l'avanzamento, i gradini della scala»[43]. Così, Herder chiama «avidi e truffatori» i Fenici, pur riconoscendo quanto deve loro la civiltà dell'Europa e spezza lo schema del «ciclo storico» quando intende spiegare la fine del mondo antico. Qui non parla di delicati sviluppi e risolve la questione, considerando la catastrofe come l'effetto di una violazione dello sviluppo naturale: «l'Impero Romano distrusse i caratteri nazionali, gettò tutto dentro una sola forma, si ridusse ad una macchina e cadde»[44]. Solamente dopo la sua rovina, la vita riprese un nuovo orizzonte: «un mondo completamente nuovo di lingue, costumi, inclinazioni: un immenso mare aperto di nuove nazioni»[45].

Questa interpretazione storica riflette il pensiero filosofico di Herder e introduce nello schema dello sviluppo un principio centrale: il libero arbitrio. La storia procede secondo natura, finché l'intelletto umano non interviene a contrastarne lo sviluppo: è l'intervento dello Stato illuministico, che spegne le tradizioni, ignora i caratteri nazionali e riduce tutto ad un meccanismo astratto. Se per i Romani, Herder ricorre all'immagine della «virilità», per l'Impero Romano ricorre all'immagine della «macchina», che era l'ideale politico dell'*Aufklärung*.

Nell'interpretazione di Herder, nel corso della storia si profila e si realizza «il ringiovanimento del mondo antico ad opera dei popoli germanici»: le belle leggi e le conoscenze romane non potevano sostituire le forze scomparse, che non avvertivano più uno «spirito vitale». Nel Nord Europa nacque un «uomo nuovo»: si diffusero non soltanto «nuove forze, ma anche nuovi costumi, nuove tradizioni. Non portarono soltanto energie umane, ma un grande numero di leggi e istituzioni sulla scena della storia. Questi popoli del Nord disprezzavano le scienze, le arti, lo sfarzo che in passato erano andati diffondendosi nell'umanità. Infatti, portarono non le arti, ma la natura, non le scienze, ma un sano spirito nordico, costumi non raffinati, ma forti e buoni, anche se selvaggi. E tutto questo insieme andò diffondendosi: grandioso e mirabile avvenimento! E le loro leggi, che diffondevano il coraggio civile, la giustizia, il senso d'onore, la fiducia nella ragione! Il loro feudalesimo, scalzando le tumultuose, popolose e sfarzose città, ricoltivò le terre, ridiede un lavoro agli uomini, alla gente sana e onesta. Al di là dei bisogni quotidiani, si valorizzarono le idee di castità e di onore, nobilitando così la parte migliore dell'animo umano»[46].

Sullo sfondo di queste riflessioni, Herder inizia la riabilitazione romantica del Medioevo. Come Hurd, nelle *Letters on Chivalry*, aveva paragonato il sentimento nordico dell'onore cavalleresco allo spirito delle età eroiche dei Greci, così anche Herder ammira ed esalta nel Medioevo «il coraggio, lo spirito d'avventura, la galanteria e la nobiltà d'animo, che si componevano in un tutto che ora, tra i Romani e noi, è come un fantasma, come un'avventura romantica»[47]. Come per Möser, questa rivalutazione herderiana del Medioevo faceva parte della sua critica all'Illuminismo. La società feudale, fatta di piccoli legami, sezioni e coordinamenti e tante articolazioni tendeva a mantenere tutto in fermento. Tuttavia, Herder non ha fatto del mondo medievale un ideale politico-sociale come faranno i romantici. Il Medioevo è soltanto «la grande cura dell'intera specie, attraverso una profonda rivoluzione»[48].

43 *Ibidem*.
44 *Ibidem*, p. 26.
45 *Ibidem,* p. 28.
46 *Ibidem,* p. 47.
47 *Ibidem*, p. 50.
48 *Ibidem*, p. 55.

In questo orizzonte, Herder critica il sistema politico moderno, la moderna «arte di governo», la filantropia, il sistema di commercio, il cosmopolitismo che dovrebbero rendere felici gli uomini, ma in realtà li hanno ridotti alla passività: ad un «gregge filosoficamente governato»[49]. L'essenziale motivo polemico di questa sua «filosofia della storia» è la rottura di ogni principio razionale universale a vantaggio di principi storici nazionali, particolari e individuali. Inoltre, è negata ogni verità assoluta: «in un certo senso ogni perfezione umana è nazionale, relativa al secolo, ed è considerata più esattamente individuale». Infine, è negato il criterio illuministico di un progresso verso una maggiore virtù e felicità dei singoli: «ognuno di noi è un'individualità irripetibile nel fluire del tempo». Secondo Herder, la natura ha posto disposizioni molteplici nel nostro cuore, ma quando queste si sono sviluppate, l'animo si abitua alla loro cerchia, che diventa un orizzonte. L'individuo assimila, ma oltre un determinato «punto-limite», la natura lo arma con l'insensibilità, la freddezza, la cecità, che possono divenire disprezzo, egoismo, odio. «Lo si chiami pure pregiudizio, volgarità, limitato nazionalismo, ma il pregiudizio è utile, rende felici, spinge i popoli verso il loro centro, li fa più saldi, più fiorenti alla loro maniera, più fervidi e quindi più felici nel ricercare la vita autentica e vivere secondo natura»[50].

11. La lotta contro la ragione e la critica all' «intelletto astratto» dell'Illuminismo

La lotta contro la «*Raison*» e l'«intelletto astratto» dell'Illuminismo, la critica al trascendentale di Kant, alla storiografia di Voltaire, Hume, Robertson e Iselin si trasforma in una lotta per la storia, per il lento, progressivo, individuale e naturale sviluppo delle nazioni. «Noi siamo diventati – osserva Herder – filantropi e cosmopoliti, ma non abbiamo più una patria: ora tutti i regnanti d'Europa parlano francese, presto tutti parleranno la lingua francese»[51]. La filosofia della storia «che persegue la catena della tradizione è propriamente la vera storia umana». Tradizione è la lingua, tradizione è la religione, tradizione è l'individualità della nazione. L'intera storia dell'«umanità» (*Menschheit*) è una «pura storia naturale delle forze, operazioni e tendenze umane secondo un luogo e un tempo»[52].

Sullo sfondo della critica allo schema illuminista di un ideale di felicità e progresso, Herder pone ogni ideale nel divenire storico: ogni momento, ogni istante irripetibile della storia ha il suo valore nel suo stesso essere, nella sua originalità e autenticità ed il male consiste nel livellamento, nella «malattia mortale» del cosmopolitismo.

Nella successione del divenire della storia si delinea un progresso dell'umanità, che non è propriamente un «paradigma» come nell'*Aufklärung*, ma lo stesso dispiegarsi delle forze naturali potenzialmente connaturate nella «natura umana» (*menschliche Natur*). L'uomo è libero di scegliere e di dare un senso alla propria vita e il divenire della storia non mostra altro che la genesi e lo sviluppo della *libertà creativa*: la vita stessa dello spirito nella sua originalità inventiva, produttiva e creativa.

Nel *Journal meiner Reise in Jahre 1769*, Herder aveva narrato il succedersi di «emozioni profonde» che si erano impadronite di lui durante un suo viaggio per mare, quando era entrato in contatto con la natura e con le sue forze vive. Sull'onda di questo entusiasmo, aveva asserito di volere

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

51 Herder nei *Fragmente*. Über die neuere deutsche Literatur (1766-1767) critica «l'imitazione della lingua e della letteratura francese, definendola come un ostacolo allo sviluppo della poesia e della letteratura tedesca».

52 Cfr. R. Slenczka, *Humanität und Nation. Europäische Gemeinschaft in Leben und Denken von Johann Gottfried Herder*, Freimund Verlag, Neuendettelsau 2004, p. 55.

scrivere una «storia dell'anima umana, nei tempi e nei popoli»[53], finalizzata a mostrare come lo «spirito» (*Geist*) della cultura, della religione e della scienza sia passato di mondo in mondo e la «corrente dei tempi» sia giunta fino a noi. Un progetto ambizioso che troverà la sua concreta realizzazione nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, alla stesura delle quali Herder fu incoraggiato da Goethe. Lungi dall'essere un'opera composta di getto, questo volume costituisce la tappa conclusiva di un percorso iniziato da Herder parecchi anni prima, rispetto al quale uno dei momenti più importanti è sicuramente dato dallo scritto *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*: di quest'ultima opera, in particolare, le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* si configurano come una «riformulazione più completa e, per molti versi, differente, nella misura in cui viene abbandonato il tono predicatorio che la contraddistingueva»[54].

Nel volume *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Herder sviluppa quella concezione «organicistica» della storia alla quale resterà fedele anche nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, anche se in quest'ultima opera verrà meno l'enfasi con cui nella prima si insisteva sul parallelismo tra la vita del singolo uomo e quella dell'umanità nel suo complesso. Influenzato dalle tesi dello svizzero Isaak Iselin, autore del volume *Geschichte der Menschheit*, Herder è convinto che la «formazione» (*Bildung*)[55] della persona, così come la formazione dell'«umanità» (*Menschheit*) siano scanditi da un processo che va dall'infanzia alla maturità, per giungere sino alla morte: queste tre fasi corrisponderebbero, secondo Iselin, alle tre diverse facoltà della sensibilità, dell'immaginazione e della ragione. Così, nella fase dell'infanzia, corrispondente al mondo orientale, la vita umana – semplice e primitiva – sarebbe dominata dalla sensibilità; nella fase della giovinezza, che corrisponde al mondo greco e romano, predominerebbero, invece, l'immaginazione e il sentimento e, infine, la fase della maturità, corrispondente all'Europa moderna e al pieno raggiungimento della civiltà, che vede l'egemonia della ragione. Pur riprendendo alcuni aspetti della prospettiva di Iselin, Herder ritiene si debba insistere maggiormente sul concetto di «storia nella sua totalità»: storia dell'umanità nel suo complesso e nel suo carattere teleologico. Nel corso del fluire del tempo, ogni epoca (orientale, greca, romana) racchiude un significato ed è in sé positiva, proprio in forza del fatto che si configura come un momento che rientra nella totalità della storia umana. Questo aspetto – secondo Herder – è stato scarsamente sottolineato da Iselin ed è stato del tutto trascurato dagli Illuministi. Così, nel saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Herder sostiene che il mondo orientale corrisponde all'infanzia, la civiltà egizia e fenicia alla fanciullezza, l'antica Grecia alla giovinezza, il mondo romano alla virilità, il tardo impero alla vecchiaia, fino al momento in cui le «invasioni dei popoli barbarici non infondono nuova vitalità al decrepito corpo del genere umano». Possiamo notare, en passant, che lo stesso modello di sviluppo viene impiegato nello studio del linguaggio – altro tema centrale in Herder – condotto nei *Fragmente*. Über *die neuere deutsche Literatur* (1766-1767), ove si asserisce che «il passaggio dall'infanzia alla maturità del genere umano sarebbe ritmato dalla transizione della poesia alla prosa»[56].

---

53 Cfr. R. Otto, J.H. Zammito, *Vom Selbstdenken. Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Synchron-Publishers, Heidelberg 2001, p. 49.

54 *Ibidem,* p. 51.

55 Cfr. N. Welter, *Herders Bildungsphilosophie,* Gardez Verlag, St. Augustin 2003.

56 J.G. Herder, *Fragmente. Über die neuere deutsche Literatur*, 1766-1767, VIII, p. 450, in J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

Nel saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Herder introduce una Provvidenza che non interviene direttamente nella storia umana, ma raggiunge il suo scopo, suscitando forze che indirizzano la «storia dell'umanità» (*Geschichte der Menschheit*) nella direzione di sviluppi «così semplici, delicati e meravigliosi quali li vediamo in tutte le produzioni della natura»[57]. La «storia dell'umanità» appare come la vicenda di un singolo individuo: l'Oriente è l'infanzia dell'umanità – e il dispotismo di quegli Stati sarebbe giustificato dalla necessità dell'esercizio dell'autorità nel periodo dell'infanzia – l'Egitto è la fanciullezza, i Fenici rappresentano l'adolescenza, i Greci la giovinezza, «gioia giovanile, grazia, gioco e amore» e i Romani sono la «maturità del destino del mondo antico»[58]. Sembrerebbe la descrizione di un ciclo naturale e positivo; ma come spiegare la fine del mondo antico, il crollo drammatico dell'Impero Romano? Secondo Herder, l'Impero Romano è entrato in crisi perché con il passare degli anni ha progressivamente distrutto i «caratteri nazionali», ignorando le tradizioni dei singoli popoli: dopo la caduta dell'Impero Romano si è progressivamente diffuso «un mondo completamente nuovo di lingue, costumi e tradizioni». Herder ritiene che l'intervento delle popolazioni germaniche nella scena della storia sia stato positivo, apportando nuova linfa e nuovi valori. «Le leggi e la civiltà romana non potevano sostituire le forze scomparse, non potevano reintegrare dei popoli che non avvertivano più uno spirito vitale, non stimolavano più impulsi spenti e, allora, nacque nel Nord un uomo nuovo, portatore di nuova forza, nuovi costumi e nuove leggi da cui trasparivano coraggio virile, fiducia nell'intelletto, onestà, giustizia, sentimento dell'onore»[59]. La rivalutazione herderiana del Medioevo è motivata dal fatto che questo periodo storico è stata una «grande cura dell'intera specie umana grazie ad una profonda rivoluzione, senza tradursi nell'esaltazione di un modello politico»[60]. La felicità, non può essere il derivato di un'unica causa valida ovunque, perché «ogni nazione nella sua individualità ha in se stessa il centro particolare della sua storia, delle sue tradizioni e dei suoi valori». Herder, dunque, non crede alla prospettiva illuministica di un progressivo avvicinamento alla felicità e alla virtù degli esseri umani; tuttavia, riconosce come sia ben viva nell'animo umano la ricerca della felicità e, questo suo tendere verso una condizione che vada oltre il proprio stato, è un effettivo sviluppo e un progresso reale nella storia.

Nelle successive *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Herder cerca di dimostrare che «l'uomo è lo scopo autentico, il fiore della creazione», secondo una visione che ha delle affinità con la teoria dell'evoluzione naturale. L'intera «storia dell'umanità è una pura storia naturale delle forze, operazioni, tendenze umane secondo un luogo e un tempo»[61]: il suo significato e la sua filosofia coincidono con la storia stessa dell'umanità. «La filosofia della storia, che persegue la catena della tradizione, è propriamente la vera storia umana» e ogni storia delle singole nazioni si rapporta ad un quadro complessivo per formare e realizzare il piano della Provvidenza nel corso del fluire del tempo.

57 Cfr. J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 59, in J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.
58 *Ibidem*, p. 27.
59 *Ibidem,* p. 56.
60 *Ibidem.*
61 J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, XIII-XIV, p. 93, in J.G. Herder, Sämtliche Werke, cit., 1995.

Nel saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, come negli scritti *Vom Geist der Ebräischen Poesie* e *Von deutscher Art und Kunst*, Herder individua nella storia, nel linguaggio, nella religione, nella poesia, nell'arte, nella creatività e nella libertà, l'immediata e naturale espressione della natura umana, della «vita di un popolo», la forma immediata della sua «coscienza», la manifestazione della sua spiritualità, della sua «anima profonda», rifiutando l'idea della poesia come imitazione della natura. Questo concetto è una conseguenza dell'interesse, diffuso nell'Europa del tempo, per gli antichi canti dei Bardi e delle popolazioni indigene dell'America, intesi come naturale, spontanea e creativa «forma di poesia». Si potrebbe parlare di una rivoluzione copernicana: avendo posto l'origine della poesia nel «sentimento naturale e irrazionale»[62] autenticamente vissuto, Herder poteva far cadere definitivamente ogni regola e modello classico, poiché il criterio del giudizio andava ricercato nella schiettezza, sincerità, spontaneità, creatività, autenticità. «Quanto più è selvaggio, cioè vivo, naturale, liberamente operante un popolo, tanto più selvaggi, cioè vivi, liberi, sensibili, liricamente operanti devono essere i suoi canti»[63]. È l'«anima della poesia» che Herder ricerca nelle «anime delle nazioni» in cui intende immedesimarsi nei loro «canti»: quando pretende di sollevarsi al di sopra di questa esistenza immediata per giudicare la storia, non scrive una storiografia, ma una «filosofia della storia»[64].

In questo orizzonte, si delinea la tesi «prospettivistica» del saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* e la conseguente affermazione del limite della nostra comprensione della storia, rafforzata dall'appello esplicito alla critica humiana del rapporto tra causa ed effetto, vista però nelle sue conseguenze per il problema della storia. Proprio Hume, afferma infatti Herder, ha dimostrato che il legame tra «causa» ed «effetto» non può essere «provato» e «accertato», ma soltanto «inferito» e, pertanto, «conosciuto non storicamente, ma filosoficamente: ne ha dato egli stesso la migliore prova, in quanto la sua storia è un romanzo filosofico. Nessuno più di me – osserva Herder – sente nel proprio intimo la debolezza e i limiti delle analisi storiche in funzione di principi generali. Descriviamo interi popoli, età e terre. Abbracciamo genti e tempi che si susseguono l'uno dopo l'altro nel corso del fluire del tempo, in un eterno avvicendarsi, come le onde del mare: come è possibile motivare, applicare e giustificare la nostra descrizione e interpretazione storica? Finiamo per comprenderli tutti in un nulla, in una parola generica, che suscita in ognuno di noi pensieri e sentimenti profondamente diversi: oh, povere, imperfette e limitate analisi descrittive! E quanto è facile essere fraintesi!»[65].

Nell'interpretazione herderiana, tutte le forme di «storia pragmatica» confermano l'arbitrarietà di questo «procedimento riflesso che connette in modo più o meno fantastico i fatti, in quanto proprio nella storia pragmatica tutto obbedisce ad alcune massime che sempre si ripetono e che determinano la loro interpretazione»[66]. Secondo Herder, questo è accaduto «a Machiavelli e a Montesquieu, a Voltaire e a Hume, ed è accaduto anche a Winckelmann, che è partito per l'Italia con in mente già pronto il suo sistema a cui cercare una conferma».

---

62 Per un'analisi storico-critica, relativa alla correlazione linguistico-semantica tra «sentimento», «interiorità» e «intuizione» nelle opere di Herder, cfr. M. Graff, *Bildung durch Sinnlichkeit. «Vom Erkennen und Empfinden» bei Johann Gottfried Herder*, Bd. VI, Pädagogische Studien und Kritiken, Jena 2008.

63 J.G. Herder, *Von Deutscher Art und Kunst*, 1773, p. 15, in J. G. HERDER, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

64 Cfr. W. Koepke, K. Menges (a cura di), *Herder Jahrbuch-Herder Yearbook*, IX, 2008, Synchron Publishers, Heidelberg 2008.

65 J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, p. 30, in J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.

66 *Ibid.,* p. 37.

In realtà, «il vero storico è soltanto chi descrive eventi direttamente vissuti o di cui è stato testimone». Una interpretazione, in linea con questa valutazione critica della conoscenza storica formulata da Herder, si trova nella cinquantaduesima lettera dei *Briefe die neueste Literatur betreffend* del 23 agosto 1759, dove Lessing, discutendo la situazione della storiografia nella letteratura tedesca e cercando di spiegare le ragioni del suo scarso e limitato sviluppo, osserva: «Io credo che il nome di vero storico spetti soltanto a colui che descrive la storia dei suoi tempi e del suo paese. Egli soltanto può presentarsi come testimone e può sperare di essere giudicato tale dai posteri, mentre quelli che hanno semplicemente desunto le notizie dai testimoni veri e propri, dopo pochi anni verranno certamente soppiantati da altri del medesimo genere»[67].

12. La libertà creativa: la natura umana e la creatività

Secondo Herder, la storia non è «una serie di eventi memorabili o di utili scoperte tecniche», come pretendevano gli illuministi, ma «una carta del processo dello spirito umano, una storia del suo sviluppo e una prova eccellente dell'arte inventiva e creativa della natura umana». A questo processo in continuo divenire, la «natura umana» (*menschliche Natur*) appartiene, con ogni suo singolo atto irripetibile, come creatura e come creatore. «Come non posso compiere nessuna azione, pensare nessun pensiero, che non operi sull'incommensurabile totalità della mia esistenza, così non c'è nessuna creatura della mia specie che non operi per l'intera specie e per la totalità della specie. Ognuno solleva una grande o una piccola onda; ognuno modifica lo stato dell'anima singola e della totalità, ognuno opera sempre sugli altri, ognuno modifica in loro qualcosa: il primo pensiero nella prima anima si collega con l'ultimo nell'ultima anima umana»[68]. La storia appare come la catena della «*Bildung*», della «formazione»[69]: invenzione sempre in atto, sempre in corso, sempre in progresso, in continuo, costante divenire nel fluire del tempo. «Nulla d'inventato, bensì tutto in atto d'inventare, di creare, di operare oltre, di tendere oltre nuovi orizzonti e insieme tradizione, attraverso il cui vincolo da popolo a popolo, arte, scienza, cultura e lingua si sono affinate in una grande progressione nel corso dei secoli della storia»[70].

In questo orizzonte, secondo Herder, si attua non solo una profonda e dinamica correlazione tra la «natura umana», la «conoscenza», la «ragione» e l'«esperienza», ma anche una profonda analogia tra il mondo della «natura» (*Natur*) e il mondo della «storia» (*Geschichte*): come la «natura» è caratterizzata da forme viventi in cui essa si esprime, così la «storia» è caratterizzata dal realizzarsi dell'«umanità» (*Menschheit*) in «forme» sempre più compiute. In altre parole, se nella natura vi è un piano generale a cui ogni essere è sottoposto, un piano specifico e individuale in virtù del quale ogni organismo prende forma, non diversamente accade nella storia, dove tutto rientra in un fine generale: ogni particolare realizzazione storica ha una sua individuale «finalità interna» in base alla quale si configura nel fluire del tempo. La forma più compiuta cui la storia giunge è l'umanità: linguaggio, arte, religione, ragione, libertà e creatività sono «*forme*» particolari in cui l'«umanità» si manifesta. Il linguaggio e l'arte non esprimono soltanto le conoscenze e i sentimenti degli uomini, ma rivelano ed esprimono

67 G.E. Lessing, Sämtliche Schriften, Herausgegeben von Karl Lachmann-Franz Muncker, vol. IV, Walter de Gruyter, Berlin 1968, pp. 269-270.
68 J.G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793-1797, p. 43, in J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, cit., 1995.
69 *Ibidem.*
70 *Ibidem,* p. 53.

quella individualità particolare che li caratterizza: l'essere dell'uomo con le sue passioni, emozioni, intuizioni, interessi, aspirazioni, situazioni-limite che lo caratterizzano nella sua complessità e nella sua autenticità

Nell'interpretazione di Herder, non possiamo ridurre tutta la conoscenza umana al trascendentale kantiano. La natura umana, nella sua autenticità, ha una sua originaria complessità, particolarità e individualità irripetibile nel fluire del tempo. Ognuno, ogni persona nella sua complessità, particolarità e individualità irripetibile, ha la facoltà di intuire, sentire, avvertire alcuni aspetti della realtà nel fluire del tempo che di fatto sfuggono a qualsiasi processo critico, trascendentale, analitico e sintetico. L'istantaneità, la puntualità, l'immediatezza dell'atto intuitivo originario e irripetibile della nostra soggettività nella sua intuizione creativa non potrà mai essere schematizzato o razionalizzato all'interno delle «condizioni di possibilità» dell'esperienza e della conoscenza, così come sono espresse nella filosofia trascendentale di Kant.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170204

Filosofia trascendentale e formazione al senso per la filosofia

Marco Ivaldo[1]

Abstract: My intention in this paper is to illustrate the relationship between Transcendental Philosophy and the formation of the sense of Philosophy in Fichte's thought. As "system of freedom" the Transcendental Philosophy of Fichte is not only a system of knowledge, but also, and at the same time, the never definitive result of an activity of thinking, which is never satisfied with the gained results and deals with new issues. It was Fichte's fundamental conviction that the construction of the theory of science as "art" of reflection (*Besinnung*) presupposes the formation (*Bildung*) of a particular "organ" of reflection or of "seeing". This inner sense is called "sense of philosophy". In my paper, the issue of the formation of the philosophical sense is taken into consideration, such as Fichte has developed it in the *Introduction to the theory of science* of autumn 1813 at the University of Berlin.

Keywords: *Doctrine of science, Transcendental Philosophy, Art of Reflection, Sense of Philosophy, Bildung.*

1. Quella che Fichte chiama Dottrina della scienza, e della quale ha fornito, come è noto, molteplici esposizioni nella sua attività di docente, è una teoria, o meglio una pratica riflessiva che verte sugli atti *costituenti* della relazione soggetto-oggettiva, ovvero della esperienza, di ciò che Fichte chiama abitualmente sapere (*Wissen*). In questo senso la Dottrina della scienza è filosofia trascendentale[2] - non una dottrina dell'essere (ontologia), e nemmeno una dottrina della conoscenza (gnoseologia), ma una comprensione del nesso essere-coscienza, ovvero una comprensione della coscienza (*Bewusst-Sein*) come relazione all'essere (*Seinsbezug*) . Se ci si domanda se la Dottrina della scienza contenga o sia una ontologia, bisogna rispondere – se si vuole mantenere questo termine – che si tratta di una ontologia trascendentale, ossia di un discorso sull'essere afferrato nell'*in quanto* (*als*) del suo apparire, o 'fenomeno', cioè nel sapere, o esperienza. Quella fichtiana è perciò – come hanno accentuato Siemek e Lauth (v. nota 123) – primariamente una ontologia della coscienza intesa come l'unità trascendentale (e in atto) dell'esperienza. Non che il pensiero dell'essere (che comunque in Fichte si dice in diversi modi) venga abolito, ma esso viene elaborato a partire da quella relazione all'essere che è il sapere, ovvero la coscienza nel suo nucleo genetico.[3]

1 Professore ordinario di Filosofia Morale presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

2 Mi riferisco in particolare alla definizione offerta da Fichte nella seconda esposizione della *Dottrina della scienza 1804*: «La dottrina della scienza è filosofia trascendentale così come la kantiana, quindi del tutto simile a quella nel non porre l'assoluto nella *cosa* [...] né nel sapere *soggettivo*, cosa che proprio non è possibile – infatti chi riflettesse su questo secondo elemento avrebbe anche il primo –, ma piuttosto nell'unità di entrambi» (GA II/ 8, 14; tr. it., Johann Gottlieb Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, a cura di Matteo Vincenzo d'Alfonso, Guerini, Milano 2000, p. 64).

3 Su questo tema cfr. il mio saggio: *Sulla ontologia di Fichte*, in «Revista de Filosofia Aurora», v. 27, n. 42 (2015).

La Dottrina della scienza è una filosofia costruita dal punto di vista dello spirito finito, che mette a tema l'infinito solo in maniera indiretta, lavorando alla comprensione della coscienza nella sua costituzione dinamica. Quando il filosofo parla dell'assoluto (o dell'essere assoluto), lo fa sempre in maniera mediata, muovendo dalla comprensione del sapere, ovvero dalla riflessione su quella relazione fondante che il sapere è in se stesso e secondo la quale esso si dispiega. L'unità trascendentale dell'essere e del pensiero annulla sì una alterità naturalistica dell'essere, ma *non* l'essere stesso, che è anzi riaffermato come contenuto o termine intenzionale del pensiero, e che perciò viene validamente affermato.[4]

2. La Dottrina della scienza è sapere genetico, e generativo; regredisce alla genesi del fatto della rappresentazione, o della esperienza, e ne enuclea le condizioni di effettuazione. É, come ha rilevato Pareyson, una "riflessione alla seconda potenza" sul fatto della coscienza, cioè sulla riflessione primaria, ed è rivolta a enucleare gli atti costituenti (*Tathandlungen*) del venire in essere del fatto (*Tatsache*) della coscienza. É idea fondante di Fichte – che lo approssima alla Critica della ragione di Kant, cosa che per altro egli ha sempre rivendicato – che abbiamo essere o realtà sempre solo nel medio (*Durch*) del sapere di essi, cioè nell'orizzonte dell'unità trascendentale (essere-coscienza), che è atto, non fatto, e che come tale è l'apertura del campo (trascendentale) di predicabilità e di significazione della "cosa", compresa nella pluralità delle sue versioni. Non viene affatto ipostatizzato un "soggetto" creatore dell'"oggetto", un "io" creatore del "reale". Quella di Fichte non è una filosofia ('idealistica') della assoluta soggettività, come è stato per lungo tempo opinione prevalente, già a partire dalla controversia sull'ateismo. D'altro lato non viene affatto ipostatizzata da Fichte una oggettività, una "cosa", della quale l'"io" sarebbe semplice rispecchiamento o prodotto, secondo il canone di un 'realismo' non-trascendentale Piuttosto vengono messi a tema il *senso* della relazione soggetto-oggettiva e le *forme* sentimentali e intellettive, pratiche e teoretiche, desiderative e conoscitive, del suo manifestarsi, cioè del fenomeno (*Erscheinung*). Qui emerge un punto della massima importanza: il sapere, o esperienza, non viene in essere soltanto attraverso prestazioni teoretiche (intuitive, concettuali, logiche), ma anche prestazioni pratiche (sentimentali, appetitive, volontarie). Nel giudizio sono sempre all'opera insieme, anche se non mescolate, operazioni della volontà *e* dell'intelletto, che la filosofia trascendentale deve enucleare secondo le loro specifiche funzioni di senso.

3. In quanto è una "riflessione alla seconda potenza" la filosofia trascendentale non ha propriamente a che fare con "cose", come il sapere ordinario e le scienze empiriche, ma con 'immagini' di cose, cioè verte su conoscenze - uso qui il termine conoscenza in senso ampio,

4 Con questo approccio alla Dottrina della scienza come filosofia trascendentale mi inscrivo dentro una specifica tradizione di interpretazione di Fichte. Rinvio alle spiegazioni che ho presentato nel mio *Fichte*, La Scuola, Brescia 2014. Richiamo soltanto due autori alla cui lettura del nucleo del trascendentalismo di Fichte sono più legato: Reinhard Lauth e Marek J. Siemek. Cfr. del primo: Reinhard Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München-Salzburg 1965; Reinhard Lauth, *Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx e Dostojewski*, cit.; Reinhard Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars una, München-Neuried 1994; e del secondo: Marek J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Hamburg 1984. Come si coglie, ha comunque giocato un ruolo essenziale nel mio accostamento a Fichte Luigi Pareyson, la sua interpretazione della Dottrina della scienza come filosofia elaborata "dal punto di vista dello spirito finito", non dello spirito assoluto (cfr. il suo *Fichte. Il sistema della libertà*, sec. ed. aumentata, Mursia, Milano 1976), e la comprensione del pensiero fichtiano come unità di criticità, dialettica e ontologia (cfr. Luigi Pareyson, *Essere e libertà. Il principio e la dialettica,* in «Annuario filosofico», 10 [1994], pp. 11–88).

comprensivo sia del momento teoretico (conoscenza come rappresentazione di stati di cose), che di quello pratico (conoscenza come rappresentazione di scopi). All'interno dell'unità trascendentale di essere e coscienza, cioè del sapere in sé, le "cose" si presentano come il correlato intenzionato delle immagini. Possiamo distinguere allora una conoscenza primaria/spontanea: è il presentarsi immediato dell'immagine, l'apparire di qualcosa, il fenomeno nel suo darsi elementare, il fatto; e una conoscenza seconda, che (letteralmente) ri-guarda la prima conoscenza nel suo provenire dalle proprie condizioni di possibilità, ovvero è conoscenza genetica. In tale senso la filosofia è la conoscenza della genesi trascendentale dell'immagine primaria, ovvero del provenire del fenomeno da ciò che Fichte chiama l'atto esistenziale della vita vivente. Intesa così la filosofia è una scienza essenzialmente liberatrice. Libera dalla "catena della cosa in sé", ad esempio libera dall'opinione che l'io sia il prodotto di processi naturali immanenti, come pretenderebbe il "naturalismo"; ma libera anche da un puro fenomenalismo, impedisce cioè all'apparire di auto-assolutizzarsi, di ipostatizzarsi come se fosse identico all'in sè. La filosofia trascendentale evidenzia che l'immagine si presenta come immagine di qualcosa secondo una legge del pensare, pratico e teoretico, che la coscienza non crea, ma da cui viene internamente regolata. La conoscenza genetica non postula perciò affatto una adesione irriflessa alla legge da cui sorge l'immagine data - come avviene nella conoscenza naturale -, ma si realizza come intelligenza autoconsapevole della legge *e* dell'immagine: della legge dell'immagine, e dell'immagine secondo la legge.

4. Nel suo svolgimento la Dottrina della scienza si presenta non solo come un sistema compiuto di principi, ma anche, e insieme, come il risultato, mai definitivamente fissato, di una ininterrotta *attività del pensare*, che non si appaga mai dei risultati conseguiti, riflette su nuove questioni, dischiude punti di vista originali, apre nuovi campi di indagine. Le diverse esposizioni della Dottrina della scienza, i manoscritti di "meditazioni personali" (*eigene Meditationen*) su di essa, che Fichte compose durante il corso della sua vita e che sono stati resi accessibili dalla Edizione storico-critica (*Gesamtausgabe*) – come per esempio i *Diari* degli anni 1813 e 1814 – offrono una chiara testimonianza di questo tratto fondamentale della Dottrina della scienza, che non è solo dottrina (teoria), ma attività del pensare. In quanto comprensione autocritica del sapere, cioè "sapere del sapere", la Dottrina della scienza viene sviluppata attraverso una specifica 'praxis' della riflessione (*Besinnung*) e dell'auto-riflessione (*Selbstbesinnung*), che devono venire *consapevolmente* esercitate dal filosofo onde pervenire al contenuto sistematico, all'esposizione stessa dei principi del sapere. Pertanto la Dottrina della Scienza è insieme sistema *e* prassi del pensare, ovvero prasseologia (*Praxeologik*). La prasseologia si presenta come il necessario presupposto (dinamico) del prodursi del sistema. Che la Dottrina della scienza sia non soltanto *teoria* della ragione, ma insieme e allo stesso tempo anche *prassi* (riflessiva) della ragione stessa, riguarda infatti non soltanto la mediazione di un contenuto dottrinale già pronto e costituito, ma anche e soprattutto la costruzione stessa del sistema della filosofia trascendentale. Quest'ultimo non è infatti una morta impalcatura di concetti fissi, ma un organismo vivente di pensieri creativi, che poggiano sull'intuizione intellettuale ovvero sull'auto-intuirsi (*Sich-Anschauen*) (o intra-intuirsi [*Sich-Einschauen*]) dell'intelligenza e che restituiscono la stessa immanente sistematicità dello spirito umano.

5. In diversi luoghi della sua opera Fichte porta ad espressione questa dimensione prasseologica della costruzione della Dottrina della scienza usando un termine preciso: arte [*Kunst*]. Nella *Esposizione della Dottrina della scienza 1801-2*, ad esempio, egli fa notare che, per praticare la filosofia in quanto Dottrina della scienza, è necessaria «un'arte della riflessione (*Besinnung*) esercitata fino alla libertà assoluta» (GA II/6, 133). Anche all'inizio della *Dottrina della scienza di Königsberg 1807* la Dottrina della Scienza viene caratterizzata come «arte del vedere» (GA II/10, 113). Arte della riflessione, arte del vedere: la Dottrina della scienza è un esercizio (ovvero una pratica) della riflessione o del vedere - questo termine (*Sehen*) esprime per Fichte l'essenza stessa del sapere -, che deve risultare sì dall'osservanza di determinate regole, ma sempre comunque in un libero atto del pensiero. Di qui la parola-guida: arte. Un mero seguire la regola senza la vivente attuazione della libertà non è in nessun modo sufficiente a realizzare la Dottrina della scienza come arte del vedere o del riflettere. Già nelle lezioni *Sulla differenza tra la lettera e lo spirito in filosofia* del 1794 Fichte aveva chiarito che il fatto di accontentarsi, nel filosofare, dell'applicazione di regole conosciute, non avrebbe prodotto altro che una «pura filosofia per formule (*Formular Philosophie*)» (GA II/3, 330), forse anche totalmente corretta dal profilo formale, ma mai in grado di corrispondere al vero compito della filosofia in quanto esposizione del vivente sistema dello spirito umano. Per un filosofare vivente e non semplicemente formale occorre una immaginazione 'speculativa', che Fichte in queste lezioni chiama "spirito" (*Geist*): non c'è Dottrina della scienza senza spirito.

6. La costruzione della *Dottrina della scienza* come arte del riflettere o del vedere presuppone e richiede la formazione (*Bildung*) di un "organo" specifico. All'inizio della *Dottrina della scienza 1807* Fichte afferma che, grazie all'introduzione nella Dottrina della scienza i suoi uditori «sarebbero diventati partecipi di un senso nuovo, al quale si sarebbe aperto un nuovo mondo» (GA II/10, 111). Un nuovo senso, un nuovo mondo: per poter essere compiutamente compresa e realizzata, l'arte della riflessione - la Dottrina della scienza – necèssita di un particolare senso o organo di senso, da curare e coltivare in quanto tale, e che soltanto può renderci accessibili gli oggetti propri della filosofia (qui designati come "nuovo mondo")[5]. Poco prima, nell'anno 1805, nelle lezioni introduttive di Erlangen *Institutiones Omnis Philosophiae*, appare una formulazione significativa: "senso per la filosofia". Fichte chiarisce che ambito della filosofia non sono gli "oggetti del senso esterno", ma piuttosto quelli del "senso *interno*" oppure di "*un nuovo senso interno*". Senza di esso ciò di cui la filosofia discorre rimarrebbe una «*parola vuota,* come il parlare sui colori *da parte di un cieco*». In queste *Institutiones* il senso interno di cui si tratta viene designato anche come *senso per la filosofia*. Leggiamo: «il primo esito assolutamente necessario dell'esposizione filosofica consiste […] in ciò, che *grazie alla sua sollecitazione* si apra, si sviluppi e venga formato un senso per la filosofia che è specificatamente e *toto genere* diverso da tutti gli altri sensi e facoltà» (GA II/9, 36). Nessuna arte del riflettere allora senza senso per la filosofia.

7. Il crescente significato che Fichte sembra assegnare al risveglio e alla formazione del senso per la filosofia aveva tuttavia anche un altro motivo, che non aveva a che fare tanto con l'interna costruzione del sistema, quanto con le "sorti" della ricezione della Dottrina della scienza – ovvero con la comprensione o con la (frequente) incomprensione della stessa presso il pubblico colto.

5 Cfr. Michael Gerten, *Geistige Blindheit und der Sinn für Philosophie. Das systematische Problem einer Einleitung in Fichtes Wissenschaftslehre*, in «Fichte-Studien», 31 (2007), pp. 135-158.

Ancora nel 1801 Fichte aveva intrapreso il "tentativo" di "costringere i lettori a capire" - come recita il sottotitolo del *Rapporto chiaro come il sole* - mediante nuove spiegazioni. Egli però si sarebbe reso conto via via che l'eliminazione del fraintendimento del suo assunto fondamentale, e la corretta comprensione dello stesso, non potevano venire "costrette" semplicemente mediante ripetute illustrazioni del contenuto dottrinale, ma che esse richiedevano l'assunzione di una determinata disposizione (o orientamento) spirituale da parte dei lettori o degli ascoltatori. Tale disposizione non può essere indotta per via logica; essa infatti appartiene alle premesse del riflettere logico-trascendentale, il quale a sua volta può diventare cosciente del suo valore intrinseco in via riflessiva. Orbene, l'orientamento richiesto ha come presupposto la formazione (*Bildung*) del senso per la filosofia, e può venire in essere solo grazie a quest'ultimo.

Fichte ha trattato ed approfondito questo motivo-chiave della formazione del senso per la filosofia in opere o lezioni che per lo più recano come titolo "introduzione" (*Einführung* o *Einleitung*), oppure vengono designate come "prolegomeni" (*Prolegomena*)[6]. Tali elaborazioni tuttavia non devono in nessun modo esser considerate come semplici avviamenti esteriori alla filosofia: esse sono già filosofia, ovvero sono parti integranti del concreto compimento della Dottrina della scienza, se questa deve essere intesa non solo come l'esposizione di un contenuto dottrinale determinato, ma come attività della ragione *in actu*, come "esercizio" del pensare.

8. Un esito maturo di queste riflessioni sulla formazione del senso filosofico è rappresentato dalle lezioni che Fichte tenne dal 4 novembre al 23 dicembre 1813 presso l'Università di Berlino come *Introduzione alla Dottrina della Scienza*[7]. Esse iniziano con un giudizio molto critico e anzi distruttivo sulla ricezione di quella dottrina (trascendentale) che era stata avanzata prima dalle Critiche kantiane e poi dalla Dottrina della scienza. Tale dottrina (*Lehre*) «nei tre decenni [trascorsi dalla prima edizione della *Critica della ragione pura* 1781] non sarebbe stata assolutamente compresa» (dal manoscritto di Fichte, GA II/17, 232). Fichte osserva che «*comprensione, possesso, esercizio* del principio fondamentale non hanno ancora avuto luogo» – laddove la non-comprensione del principio rappresenta per lui addirittura "un male minore" rispetto al fraintendimento dello stesso, perché la non-comprensione lascia ancora aperta, e possibile agli uomini, la "trasformazione" della maniera di pensare che è "da attendersi", mentre il fraintendimento, soprattutto quando creda di aver capito (esattamente) e di aver superato la dottrina compresa, annienta la possibilità stessa di una (giusta) comprensione. Il fraintendimento ostinato, che si reputa superiore, è perciò quello che deve essere assolutamente evitato. Ora, per rettificare la non-comprensione ed eliminare il fraintendimento occorre per Fichte stabilire un punto, che non sembra essere stato del tutto chiaro nemmeno a Kant: «*Questo insegnamento presuppone un organo sensoriale* [Sinnenwerkzeug] *del tutto nuovo, mediante il quale nascerà un mondo interamente nuovo, che per gli uomini ordinari non si dà affatto*» (GA II 17, 234).

6 Cfr. Federico Ferraguto, *Filosofare prima della filosofia. Il problema dell'introduzione alla dottrina della scienza di J. G. Fichte*, Olms, Hildesheim 2010; Idem, *Orientarsi nel pensiero e avviamento alla filosofia*, in «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», XXXVIII, 1 (2013), pp. 133-148.

7 Della *Einleitung in die Wissenschaftslehre 1813* possiamo disporre del manoscritto, edito in *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzki, E. Fuchs, P. K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, II/16, pp. 225-314; e di una copia dalle lezioni (Nachschrift), custodita nella biblioteca di Halle, di estensore ignoto, ora pubblicata in GA, IV/6, pp. 351-472. Esiste anche una Nachschrift dovuta a Jakob Ludwig Cauer, incompleta, passi della quale vengono addotti, dagli editori della GA, come varianti o integrazioni al testo della Nachschrift-Halle.

Non si dà accesso alla filosofia trascendentale e nessuna comprensione della stessa ha luogo senza l'attività del relativo organo di senso, il quale soltanto è in grado di schiudere il "nuovo mondo" - cioè i veri oggetti della filosofia -, che già nel 1805 Fichte aveva definito "senso per la filosofia".

Ora, come risulta dai passi appena citati, il mondo spirituale dischiuso dal nuovo organo sensoriale è completamente sottratto alla percezione di coloro che Fichte definisce "uomini ordinari" (*gewöhnliche Menschen*): «Per gli uomini quali sono, a seguito della loro nascita, e quali divengono tramite l'educazione ordinaria, questa dottrina è del tutto incomprensibile» (*ibidem*): Gli oggetti di cui parla la filosofia trascendentale non esistono per gli "uomini ordinari", e ciò perché essi sono sprovvisti del necessario organo sensoriale. Qui appare (di nuovo) la metafora della cecità e della visione, una metafora che - come lo stesso Fichte osserva – risulta particolarmente idonea al tema in gioco, poiché il nuovo senso si rapporta al senso "ordinario" internamente allo stesso modo in cui il vedere e il toccare si rapportano esteriormente. L'"uomo ordinario" è simile al "cieco nato". Chi volesse parlare con questo di fenomeni (come i colori) che non sono accessibili al toccare, non sarebbe in realtà in grado di parlargli affatto. Peggio ancora sarebbe se il cieco nato pretendesse di capire mediante il toccare quei fenomeni che sono inaccessibili al toccare e accessibili al solo vedere. Il risultato sarebbe o un non-capire, oppure un fraintendere o un equivocare. Proprio quest'ultimo è, secondo Fichte, il destino che è toccato alla Dottrina della scienza: d'esser fraintesa a causa della mancanza dell'organo sensoriale richiesto. Si capisce allora come Fichte sottolinei energicamente che la condizione primaria per rendere comprensibile la Dottrina della scienza è la formazione di un nuovo senso - dell'occhio spirituale – per il quale soltanto possono esistere gli oggetti propri della filosofia. Perciò la Dottrina della scienza - come del resto ogni teoria – è composizione e comprensione in unità di ciò che è dato e conosciuto mediante il senso (= la "percezione immediata") – *solo però* non mediante il senso empirico (= "ordinario"), bensì mediante il senso interno, e da sviluppare dal nuovo. Il nuovo senso è dunque presupposto, vivente premessa della realizzazione della Dottrina della scienza, ciò che per Fichte significa: dell'attuazione della riflessione e auto-riflessione filosofica condotta al suo compimento. Mi sembra importante un'espressione di Fichte in questo contesto, ovvero che la Dottrina della scienza "non sarebbe soltanto dottrina, e nemmeno in primissimo luogo dottrina, ma una trasformazione (*Umbildung*) completa dell'uomo cui essa giunge. Una ri-creazione (*Umschaffung*) e rinnovazione (*Erneuerung*); un ampliamento (*Erweiterung*) di tutto il suo esserci, da una sfera limitata ad una più alta" (GA II/17, 235). La Dottrina della scienza è non solo dottrina, ma prassi del pensiero, e come tale, cioè in quanto esercizio del pensare, essa possiede una valenza esistenziale. Comporta una metamorfosi dell'uomo ordinario, rappresenta per lui una specie di «rinascita» (GA II/17, 237). Ma la metamorfosi e la rinascita presuppongono per parte loro il risveglio e l'esercizio del nuovo senso.

9. Perché *nuovo* senso? A questa domanda Fichte conferisce, in queste lezioni, una doppia risposta. La prima prende in considerazione la costituzione stessa dello spirito umano; la seconda concerne lo sviluppo spirituale e culturale del genere umano. Riguardo al primo punto Fichte chiarisce che il senso nuovo non è «un senso particolare, partecipato solo a pochi eletti e particolarmente dotati spiritualmente» (GA II/17, 235). Non si danno individui che dispongono di questo senso e altri che ne sono sprovvisti. Una simile opinione sarebbe – come Fichte si esprime - "arrogante" e contraddirebbe la sua "intera visione". Fichte non ha mai dismesso il suo originario umanismo fondato sulla dignità dell'uomo, cioè: fondato sulla dignità di *ogni* individuo.

Ogni individuo ha in se stesso la facoltà di innalzarsi alla conoscenza razionale. Fichte parla in questo contesto di una «disposizione» (*Anlage*) al senso nuovo, o a un nuovo «percepire» (cfr. la *Nachschrift-Halle*, GA IV/6, 358: *Vernehmen*) - una disposizione che si dà senza eccezione in ogni individuo. Non è la disposizione per il senso spirituale ad essere nuova, perché essa è inseparabile dal nostro essere uomini. Il nuovo che deve venire a manifestazione è il suo "sviluppo" (*Entwicklung*). La disposizione deve venire svolta, cioè posta in uso vivente per il percepire effettivo: «Soltanto l'uso reale del senso [interno] è nuovo» si afferma nella Nachschrift-Halle della *Introduzione* (GA IV/6, 359). Riprendendo la metafora della cecità e della visione: nessuno è, secondo Fichte, spiritualmente cieco per l'eternità. Il cosiddetto cieco spirituale non è privo dell'occhio spirituale e dell'interna forza visiva in quanto disposizione (*Anlage*); soltanto, quest'occhio è in lui sigillato da una "potenza estranea", il cui influsso negativo può e deve venire rimosso. Anche se Fichte qui non chiarisce propriamente che cosa si debba intendere con "potenza estranea", si può supporre che essa rappresenti la forza di ciò che in questo stesso contesto egli designa come «l'ordinaria percezione dell'uomo naturale» (manoscritto di Fichte, GA II/17, 238).

L'introduzione filosofica alla Dottrina della scienza ha infatti come compito di avanzare le premesse per la liberazione dell'occhio spirituale dalla potenza della percezione ordinaria – con il linguaggio della fenomenologia: della "disposizione naturale". Ho parlato a ragion veduta di premesse, perché l'introduzione filosofica è in grado soltanto di preparare l'apertura dell'occhio spirituale. Che poi questa apertura abbia luogo davvero dipende dalla libera attuazione del pensare, che ognuno deve attivare in se stesso e da se stesso. Chi vuole praticare la filosofia deve - seguendo l'invito a filosofare da parte del «docente della Dottrina della scienza» – *lavorare* su se stesso e *liberamente* pensare, «affinché in questa nuova vita creativa possa afferrarlo l'EVIDENZA» (*Sullo studio della filosofia*, Berlino 1811-1812, GA IV/4, 46). La liberazione dell'occhio spirituale dalle catene e dalle ombre della caverna, per riprendere la celebre immagine platonica, non è dunque un accadimento passivo, ma un'auto-liberazione, che comunque deve avvenire nel nesso interpersonale tra docente e discente, in un dare e ricevere spirituale - ovvero nella comunicazione. L'arte della riflessione, la prassi della ragione potrebbe essere dunque considerata, secondo questa visione, come una risposta liberatrice, una 'responsività' (*Verantwortung*) nei confronti di un appello a pensare in proprio (*Selbstdenken*).

10. La novità del senso spirituale non riguarda soltanto lo sviluppo della sua disposizione nell'individuo e il suo manifestarsi nella temporalità della singola persona. Questo sviluppo è infatti un processo che avviene non solo in singoli individui, ma si estende, come Fichte sottolinea, all'intero genere umano. Ma *come* dobbiamo pensare questo sviluppo all'altezza del genere umano? L'*Introduzione alla Dottrina della scienza 1813* distingue due momenti (o gradi) di sviluppo del senso spirituale. Essendo quest'ultimo strettamente intessuto con l'essere stesso dell'uomo, Fichte non può né vuole affatto disconoscere che nel passato e fra i contemporanei il senso spirituale sia già stato e sia tuttora, efficace, e attivo. Un passo significativo suona: «Con [questo] senso [e non con quello solo ordinario] si è visto (*gesehen*) da quando gli uomini esistono, e tutto ciò che di grande e di eccellente si trova nell'umanità, e solo fa sussistere l'umano, proviene dalle visioni di questo senso» (manoscritto GA II/17, 236). Senza l'azione di ciò che Fichte in questo stesso contesto chiama anche la percezione del mondo spirituale, sarebbe divenuto impossibile tutto quel buono e quell'eccellente per cui

«il genere umano è conservato nell'esistere» (*Nachschrift-Halle*, GA IV/6, 359) – perfino la stessa filosofia trascendentale. Il primo momento di sviluppo del senso interiore è perciò caratterizzato dal suo esserci e il suo operare di fatto.

Ciò che però assolutamente manca a questo momento, secondo Fichte, è che in esso il senso interiore *non* viene visto e osservato nella sua differenza ed opposizione rispetto al senso ordinario. Il risultato paradossale di questa assenza di auto-osservazione del senso spirituale, cioè dell'intelligenza (*intelligere*), è da un lato che le impressioni di ambedue i sensi, quello ordinario ed empirico e quello spirituale, rimangono in qualche modo confuse (= da cui: oscurità, confusione); dall'altro lato è che la vita, priva di un vero legame unificante, rimane divisa in due metà separate (il fattuale e lo spirituale). Confusione e separazione, invece che distinzione e relazione. La Nachschrift-Halle dell'*Introduzione* adduce su questo tema il seguente chiarimento: Se il senso interiore non viene osservato come tale nella sua differenza da quello ordinario, "gli uomini restano sospesi tra i due mondi, senza poter scoprire il legame tra essi; perciò senza nemmeno poter notare la loro differenza" (GA IV/6, 359).

Il secondo momento dello sviluppo della disposizione spirituale consiste dunque secondo Fichte in ciò: che il senso spirituale *in quanto tale* deve essere osservato e percepito nella sua fondamentale differenza rispetto a quello ordinario-naturale. Ciò che è effettivamente nuovo per l'umanità è, secondo l'*Introduzione alla Dottrina della Scienza 1813*, l'auto-vedersi del vedere spirituale, è che venga effettuato un auto-compenetrarsi del senso interiore in una libera attuazione. Fichte definisce questo gradino come "senso del senso". Quest'ultimo non sarebbe semplicemente la percezione del mondo spirituale (primo gradino), ma la percezione di *questa* percezione. Solo grazie all'auto-compenetrarsi del senso interiore, o dell'occhio interiore, diviene possibile afferrare *unitariamente* la differenza *e* il legame del mondo dato fattualmente e del mondo spirituale, cosa che nel primo gradino di sviluppo, quello del mero esserci del senso interiore, non poteva ancora aver luogo. Il legame unificante entrambi i sensi, quello esteriore fattuale e quello interiore spirituale, è perciò il senso del senso, l'auto-vedersi dell'intelligenza, che secondo Fichte è un principio allo stesso tempo pratico e teoretico. In definitiva è il *nuovo* senso – proprio quel senso che deve entrare come nuovo nel mondo della manifestazione: il senso del senso –, che *realizza* la percezione degli oggetti spirituali colta nella sua struttura riflessiva. E senza l'auto-riferimento riflessivo, dice Fichte, la percezione del mondo spirituale non potrebbe neppure considerarsi completamente fondata e assicurata nella sua differenza dalla percezione fattuale.

11. La novità di cui l'*Introduzione alla Dottrina della Scienza 1813* vuole essere l'annuncio è dunque l'idea del senso del senso, e insieme l'esortazione che la disposizione al senso spirituale (all'intelligenza, alla ragione) debba essere svolta fino al punto di afferrare se stessa: «Il senso di questo senso, non semplicemente la percezione del mondo spirituale, bensì la percezione di questa percezione in opposizione all'altra [fattuale] - ciò è davvero nuovo» (*Nachschrift-Halle*, GA IV/6, 359). Ora, questo auto-afferrarsi dell'intelligenza è precisamente, per Fichte, ciò che la filosofia trascendentale ha avviato a partire dalla Critica della ragione di Kant e poi mediante la Dottrina della scienza. Ci troviamo allora nel circolo seguente: da un lato la filosofia trascendentale ha 'scoperto' il senso del senso e lo ha fatto valere, o quantomeno ha cercato di farlo valere; dall'altro lato la filosofia trascendentale ha questo stesso auto-afferrarsi del senso quale presupposto o premessa della sua *stessa* costruzione –, tanto che l'assunto trascendentale non viene compreso e deve restare frainteso se questo senso non viene esercitato e praticato.

La via d'uscita per sfuggire questa situazione, a seguito della quale il nuovo senso appare contemporaneamente come risultato e come premessa dell'intrapresa trascendentale, è secondo Fichte quella per cui si divenga «convinti della mancanza del nuovo senso" e ci si "impegni a procurarselo» (*Nachschrift-Halle*, GA IV/6, 359-360). In tal modo mi sembra venga accennato il processo di una educazione (*Bildung*) riflessiva al senso del senso, cui deve venire riconosciuto un significato centrale nella elaborazione della stessa filosofia trascendentale.

Lo spirito umano deve essere educato allo sviluppo del nuovo senso, del senso del senso, ma una tale formazione, la formazione alla riflessività, è per parte sua una decisiva componente di quella riflessione della riflessione, o "riflessione alla seconda potenza", che la filosofia trascendentale è in se stessa – dato che senza esercitazione pensante del senso del senso resta del tutto impossibile non solo l'accesso alla filosofia trascendentale, ma il suo dispiegamento come sistema della conoscenza principiale. Focalizzando l'attenzione sul termine "senso" (*Sinn*) si potrebbe asserire che senza il senso del senso non sarebbe possibile alcuna radicale riflessione (Be*sinnung*) e autoriflessione (Selbstbe*sinnung*), quale la filosofia trascendentale pretende di essere. Proseguendo questi pensieri Fichte osserva nelle lezioni che il senso del senso rappresenta «un nuovo compito, proposto al genere umano soltanto nella nostra epoca» (manoscritto di Fichte, GA II/17, 236). Il senso del senso non è un mero possesso, che si possa semplicemente detenere e del quale si possa disporre a piacere; educarlo e farlo valere sulla scena filosofica è un compito assolutamente qualificante della nostra epoca. In ultima istanza: il 'nuovo' è per noi compito, alla cui libera assunzione e responsabile attuazione siamo appellati. In quanto compito il senso del senso deve venire effettuato sempre di nuovo in una libera attuazione. La filosofia trascendentale - per essere praticata in generale e addirittura compresa – richiede in definitiva una liberazione dell'occhio spirituale e l'apertura di una nuova percezione, che è l'auto-appercepirsi vivente del vedere spirituale. Essa sta o cade con lo sviluppo di questa percezione della percezione spirituale, con il veder-si del vedere.

12. Il nuovo senso di cui parliamo è strettamente legato con la libertà. Nella celebre lettera dell'8 gennaio del 1800 Fichte aveva scritto a Reinhold: «Il mio sistema è da cima a fondo soltanto una analisi del concetto della libertà» (GA III 4, 298). La filosofia trascendentale è "una analisi" della libertà attraverso una comprensione della struttura dinamica dello spirito finito, nell'orizzonte di una ontologia trascendentale della coscienza. In particolare, sviluppare "una analisi" del concetto della libertà, cioè elaborarne il sistema, include di comprendere la libertà nella sua duplice auto-effettuazione, come *principio* e come *fatto*. Fichte evidenzia, ad esempio nel *Sistema di etica* del 1798, che la libertà è principio di attuazioni, ma non soltanto principio "pratico", bensì anche principio "teoretico" del mondo, nel senso che la libertà teoretica dischiude una visione del mondo suscettibile di accogliere gli scopi della libertà pratica - si coglie da qui la influenza determinante che ha in Fichte l'approccio sistematico che Kant delinea nella Introduzione alla *Critica del Giudizio*. La libertà, come ha accentuato Pareyson proprio sulla scia di Fichte, è perciò principio non soltanto morale, ma ontologico: è principio di 'apertura del mondo'.[8] Ma la libertà è insieme anche concreto accadimento, cioè fatto. Il sistema della libertà è *da se stesso aperto* su questo impredeterminabile accadere concretamente-concreto della libertà stessa - accadere che è per se stesso 'storico', e pertanto può esser rilevato soltanto "per esperienza".

8 Cfr. Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male, la sofferenza*, a cura di Giuseppe Riconda-Gianni Vattimo, Einaudi, Torino 1995.

La Dottrina della scienza rimane dall'inizio alla fine sistema della libertà, e questo incide sulla comprensione del senso per la filosofia. Nella *Introduzione* della *Nachschrift-Halle* si legge ad esempio: «Nel vedere attivo (*Ersehen*) della libertà consisterebbe questo senso da nuovamente sviluppare» (GA IV/6, 362). Il senso del senso ha il proprio luogo 'epistemologico' nell'atto del vedere della libertà e viene in essere mediante questo vedere attivo, o meglio: coincide con esso. Ora, secondo il manoscritto delle lezioni porta il nome "libertà" ciò «che si trova al di là e al di sopra di ogni natura, oltre la natura stessa» (GA II/17, 239). Con natura Fichte intende la sfera di quegli oggetti che sono dati mediante il «senso ordinario naturale» (*ibidem*); da essi egli distingue la sfera degli oggetti che si trovano oltre la natura e che vengono procurati soltanto mediante il nuovo senso da sviluppare - quindi il "soprannaturale", il mondo della libertà. Per la percezione meramente fattuale empirica questo mondo della libertà semplicemente non esiste, e chiunque vuole attenersi solo a questa prima percezione non vuol sapere nulla di questi oggetti – «come il cieco – si legge nel manoscritto –, che negherebbe occhi e vedere, per il motivo che per lui si dà soltanto il toccare» (GA IV/6, 361). Proprio questa era secondo Fichte la posizione fondamentale dei cosiddetti "filosofi della natura". Egli rileva con accento critico: «Tutta la filosofia a noi nota della nostra epoca […], prescindendo dal vero e proprio senso di Kant e dalla Dottrina della scienza, [è] filosofia della natura» (manoscritto, GA II/17, 239). Non posso adesso discutere se e fino a che punto questo distruttivo giudizio di Fichte renda giustizia alle molte espressioni e sfaccettature della filosofia del suo tempo. Ritengo che tale giudizio non abbia lo status di una descrizione fattuale, ma abbia piuttosto una valenza storico-sistematica, in quanto Fichte con esso intende enucleare con forza e far valere prima di tutto ciò che di effettivamente nuovo c'era nella filosofia trascendentale di Kant e sua di fronte ai dibattiti e alle tendenze filosofiche della sua epoca.

13. L'*Introduzione* muove dall'idea che l'essere dell'uomo è «un [essere] vedente, un [essere] consapevole" (manoscritto, GA II/17, 242), per cui l'uomo - come si legge nella Nachschrift - "in ogni possibile senso […] deve andare oltre la natura» (GA IV/6, 361). L'uomo, secondo Fichte, non è generato come un essere bell'e fatto, ma deve farsi uomo, e questo precisamente mediante il dispiegamento della sua disposizione originaria all'esser-uomo, che viene caratterizzata, lo abbiamo visto, come senso – senso della riflessione e dell'auto-riflessione. Questo senso viene reso possibile e realizzato dalla libertà – la quale comunque in queste lezioni deve venire compresa non come libertà-di-scelta, quanto piuttosto come la facoltà dello strapparsi dalla legge dell'esistenza naturale, cioè come libertà della ri-flessione. D'altro canto la libertà stessa viene intuita e riflettuta tramite il senso riflessivo, il senso del senso, grazie al quale la libertà viene condotta a una determinata immagine (= intuizione) di sè – cosa che secondo Fichte mancava ancora assolutamente sulla scena filosofica del suo tempo. La Dottrina della scienza si pone precisamente il compito di sollevare l'io ad una determinata intuizione della libertà e della vita oltre la natura, intuizione che dischiude la concepibilità della natura stessa. Una tale intuizione o attivo vedere della libertà dovrebbe essere propriamente il nuovo senso. Questo consiste allora nell'attivo vedersi della libertà stessa. Diviene palese in tal modo che il nucleo della trascendentalità è una unità dinamica di pratico e teoretico ponente se stessa.

D'altra parte quello strapparsi e riflettersi in cui propriamente consiste la libertà rende possibile che l'essere umano pervenga alla comprensione del suo proprio e vero essere. Ma questo, come osserva Fichte, è un "soprannaturale" (manoscritto, GA II/17, 242), un essere della libertà e

mediante la libertà. Solo dal punto di vista dell'essere della libertà e del senso che gli è proprio si può comprendere ciò che Fichte designa come il "deporre" (*Absetzen*) l'essere fattuale nella coscienza naturale, dato che questa attualità è spiegabile solo nel vedere, tramite il vedere, per il vedere, e secondo le leggi del vedere stesso. Fichte chiarisce che la libertà pone l'essere (della libertà), questo essere (spirituale) pone il senso corrispondente, cioè il nuovo vedere, perciò «senza libertà non c'è alcun essere e alcun vedere in questo essere» (*Nachschrift*, GA IV/6, 364). Il porre sé della libertà, il suo strapparsi e riflettersi, porta immediatamente con sé il suo essere e questo a sua volta il suo vedere. Un tale essere non è un essere fattuale e già fatto, è piuttosto l'essere del vedere nella sua intera apertura, a partire dalla quale soltanto è possibile spiegare *geneticamente* l'essere fattuale. Il senso del senso è dunque, in definitiva, il senso della libertà nel suo attivo vedersi.

Se la filosofia trascendentale vuole essere compenetrazione genetica dell'intera realtà, come essa deve, allora è questo punto genetico: il senso del senso, l'appercezione trascendentale, che deve venir posto come punto di partenza della spiegazione trascendentale. Puntando sull'unità di pratico e di teoretico Fichte lo comprende come l'attivo vedersi della libertà. Afferrare questo punto genetico e farlo creativamente valere all'interno delle discussioni filosofiche, mi sembra rappresentare un compito ancora sempre aperto e sollecitante, se la filosofia vuole continuare a realizzarsi come prassi della ragione e radicale esercizio della riflessione.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170205

Der inhaltliche Zusammenhang der vier Momente des ästhetischen Urteils über das Schöne bei Kant

Andreas Eckl[1]

Summary: 1. Moment der Analytik des Schönen; 2. Moment der Analytik des Schönen; 3. Moment der Analytik des Schönen; 4. Moment der Analytik des Schönen.

Abstract: In the Analytics of the Beautiful Kant continues his transcendental philosophical work. Hence from the transcendental standpoint objects are „given" for us only if the conditions of the possibility of experience, here the aesthetic experience, are met. In the moments („Momente") of aesthetical judgement Kant thus differentiates under which conditions something („etwas") becomes for us a beautiful object. These moments are connected with each other, as the article will show, with regard to content (not only with regard to form) and thus build a complex of conditions for the necessary and general validity of aesthetical judgement. The complex represents an unity, because and as far as the determination of the ground of the satisfaction („Grund des Wohlgefallens") is concerned. In addition it has to be differentiated as far as normative claims from the standpoint of theoretical and practical reason, „freies Spiel" and „Zweckmäßigkeit", are implemented. These claims are connected again at the ground („im Grunde") like a situation (freies Spiel) which is regarded as an effect connected with the final cause („causa finalis") of this situation or effect. So the programmatical expectations of the introduction of the „Critique of the Power of Judgement" (mediation, „Vermittlung", respectively bridge over the gap, „Überbrückung der Kluft") are fulfilled already in the Analytics of the Beautiful.

Keywords: *Moments of Aesthetical Judgement, Conditions for Validity, Ground of Satisfaction, Bridge over the Gap.*

Die „Kritik der Urteilskraft" ist entstanden, nachdem Kant nach der Abfassung der „Kritik der reinen Vernunft" und der „Kritik der praktischen Vernunft" entdeckt hat, dass es – anders als er bis dahin vermutete – auch für „(diejenigen) Beurtheilungen, die man ästhetisch nennt" (KU VIII, AA 5: 169, 16f)[2], ein Prinzip gibt, das deren notwendige und allgemeine Geltung garantiert. Die Überraschung, dass dem so ist, war wohl auch für Kant groß, weil die ästhetischen „Beurtheilungen" eine „unmittelbare Beziehung ... auf das Gefühl der Lust oder Unlust (beweisen)", d.h. eine Abhängigkeit von der sinnlichen Erfahrung zeigen, die jede Hoffnung auf

1 Professore ordinario, Insitut für Philosophie, Goethe-Universität (Frankfurt am Main, Germany).

2 Immanuel Kants „Kritik der Urtheilskraft" (kurz: KU), „Kritik der praktischen Vernunft" (kurz: KpV) und „Kritik der reinen Vernunft" (kurz: KrV) werden nach der Akademieausgabe (kurz: AA) zitiert (Kants Gesammelte Schriften, Berlin 1900ff, Bd. 5 bzw. Bd. 3), die KU und die KpV unter Angabe der Seitenzahlen der zweiten Auflage bzw. der ersten Auflage von 1793 bzw. 1788 *und* der Seitenzahlen der Akademieausgabe, die KrV wie üblich nur unter Angabe der Seitenzahlen der A- bzw. B-Ausgabe.

notwendige und allgemeine Geltung auszuschließen scheint. Immer wieder argumentiert Kant in den verschiedenen Teilen der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" auf unterschiedliche Weise und in immer neuen Anläufen dafür, dass eine Theorie der ästhetischen Beurteilung zum einen die unmittelbare Beziehung auf die Sinnlichkeit berücksichtigen, ihr Rechnung tragen und zum anderen aber die Frage verfolgen muss, dass und wie es trotzdem denkbar und möglich sein kann, ein synthetisches Urteil a priori über den sinnlich-ästhetisch erlebten Gegenstand zu fällen.

Die erste Forderung nach einer Berücksichtigung der unmittelbaren Sinnlichkeit ist für den gesunden oder gemeinen Menschenverstand eine Selbstverständlichkeit: Das Schöne oder der schöne Gegenstand macht ja einen Eindruck auf uns, den wir vor allem sinnlich erleben und ihn dann im Urteil artikulieren. Niemand kann daher wohl vernünftigerweise ignorieren, dass die Beziehung auf den ästhetisch zu beurteilenden Gegenstand unmittelbar sinnlich sein muss. Die empirische Ästhetik, die Kant vorfindet, z.B. in Gestalt der Ästhetik Edmund Burkes (vgl. dazu KU 128-131, AA 5: 217f), hat diesen Standpunkt entwickelt und die Eindruckserlebnisse differenziert bestimmt. Es ist die zweite Forderung, die Forderung, die Bedingungen zu suchen, unter denen trotz unmittelbarer Sinnlichkeit ästhetisch mit Anspruch auf allgemeine Geltung geurteilt werden kann, die die Herausforderung für eine ästhetische Theorie darstellt. Sich ihr zu stellen verändert in der ästhetischen Theorie alles und Kants Auflösung dieser Aufgabe kommt einer „kopernikanischen Wende" in der Ästhetik gleich. Denn wie man in der Erkenntnistheorie den Standpunkt verlassen muss, dass sich unsere Erkenntnis „nach den Gegenständen richten (müsse)" (KrV B XVI), so ist analog in der Ästhetik der Standpunkt zu verlassen, dass sich unsere ästhetischen Beurteilungen nach den Gegenständen richten müssen, so wie wir sie unmittelbar empfinden. Ebenso wie es nach der „Kritik der reinen Vernunft" in der Erkenntnistheorie darum gehen muss, diejenigen Begriffe zu finden, nach denen sich die Erfahrung richten muss, „noch ehe mir Gegenstände gegeben werden" (KrV B XVII), kommt es entsprechend in der Ästhetik darauf an, das Prinzip zu finden, nach dem sich die ästhetische Erfahrung richten muss, noch bevor ihr schöne Gegenstände gegeben werden.

Kant hat in der Ästhetik nicht etwa den transzendentalphilosophischen Standpunkt aufgegeben, um dem Empirismus der Beurteilungsnormen das Wort zu reden, sondern er schreibt seine Transzendentalphilosophie auch hier fort, so dass man die eben skizzierte Analogie auch auf der Ebene der Grundsätze formulieren könnte: So wie das „oberste Principium aller synthetischen Urteile" für die wissenschaftliche Erfahrung und Erkenntnis besagt: dass „die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt ... zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* (sind)" (KrV B 197), so ließe sich für die Ästhetik der oberste Grundsatz aufstellen: Die Bedingungen der Möglichkeit der ästhetischen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der ästhetischen Erfahrung. Ein naiver Bezug auf einen vermeintlich unproblematisch, einfach sinnlich „gegebenen" Gegenstand, der einer Beurteilung fix und fertig entgegentritt, ist für den wissenschaftlichen Standpunkt, der Urteile mit allgemeinem Geltungsanspruch gewinnen möchte, keine Option mehr. Unbenommen bleibt allerdings ein unwissenschaftliches Herangehen an die ästhetischen Gegenstände: Wer im Gefühl für die ästhetischen Gegenstände nur subjektiv urteilen, die Normen wissenschaftlicher Geltung ästhetischer Urteile vergessen und im Zuge dessen die ästhetischen Gegenstände zu selbständigen Instanzen aufbauen möchte, weil er nur so in ihnen oder an ihnen sein Selbst genießen und / oder es auflösen und frei schweifen lassen kann, der darf das tun, jederzeit oder auch nur dann und wann. Die transzendentalphilosophische Ästhetik begründet lediglich, dass und unter welchen Bedingungen ein ästhetisch Urteilender den „Beitritt" aller anderen verlangen darf.

Eine Kritik an einer transzendentalphilosophischen Ästhetik ist freilich damit nicht ausgeschlossen. Sie wäre geboten, wenn sich heraustellte, dass die Bedingungen der Möglichkeit der ästhetischen Erfahrung, für die Geltungsanspruch erhoben wird, nicht korrekt oder vollständig angegeben oder entwickelt zu sein scheinen. Ebenso möglich ist der kritische Einwand, es seien keine ästhetischen Gegenstände auffindbar, die den Bedingungen genügten, die Theorie liefe also ins Leere. Zwar lässt sich für Kant vermuten, dass er diese Bedingungen für erfüllbar gehalten hat und zum Beispiel auf bestimmte Naturschönheiten und anerkannte Kunstschönheiten hätte verweisen können, an denen er die Erfüllung der Bedingungen hätte demonstrieren können. Aber es besteht in jedem Fall eine Pflicht zur Begründung, dass der vorliegende Fall ein Fall ist, der zu Recht unter der Regel bzw. dem Geltung verbürgenden Prinzip richtig subsumiert wird (vgl. KU 67 u. 152, AA 5: 239, 32f u. 290, 21f) und entsprechend besteht die Möglichkeit, dass diese Begründungen in allen einzelnen Fällen überzeugend angegriffen werden und die transzendentale ästhetische Theorie vielleicht ohne einen Beleg durch Exemplare dasteht. Nicht möglich aber ist eine Kritik, die einen ästhetischen Gegenstand anführt, den sie für schön ausgibt, um dann zu behaupten, die Kantische Ästhetik wäre nicht in der Lage, dessen Schönheit zu beurteilen – freilich unter der Voraussetzung, dass man unter „Urteilen" versteht: „mit Anspruch auf allgemeine Geltung Urteilen". Die Kriterien der Behauptung, dieses oder jenes sei schön, müssten ja in jedem Fall expliziert werden und dabei dann denselben von Kant vorgelegten theoretischen Normen der Beurteilung genügen. Oder anders ausgedrückt: Ästhetisch schöne Gegenstände gibt es im wissenschaftlichen Sinne nur, wenn die Bedingungen der Möglichkeit gültiger ästhetischer Erfahrung erfüllt sind.

Die Versuchung ist dennoch zweifellos groß, die transzendentale ästhetische Theorie daran zu messen, ob sie fähig ist, einen schönen Gegenstand, den man vor Augen oder Ohren (oder allgemein vor oder in den Sinnen) zu haben glaubt, als schönen Gegenstand zu beurteilen. Selbst erklärte Kantianerinnen und Kantianer fallen bei Gelegenheit auf den Standpunkt zurück, einen ästhetischen Gegenstand unabhängig von den Kriterien seiner Beurteilung anzunehmen. Dies tritt schon ein, wenn man für möglich hält, dass ein schöner Gegenstand das eine von Kant in der Analytik des Schönen angegebene Moment des ästhetischen Urteils erfüllt, das andere aber nicht. Denn in diesem Fall würde der Gegenstand gegenüber dem Urteil verselbständigt. Es ist deshalb sinnvoll, die Analytik des Schönen noch einmal als Analytik der *Beurteilung* des Schönen vorzustellen – mit voller Betonung der revolutionären Qualität der transzendentalen Ästhetik, die Gegenstände erst ästhetisch-wissenschaftlich kennt, wenn die „Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird" (KU 28, AA 5: 217, 31), die explizierten Bedingungen für ein gültiges Urteil über den vermeintlich unabhängig gegebenen Gegenstand erfüllt. Dabei gilt es, den inhaltlichen Zusammenhang der Momente des ästhetischen Urteils über das Schöne genau herauszuarbeiten, damit der Zweifel ausgeräumt wird, die Momente würden nur formal zusammengehalten und inhaltlich träten Widersprüche zwischen ihnen zutage.[3]

3 Dörflinger hat in seinem Beitrag zum Kant-Kongress 2015 in Wien („Warum gefällt das Schöne mit dem Anspruch auf allgemeine Zustimmung? Die drei Begründungen Kants und das Problem der Einheit", Manuskript, das dem Verfasser vorliegt und zur Veröffentlichung in den Akten des Kongresses vorgesehen ist) die Konsistenz der Analytik und ihrer Momente noch auf eine andere Weise angegriffen. Er macht nämlich drei Begründungen der Allgemeingültigkeit in der Analytik und im folgenden Text vor allem mit Bezug auf den § 59 aus, die alle verschieden angelegt sind, aber vermeintlich alle drei behaupteten, sie allein, mit Ausschluss der alternativen Wege der Begründung, könnten die Allgemeingültigkeit erklären, so dass eine Widersprüchlichkeit oder mindestens eine Divergenz verschiedener Arten von Wohlgefallen zu beobachten sei. Der im Folgenden angestrebte Nachweis eines inhaltlichen Zusammenhangs der Momente bestreitet diese Behauptung der Inkonsistenz und auch die der Divergenz.

Die Suggestion, man habe es in der transzendentalen Ästhetik mit Gegenständen zu tun, die der Sinnlichkeit ohne Leitung durch Prinzipien einfach so „gegeben" wären, kommt womöglich dadurch zustande oder wird dadurch befördert, dass man ausschließlich und ohne dies zu bemerken an sehsinnlich „gegebene" schöne Gegenstände denkt: das Naturschöne oder ein Kunstwerk der Bildenden Kunst. In diesen Bereichen wird man geradezu verführt, an eine objektive Gegebenheit des sinnlich Erscheinenden zu glauben. Auch Kants Betonung, es komme beim ästhetischen Urteil auf den unmittelbaren Bezug auf die Sinnlichkeit an, kann solch einem Rückfall in naive vorkritische Zeiten vielleicht Vorschub leisten. Aber die Analytik des Schönen schließt in die Gegenstände der Beurteilung auch Schönes ein, das nicht sehsinnlich „gegeben" ist – wie etwa die literarischen Kunstwerke (KU 215, AA 5: 326, 22-35). Die Rede vom „Gegenstand", der hier ästhetisch beurteilt wird, ist dabei klarerweise im übertragenen Sinn zu nehmen ebenso wie in der Musik. In jedem Fall verschwindet schon nach der Überlegung, was alles unter den Begriff des als schön zu beurteilenden „etwas" (KU 3, AA 5: 203, 2) fällt, die Suggestion vom einfach sinnlich gegebenen Gegenstand, der vor der Beurteilung und unabhängig von ihr bereits eine bestimmte Gestalt angenommen hätte. Unübersehbar ist das rezipierende Subjekt an den Formen, an der Formung des ästhetischen Gegenstandes im Falle des literarischen und des musikalischen Kunstwerks konstitutiv beteiligt.[4] Dass wir gemäß der „kopernikanischen Wende" von den Formen des Gegenstandes, die wir sinnlich in der Beurteilung aus dem ungeformten „Mannigfaltigen", in der Anschauung Gegebenen, wie man mit der „Kritik der reinen Vernunft" sagen könnte (vgl. KrV B 132)[5] herstellen, zu den Formen des Gegenstandes, die wir dem Gegenstand dann im Urteil zuschreiben wollen, übergehen müssen, kurz: von den Formen in der subjektiven Beurteilung zu den Formen des Gegenstandes im objektiv ausgerichteten Urteil, hat Kant dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er in der Analytik von *Vorstellungen* oder „Vorstellungsarten" ausgeht (vgl. den ersten Satz des § 1)[6], d.h. von Produkten des Subjekts, die es aus sich heraussetzt und an die Stelle verschiebt, an der naiverweise die Gegenstände angenommen werden. Und weil bzw. soweit die Produktionen des Subjekts nicht willkürlich erfolgen, sondern regelgeleitet oder unter Prinzipien, darf am Ende (wenn die Normen für das Urteilen erfüllt sind) von „Gegenständen" geredet werden. Diese Produktionen erscheinen so gesehen allererst in Urteilen als Gegenstände, über die mit Anspruch auf Zustimmung und Geltung geurteilt wird. Aus diesem Grund ergänzt Kant etwa in der Überschrift zum § 11 die vielleicht ohne diese Ergänzung objektivistisch missverständliche Formulierung von der

4 Dass dies auch für den theoretisch nicht vorbelasteten Rezipienten gilt, hat Marcel Proust in der „Recherche" am Beispiel der ersten Begegnung Swanns mit der „kleinen Sonate" belegt, vgl. Proust, Marcel, Eine Liebe Swanns, in: ders., Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 1, hrsg. v. Luzius Keller, Fünfte Auflage, Frankfurt 2003, S. 274-552, ebd. S. 305.

5 Vgl. KrV A 105: „Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben, und jenes X, was ihnen correspondirt (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen."

6 „Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Object zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (...) auf das Subject und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben." (KU 3f, AA 5: 203, 2-5) Die Richtung ist hier unmissverständlich: Vom Produkt des Subjekts, von der „Vorstellung" zum schönen „Etwas".

„Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes“ durch eine Formulierung in Klammern hinter „Gegenstandes“, die den Ausgangspunkt bei der Vorstellung in Erinnerung bringt: „Das Geschmacksurtheil hat nichts als die Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes (oder der Vorstellungsart desselben) zum Grunde.“ (KU 34, AA 5: 221, 2-4).[7]

In der Transzendentalphilosophie kommt es deshalb auf die Gediegenheit unserer *Vorstellungen* an, deren Bildung wir unter Regeln und Prinzipien stellen müssen, wenn wir die Aussicht haben wollen, im Ausgang von ihnen zu Gegenständen zu kommen, über die Urteile möglich sind, die auch von anderen anerkannt werden können. Man könnte deshalb auch sagen, dass Kant nicht von der *Tatsache* der synthetischen Urteile a priori ausgeht und den jeweiligen Typ in den Analytiken in seinen Momenten entwickelt, sondern dass er diejenigen Kriterien formuliert, die erfüllt sein müssen, damit es synthetische Urteile a priori geben kann. Für die „Ästhetik der Urteilskraft“ insbesondere hieße das: Das synthetische Urteil a priori über das Schöne ist solange fiktiv, als die Bedingungen nicht erfüllt sind, die in der Analytik erarbeitet werden. Sobald diese Bedingungen und Kriterien aber erfüllt sind, ist das Urteil real und gibt es entsprechend den schönen Gegenstand. Folglich kann es so gesehen aber auch keinen schönen Gegenstand geben, wenn nicht *alle* angegebenen Bedingungen erfüllt sind. Denn die Bedingungen hängen zum einen *formal* zusammen: als Momente *eines* Urteils, an dem man Quantität, Qualität, Relation und Modalität unterscheiden kann. Sie hängen aber zum anderen auch *inhaltlich* zusammen. Denn, wie ich im Folgenden zeigen möchte, kann ja auch der Eintritt eines bestimmten Wohlgefallens, einer bestimmten Lust an der Vorstellung des schönen Gegenstand (Qualität) nicht ohne ihren Grund gedacht werden (Relation), der aber wiederum ebenfalls bestimmten Kriterien genügen muss, damit der Anspruch auf allgemeine (Quantität) Geltung nicht verlorengeht (Modalität). Für die Zwecke der Analytik fingiert Kant somit die Realität des ästhetischen Urteils oder wahlweise die Realität des schönen Gegenstandes, um die Bedingungen für diese fiktive Realität im Einzelnen auseinanderzulegen. Der Ausgangspunkt vor den differenzierenden Explikationen der Momente des Urteils ist dabei: Das ästhetische Urteil ist das „synthetische Urteil a priori“, das den schönen Gegenstand gültig, mit Anspruch auf Zustimmung von allen als schön bestimmt.

1. Moment der Analytik des Schönen

Im ersten Moment der Qualität isoliert Kant die Bedingung der unmittelbaren Beziehung des ästhetischen Urteils auf die Sinnlichkeit. In den weiteren Momenten wird er entwickeln, wie es trotzdem zu einem synthetischen Urteil a priori kommen kann. Deshalb ist es nachvollziehbar, warum Kant die Analytik mit dem Moment der Qualität beginnt. Dieses erste Moment führt zur Identifizierung der Lustkomponente, die zur „Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird“ (KU 28, AA 5: 217, 31), dazugehört, wenn denn ein synthetisches Urteil a priori über das Schöne überhaupt möglich sein soll. Das Wohlgefallen, das dazu vorhanden sein muss, ist entsprechend keineswegs irgendein beliebiges Wohlgefallen. Damit am Ende ein gültiges Urteil zustande kommen kann, muss es, so Kant, als positives Gefühl des „ganze(n) Vermögen(s)

7 Vgl. KU 16, AA 5: 211, 1-4: die „(aus) dem ersten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen“, und KU 29, AA 5: 218, 8f: „Diese bloß subjective (ästhetische) Beurtheilung des Gegenstandes oder der Vorstellung, wodurch er gegeben wird, ...“.

der Vorstellungen" (KU 5, AA 5: 204, 12) „gegen" (KU 5, AA 5: 204, 12) die „Vorstellung" gehalten werden, „wodurch ein Gegenstand gegeben wird". Diese Trennung und Gegenüberstellung erfolgt allerdings nur in der Analyse und auch in dieser Schärfe nur im Zusammenhang des ersten Momentes. Wir werden sehen, dass sie später weniger scharf ausfällt. Hier jedoch bringt das Bewusstsein (vgl. KU 5, AA 5: 204, 13:„bewusst") zweierlei in einen Zusammenhang: zum einen die Vorstellung vom ästhetischen Gegenstand, den das Bewusstsein außerhalb oder innerhalb seiner selbst, jedenfalls ihm gegenüber und als ablösbar vom reinen Ich-Bewusstsein annimmt und auf den es sich als auf etwas anderes beziehen kann.[8] Und zum anderen das Selbstgefühl, das mit dem eigenen Vermögen, sich Vorstellungen zu bilden verbunden ist. Gemeint ist damit die Wahrnehmung des „inneren Lebens", ein Gefühl von Lebendigkeit oder eines Aufgelegtsein zu weiteren Vorstellungen. Um dies noch etwas zu konkretisieren kann man etwa auf die das Denken belebende Wirkung verweisen, die Kant der „ästhetischen Idee" zuschreibt: KU 194f, AA 5: 314, 37–315, 8. Diese Wirkung ergibt sich aus einer reinen Innenperspektive, *anlässlich* (vgl. KU 31, AA 5: 218, 32f) – das ist der Zusammenhang – der ersteren Vorstellung vom Gegenstand als einem, der gegenüber dem Bewusstsein als etwas anderes erscheint. Sollte dieses „Lebensgefühl" (KU 4, AA 5: 204, 8), das mit der „Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird", verbunden ist, als „frei" (KU 15, AA 5: 210, 13) und belebend (im Vorgriff auf KU 31, AA 5: 219, 4) empfunden werden, ist die Bedingung der Möglichkeit, die im ersten Moment gedacht wird, erfüllt. Es kann dann dem Gegenstand das Prädikat „schön" zugeschrieben werden, *sofern* denn auch die anderen noch zu bestimmenden Bedingungen erfüllt sind.

Der Zusammenhang mit den anderen Bedingungen wird nun von Kant dadurch hergestellt, dass er bei aller bisher noch zu konstatierenden Unbestimmtheit der Aussagen über die genaue Beschaffenheiten dieses „Lebensgefühls" die Perspektive auf den *Grund* dieses Gefühls des Wohlgefallens und die auf die *Absichten*, die damit verbunden sein können, eröffnet. Kant schließt nämlich als Grund für das Wohlgefallen aus (und eröffnet damit diese Perspektive): ein Interesse am Dasein des Gegenstandes (das Angenehme und das Gute). Ebenfalls ausgeschlossen wird die Absicht, die man mit der „Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird," verbinden könnte, nämlich die Absicht, diese Vorstellung zur Erkenntnis des Gegenstandes zu nutzen. Die hier eröffnete Perspektive zwingt geradezu dazu, im Folgenden, d.h. im Zusammenhang der Entwicklung der weiteren Momente, eine positive Antwort zu geben: auf die Frage nach dem *Grund* und den *Absichten* unter bzw. hinter dem Wohlgefallen, um damit das Wohlgefallen auch in diesen Hinsichten genau zu bestimmen.

2. Moment der Analytik des Schönen

Das zweite Moment der Quantität führt zuerst zu der naheliegenden Bedingung des synthetischen Urteils a priori, die im ästhetischen Urteil impliziert ist, dass alle (nicht nur einer, und auch nicht viele – Quantität) der Beurteilung zustimmen, *obwohl* es sich um eine Beurteilung einer unmittelbar sinnlichen, empirischen Lust handelt. Hier beginnt Kant also den Zusammenhang – und damit den inneren inhaltlichen Zusammenhang der Momente – auszuarbeiten, der in der soeben angeführten „Obwohl"-Beziehung angedeutet ist: Wenn es ein

8 Vgl. noch einmal zum Unterschied von Vorstellung und Gegenstand: KrV A 105.

notwendiges und allgemeines Urteil über das Schöne soll geben können, *obwohl* in der Beurteilung eine Beziehung auf eine unmittelbar sinnliche, empirische Lust zu berücksichtigen ist, dann müssen verschiedene Kriterien erfüllt sein. Unter diesen wird unter dem Titel „Quantität" das Kriterium der *allgemeinen* Zustimmungsfähigkeit zuerst behandelt. Aber die Überlegungen werden schon hier sofort weitergeführt – wenn man es genau nimmt: schon in Richtung auf das Moment der Relation. Bei der Untersuchung der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit über die in das Urteil einbegriffene Lust kommt es nämlich zwangsläufig zu der Frage, auf die die Perspektive sich schon während der Ausführungen zum ersten Moment geöffnet hatte: Worauf muss das Wohlgefallen oder die Lust positiv „begründet" (KU 17, AA 5: 211, 20f) sein, wie muss der „Grund des Wohlgefallens" (KU 17, AA 5: 211, 14f) gedacht werden, damit wir bei Berücksichtigung des Wohlgefallens im ästhetischen Urteil als einer Wirkung, die sich einstellt und der insofern eine Ursache oder ein Grund zugeordnet werden können muss, nicht die Hoffnung auf Zustimmung durch jedermann verlieren? Vor allem im § 9 gibt Kant dann seine positive Antwort auf die Frage nach dem „Grund des Wohlgefallens". Er gibt deshalb zu Recht diesem Paragraphen zentrale Bedeutung (vgl. KU 27, AA 5: 216, 33f: „Schlüssel zur Kritik des Geschmacks), und zwar weil dieser Paragraph eine positive Aussage zu diesem Grund enthält. Damit gehört dieser Abschnitt aber in gewisser Weise auch schon zum Moment der Relation, in jedem Fall aber stellt er den Zusammenhang mit dem Moment der Relation schon her und bereitet dieses Moment vor. [9]

Der Weg, den Kant zur Bestimmung des „Grundes des Wohlgefallens" einschlägt, ist bekanntlich regressiv analytisch. Nimmt man die fingierte Realität des ästhetischen synthetischen Urteils a priori an und damit ein Wohlgefallen, eine Lust an der „Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird", so dass allgemeine Zustimmung des Urteils über diese Vorstellung und die mit ihr verbundene Lust beansprucht werden kann, so stellt sich zuerst die Frage, was mit Bezug auf diese Lust allein schon aufgrund der anfänglichen Voraussetzung ausgemacht werden kann, dass über sie in ihrer Verbindung mit der Vorstellung allgemeingültig *geurteilt* werden soll. Daraus ergibt sich die Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit dieses besonderen Wohlgefallens bzw. der Lust an oder, wie Kant in einer charakteristischen Formulierung sagt, „in" (KU 27, AA 5: 217, 9.) der Vorstellung.[10] Hier schon sieht man, dass die scharfe Trennung von Wohlgefallen und Vorstellung aus der Analyse des ersten Momentes zurückgenommen wird. Kant zieht durch die Formulierung „Lust ... *in* der Vorstellung" (Hervorhebung d. Vf.) die Beziehung der Lust auf die „Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird," ganz eng zusammen. Im vorliegenden Zusammenhang der Analyse des zweiten Momentes kommt es nämlich nicht auf die Trennung von Lust und Vorstellung an, wie im ersten Moment, wo es darum ging zu begründen, dass überhaupt eine sinnliche Lust im Urteil über das Schöne zu berücksichtigen ist. Hier, in der Analyse des zweiten Momentes, kommt es stattdessen auf den Grund an, auf dem beides, als Einheit genommen, beruht: den Grund der Lust in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird.

9 Selbst die Wortwahl im § 9 zeigt an einer charakteristischen Stelle die Präsenz der für das dritte Momente prägenden Begriffe „Zweck" und „Zweckmäßigkeit" an: „... indem wir uns bewußt sind, dass dieses zum Erkenntniß überhaupt *schickliche* (Hervorhebung d. Vf., „schicklich" synonym mit „zweckmäßig", Anm. d. Vf.) subjective Verhältniß eben so wohl für jedermann gelten ... müsse ..." (KU 29, AA 5: 218, 3ff).

10 Zur Begründung, warum die regressive Analyse noch über die Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit hinausgehen muss, vgl. KU 30, AA 5: 218, 18f: „Das ist aber zu unserer Absicht nicht genug."

Entscheidend ist nun der nächste Schritt rückwärts, in Richtung auf die weiteren, noch hinzutretenden Bedingungen, in dem Kant behauptet: „Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden als Erkenntniß und Vorstellung, sofern sie zum Erkenntniß gehört. Denn sofern ist die letztere nur allein objectiv, und hat nur dadurch einen allgemeinen Beziehungspunkt, womit die Vorstellungskraft Aller zusammenzustimmen genöthigt wird." (KU 27, AA 5: 217, 11-15). Die Berechtigung dieser Behauptung und ihrer Begründung ist hier nicht zu prüfen. Wir begnügen uns damit festzustellen, dass Kant von dieser Behauptung aus ohne weitere Zwischenschritte zur Antwort auf die Frage nach dem „Grund des Wohlgefallens" kommt. Dieser erscheint im anschließenden Satz unter dem Namen „Bestimmungs*grund* des Urteils (Hervorhebung d.Vf.)" (KU 28, AA 5: 217, 15f).[11] Diese Formulierung, die Kant der Tradition des Rationalismus entnimmt, besagt soviel wie: die Bedingung oder der Grund, der das Urteil über den thematisierten Sachverhalt wahr (oder falsch) macht.[12]

Dieser Grund oder diese Bedingung, die das synthetische Urteil a priori über das Wohlgefallen an der Vorstellung des Schönen wahr macht, ist erkennbar eine bestimmte Norm, der das Wohlgefallen genügen muss: Es muss über die allgemeine Mitteilbarkeit hinaus als *Wirkung* bewusst sein. Und es muss damit auf Eigenschaften oder Formen der Vorstellung (durch die uns der schöne Gegenstand „gegeben" wird) beruhen („begründet" sein), die die subjektive Bedingung der „*Erkenntnis überhaupt*" (KU 28, AA 5: 217, 20) erfüllen. Das Wohlgefallen muss also ein Zusammenspiel der zu unterscheidenden Erkenntnisvermögen aufweisen, das wir aus der Analyse der Erkenntnisbedingungen theoretischer Erkenntnis kennen. Diese subjektive Bedingung ist aus diesem Zusammenhang als eine Bedingung identifiziert, die lediglich das feststellt, was auf Seiten des erkennenden Subjekts erfüllt sein muss, damit Erkenntnis *zustande* kommt. Die Analyse konzentriert sich also lediglich auf die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit (nicht etwa auf faktisch vorliegende Erkenntnisse) – dies aber in einer Weise, die allgemein gültig für alle Subjekte ist.[13] Sofern das Wohlgefallen oder die Lust an der Vorstellung des schönen Gegenstandes sich ausschließlich an den Momenten oder Formen dieser Vorstellung festmacht, die geeignet sind, die subjektive Bedingung für das Zustandekommen von Erkenntnis zu erfüllen und damit eine Bedingung, die für alle Subjekte gleichermaßen gilt, einlöst, lässt sich die Allgemeingültigkeit der subjektiven Bedingung der Erkenntnis auf die Lust übertragen.

11 Vgl. aber schon Kants Formulierung „zum Grunde liegen" im ersten Satz dieses Absatzes: „Also ist es die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als subjective Bedingung des Geschmacksurtheils, demselben zum Grunde liegen und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muß." (KU 27, AA 5: 217, 8-11)

12 Vgl. z.B. Mendelssohn, Moses, Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften, in: ders., Metaphysische Schriften, Hamburg 2008, S. 23-90, ebd. S. 60: „So oft etwas Bestimmliches bestimmt, und also ein unbestimmter Satz in einen bestimmten verwandelt wird; so muss sich von dieser Bestimmung Grund angeben lassen. Das heißt, ich muss die Bedingung des Subjekts anführen können, aus welcher zu begreifen ist, wie der Satz nicht unausgemacht, ob wahr, oder falsch; sondern ausgemacht und bestimmt, entweder wahr oder falsch sei."

13 Diese subjektive Bedingung, so kann man sagen, war jedes Mal erfüllt, wenn Erkenntnis zustande gekommen ist. Es ist aber wichtig, sich mit Kant klarzumachen, dass im Zusammenhang des zweiten Momentes des ästhetischen Urteils nur das Erfülltsein dieser subjektiven Bedingung für das Zustandekommen gefordert wird, ohne dass aus dem Zusammenspiel der Vorstellungsvermögen wirklich Erkenntnis werden müsste oder dürfte. Damit nämlich würde zuviel verlangt und auch das Falsche; denn in diesem Fall würde die Lust des ästhetischen Urteils an eine gelungene Erkenntnis gebunden und damit das ästhetische Urteil intellektualisiert.

Es zählt gewissermaßen nur *das* Wohlgefallen bei einer Beurteilung eines schönen „etwas", das nur von demjenigen *in* (vgl. KU 27, AA 5: 217, 9) der Vorstellung von ihm, durch die allein es uns „gegeben" wird, bewirkt wird, das für alle, die ebenso wie wir von Sinnlichkeit abhängig, aber auch der Vernunft und des Verstandes fähig sind (vgl. KU 15, AA 5: 210, 7ff), ein Grund des Wohlgefallens sein muss. Und dies ist dasjenige in ihr – dies ist das Belebende, Anregende, das jedenfalls belebend und anregend *wirkt* (vgl. KU 31f, AA 5: 219, 4-23 bzw. KU 66, AA 5: 238, 34-239, 2) –, das die subjektive Bedingung zur „Erkenntnis überhaupt" erfüllt: ein harmonisches Zusammenspiel der dazu erforderlichen Vorstellungsvermögen, d.h. Einbildungskraft und Verstand. Und dieses Zusammenspiel ist „frei", weil es ohne Absicht auf Erkenntnis bleibt und auch kein Interesse am Dasein des Gegenstandes nach sich zieht (vgl. KU 15, AA 5: 210, 13 bzw. KU 28, AA 5: 217, 30). Nur wenn wir bei dem Versuch, unsere Lust lediglich daran anzuknüpfen bzw. unsere Lust nur von solchen Formen verursacht sein zu lassen, Erfolg haben und dies nachvollziehbar begründen können, ist die Rede von einem „schönen Gegenstand" möglich, ist die Bedingung der Möglichkeit, die im zweiten Moment gedacht wird, erfüllt. Erst dann „gibt" es einen schönen Gegenstand oder erst dann kann dem Gegenstand das Prädikat „schön" zugeschrieben werden. Und mit Blick auf die Bestimmung des Wohlgefallens gesagt: Sollte das freie und belebte Gefühl bei der Vorstellung, wodurch uns der Gegenstand gegeben wird, so bestimmt sein, dass uns bewusst wird, es sind Einbildungskraft und Verstand bei der Vorstellung, wodurch uns der Gegenstand gegeben wird, so gut und harmonisch im Spiel, wie es zum Zustandekommen von Erkenntnis überhaupt geboten ist, ohne dass wirklich eine bestimmte Erkenntnis angestrebt wird, ist die Bedingung der Möglichkeit des zweiten Moment erfüllt und es „gibt" einen schönen Gegenstand, sofern denn auch die anderen noch zu bestimmenden Bedingungen erfüllt sind.

Der inhaltliche Zusammenhang dieser im zweiten Moment genannten Bedingung mit der im folgenden dritten Moment genannten Bedingung liegt in der Fortsetzung der Bestimmung des „Grundes des Wohlgefallens", der im zweiten Moment schon durch die Forderung nach seiner Allgemeingültigkeit eine erste positive Bestimmung erhalten hatte. Mit dieser Fortsetzung der Bestimmung des „Grundes des Wohlgefallens" verlängert sich die inhaltliche Beziehung zwischen dem ersten und zweiten Moment nun auch bis zum dritten Moment. Auch hier gilt, dass die Weiterbestimmung des Grundes des Wohlgefallens den Komplex derjenigen Bedingungen weiter entwickelt, die man aufstellen muss, um ein allgemeingültiges ästhetisches Urteil über das Schöne zu erhalten, *obwohl* in diesem Urteil ein unmittelbares sinnliches Wohlgefallen berücksichtigt werden muss.

Die Perspektiven des zweiten und des dritten Momentes auf die Bedingungen der Möglichkeit eines allgemeingültigen Urteils über das Schöne (trotz sinnlichem Wohlgefallen) differieren freilich (sonst dürften sie auch nicht in zwei verschiedenen Momenten auseinandergelegt werden). Die Ausführungen stellen, wie leicht zu sehen ist, das eine Mal Bezüge des Grundes des Wohlgefallens zu den Bedingungen des theoretischen Erkennens, das andere Mal Bezüge desselben zu den Bedingungen der praktischen Willensbestimmung her, so dass man sagen könnte: Ihre Perspektiven differieren so stark, wie theoretische und praktische Vernunft differieren und Sein und Sollen auseinandertreten (vgl. KrV B 575, 868). Ihren Zusammenhang herzustellen, ist danach um so mehr geboten. Er liegt, wie bereits angedeutet, im Begriff des „Grundes" innerhalb der analytischen Untersuchung des „Grundes des Wohlgefallens".

3. Moment der Analytik des Schönen

Im dritten Moment der Analytik des Schönen wird das Geschmacksurteil auf die „Relation der Zwecke" hin untersucht, „welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird" (KU 32, AA 5: 219, 27f), wie es eingangs der Ausführungen heißt, ohne dass dadurch der Zusammenhang dieser Untersuchung mit den bisherigen Entwicklungen deutlich würde. Erst aus der Überschrift und dem ersten Satz des § 11 kann dieser Zusammenhang aber unmissverständlich herausgelesen werden: Es geht auch hier um den „Grund" des Geschmacksurteils (vgl. auch „Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils", KU 35, AA 5: 221, 27) im Sinne des „Grundes des Wohlgefallens": „Das Geschmacksurtheil hat nichts als die *Form der Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes (oder der Vorstellungsart desselben) *zum Grunde*." (KU 34, AA 5: 221, 4, letzte Hervorhebung d.Vf.) „Aller Zweck, wenn er als *Grund des Wohlgefallens* angesehen wird, ..." (KU 34, AA 5: 221, 5f, Hervorhebung d. Vf.). Während wir durch die Ausführungen zum zweiten Moment wissen, dass der „Grund des Wohlgefallens", der das Geschmacksurteil wahr macht, so bestimmt sein muss, dass in der Vorstellung, durch die uns der Gegenstand gegeben wird, Einbildungskraft und Verstand in einem harmonischen Zusammenspiel *sind*, um Wohlgefallen als Wirkung auszulösen, lernen wir durch die Ausführungen des dritten Momentes, dass dieser „Grund" weiter so bestimmt werden muss, dass die Vorstellung, durch die uns der Gegenstand gegeben wird, die Form der Zweckmäßigkeit aufweist, um Wohlgefallen als Wirkung auszulösen. Damit wird nun dieselbe Vorstellung, die die Bedingungen des zweiten Momentes erfüllt, daraufhin befragt, ob es eine Zwecksetzung in ihrem Hintergrund gab oder gibt, die festgelegt hat, wie sie sein *soll*.

Die Perspektive öffnet sich zumindest auf Zwecksetzungen, durch die das Sosein der Vorstellung als Wirkung einer finalen Ursache erklärbar würde. Wie Kant klar macht, muss aber ein wirklicher Zweck im Hintergrund der Vorstellung, durch die uns der Gegenstand gegeben wird, ausgeschlossen werden, da das Urteil sich sonst in ein praktisches Urteil wandeln würde. Gleichwohl ergibt sich aus der Perspektive eine Forderung für die Vorstellung, nämlich dass sie die Form der Zweckmäßigkeit habe, so dass der „Grund des Wohlgefallens" zuerst Bedingungen für das Sosein der Vorstellung, die das Wohlgefallen bewirkt, erfüllt und dann in Fortsetzung der Bedingungsanalyse in Richtung auf die finale Ursache dieses Soseins die dahinterliegende weitere Bedingung erfüllt, die Form der Zweckmäßigkeit aufzuweisen. Diese Aufstufung oder „Tieferlegung der Fundamente" bildet sich konsequenterweise in Kants Formulierungen ab: „Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit (drittes Moment, Anm. d. Vf.) im Spiele der Erkenntnißkräfte des Subjects (zweites Moment, Anm. d. Vf.) bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, weil es einen Bestimmungsgrund der Thätigkeit des Subjects in Ansehung der Belebung der Erkenntnißkräfte desselben, also eine innere Causalität (welche zweckmäßig ist) (drittes Moment, Anm. d. Vf.) in Ansehung der Erkenntniß überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntniß eingeschränkt zu sein (zweites Moment, Anm. d. Vf.), mithin eine bloße Form der subjectiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung, in einem ästhetischen Urtheile enthält." (KU 36f, AA 5: 222, 20-28). Wir verstehen nun, warum im Zusammenhang des zweiten Moments nur von einem „Schlüssel zur Kritik des Geschmacks" die Rede war, warum durch die Bestimmung der Bedingung: „freies Spiel der Vermögen" nur der Bereich der Geltungsgründe geöffnet wurde, im Zusammenhang des dritten Moments aber erst in Gestalt des „Prinzips der subjektiven formalen Zweckmäßigkeit" das „Prinzip" innerhalb der Geltungsgründe erreicht wird.

Kant erarbeitet dieses Prinzip, diesen tieferen „Grund", der den aus dem zweiten Moment bekannten „Grund des Wohlgefallens" weiter bestimmt, erneut regressiv analytisch, indem er das „freie Spiel", das seinerseits als Bedingung *Grund* (des Wohlgefallens) ist, so betrachtet, als sei es in seinem Sosein bewirkt, d.h. in bestimmter Hinsicht auch *Wirkung*, und als müsse ein Grund *dieser* Wirkung ausgemacht werden können. Und auch wenn dieser Grund zu dieser Wirkung als Zweck eines Subjekts, das sich zu dieser Handlung mit der Absicht auf diese Wirkung bestimmt, theoretisch nicht ausgemacht werden kann, weil im Bereich der praktischen Vernunft nur die Wirkung und nicht der (finale) Grund in der Wirklichkeit erscheint, in der einem Begriff eine Anschauung korrespondieren kann (vgl. KpV 51, AA 5: 28, 34–29, 1), kann durch Ansatz dieser Perspektive doch etwas über die Wirkung ausgesagt werden. Das ist nämlich dann möglich, wenn es so scheint, „als ob" eine vernünftiges oder zur Vernunft befähigtes Subjekt mit dieser Wirkung eine (vernünftige) Absicht, einen (vernünftigen) Zweck verbunden und den Gegenstand der Beurteilung, von dem wir nur eine Vorstellung haben, „zweckmäßig" eingerichtet hätte. Die „subjektive formale Zweckmäßigkeit" des Gegenstandes in der Vorstellung ist dann „zweckmäßig" *für uns* insofern, als sie durch das Wohlgefallen, das wir an der zweckmäßigen Vorstellung erleben, angeregt und belebt werden, der vernünftigen Zwecksetzung, die wir unterstellen, in unseren Zwecksetzungen nachzueifern und so den Zweck zu erfüllen, den wir uns als vernünftige („noumenale") Subjekte selbst setzen, der aber mit den Zwecken übereinstimmt, die das hypothetisch gesetzte Subjekt der zweckmäßigen Einrichtung des Gegenstandes in der Vorstellung sich setzt oder gesetzt hat (vgl. KU 398, AA 5: 435, 15-436, 2 und KU 433-438, AA 5: 455-458).[14]

Wenn also die Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, alle bisher entwickelten Bedingungen oder Normen erfüllt, so dass wir über den Gegenstand urteilen können, dass er „etwas" Schönes ist, dann werden wir nicht nur angeregt und belebt, wie es zur Erkenntnis der Wirklichkeit notwendig wäre, sondern werden auch angeregt und belebt, uns als Subjekte zu verstehen und entsprechend zu handeln, die durch uns selbst oder durch ein vernünftiges Wesen, das wir als unseren Schöpfer anerkennen, der uns als autonom vernünftige Wesen geschaffen hat, zur Setzung und Verwirklichung vernünftiger Zwecke befähigt sind. Beides zusammen muss nach Kant vom schönen „Gegenstand" gefordert werden und kann im ästhetischen Urteil, das Anspruch auf allgemeine Zustimmung erheben kann, dem zu beurteilenden Gegenstand zugeschrieben werden, weil wir durch das Wohlgefallen an diesem Gegenstand belebt und angeregt werden, die Wirklichkeit so zu erkennen, wie sie ist, um in ihr handeln zu können, wie wir sollen. So gesehen eröffnet der inhaltliche Zusammenhang der Momente des ästhetischen Urteils einen Blick auf die Vermittlung von Theorie und Praxis, auf die Überbrückung der „Kluft", die vom schönen Gegenstand programmatisch in der Einleitung der „Kritik der Urteilskraft" erhofft wird – jedenfalls dann, wenn er alle Normen erfüllt.

14 Die Überlegung ist parallel zu der, die von einem Naturzweck, einem zweckmäßig eingerichteten Organismus auf ein diese Wirkung (die zweckmäßige Einrichtung) bezweckt habendes Subjekt zurückschließt – mit dem Unterschied, dass wir beim Schönen die Zweckmäßigkeit fühlen und erleben (unmittelbare Beziehung auf die Sinnlichkeit) und deshalb auf die Absicht hinter dieser Wirkung reflektieren, während wir bei den Naturzwecken die Zweckmäßigkeit als Wirkung beobachten und wir sie nur nicht anders verstehen können als durch Reflexion auf ein Zwecke setzendes Subjekt, das diese Wirkung beabsichtigt haben muss – vgl. KU 396f, AA 5: 434, 9-435, 3.

Sollte also das freie und belebte Gefühl bei der Vorstellung (wodurch uns der Gegenstand gegeben wird), das inhaltlich mit dem Bewusstsein des harmonischen Verhältnisses der Erkenntnisvermögen für das Zustandekommen von Erkenntnis überhaupt identisch sein muss, darüber hinaus gerade so bestimmt sein, wie es nötig ist, damit uns der Gegenstand in der Vorstellung als für uns „zweckmäßig" durch einen für uns unerkennbaren „übersinnlichen" Grund bewirkt erscheint, so dass wir angeregt sind, auf der Grundlage einer vernünftigen Einrichtung in der Welt für weitere vernünftig-zweckmäßige Einrichtung in der Welt zu sorgen, so ist die Bedingung der Möglichkeit, die im dritten Moment gedacht wird, erfüllt. Es kann dann dem Gegenstand das Prädikat „schön" zugeschrieben werden.

4. Moment der Analytik des Schönen

Das vierte Moment der Modalität trägt zur Bestimmung des „Grundes des Wohlgefallens" nichts Entscheidendes mehr bei. Der Komplex der Bedingungen, die das Urteil über das schöne „Etwas" begründen, ist bereits vollständig entwickelt. In den Ausführungen zu diesem Moment wird lediglich noch einmal herausgestellt, was in der Analytik aller bisher entwickelten Momente vorausgesetzt wurde, dass nämlich im Urteil über das Schöne ein Anspruch erhoben wird, der auf die Behauptung der Möglichkeit eines synthetischen Urteils a priori über das Schöne hinausläuft: „In allen Urtheilen, wodurch wir etwas für schön erklären, verstatten wir keinem anderer Meinung zu sein; ohne gleichwohl unser Urtheil auf Begriffe, sondern nur auf unser Gefühl zu gründen: welches wir ... als ein gemeinschaftliches zum Grunde legen" (KU 66f, AA 5: 239, 16-19 – vgl. auch KU 63, AA 5: 237, 22-28). In jedem Urteil liegt der Anspruch, im Modus der Notwendigkeit über eine unmittelbar mit dem sinnlichen Wohlgefallen verbundene Vorstellung zu urteilen, d.h. ein notwendiges und allgemeines Urteil zu fällen, *obwohl* die unmittelbare Lust im ästhetischen Urteil zu berücksichtigen ist. In den Ausführungen des vierten Moments wird entsprechend nur verdeutlicht, worin die Herausforderung der transzendentalen Ästhetik liegt.

Trotzdem führt die Analyse zur Identifizierung einer besonderen Bedingung, die auf der allgemeinen Ebene erfüllt sein muss, die hier angesetzt wird. Damit das ästhetische Urteil den besonderen Anspruch auf Notwendigkeit erheben kann, den es erhebt, nämlich den Anspruch auf „exemplarische Notwendigkeit"[15] auf Seiten des Subjekts (KU 62, AA 5: 237, 7f), muss eine Bedingung erfüllt sein, die Kant nunmehr expressis verbis „Norm" (KU 67, AA 5: 239, 26) nennt. Diese besteht darin, dass die „Idee" eines „Gemeinsinns" für alle urteilenden Subjekte mit Recht als subjektives „Prinzip" angenommen werden kann, unter dem das Exempel des empirisch Gegebenen (als Fall unter einer „Regel") subsumiert werden kann. Weil aber die Analyse hier eine allgemeine Bedingung für das synthetische Urteil a priori über das Schöne angibt und diese als Norm identifiziert, überträgt sich diese Normativität auch auf die in den bisher entwickelten Momenten bestimmten Bedingungen der Geltung des ästhetischen Urteils. In der „Idee" des „Gemeinsinns" soll gewissermaßen zusammengefasst gedacht werden, was unter den Normen des freien Spiels der Erkenntnisvermögen und der Zweckmäßigkeit in den Perspektiven der theoretischen und praktischen Vernunft im Einzelnen auseinanderlegt worden ist.[16]

15 „Exemplarisch" ist diese Notwendigkeit bekanntlich, weil ein einzelnes empirisch Gegebenes beurteilt wird: die lustvolle Vorstellung, durch die uns der Gegenstand gegeben wird.

16 Kant geht zwar auf der Oberfläche seiner Analyse scheinbar nur vom freien Spiel aus, um hinter dieser Norm den „Gemeinsinn" auszumachen. Aber wie schon im § 9 („schickliche", KU 29, AA 5, 218, 4) versteckt sich in

Es bleibt lediglich eine Unsicherheit bestehen, nämlich die, ob man schon jetzt und gewissermaßen zeitlos – weil allen Menschen von Geburt ein solcher „Gemeinsinn" zugesprochen werden kann – auf eine solche Idee, die eine Norm ist, rekurrieren kann, oder ob dieser „Gemeinsinn" erst dann mit Sinn angesetzt werden kann, wenn sich der Geschmack historisch so weit ausgebildet hat, dass durch ihn diese „Idee" des Gemeinsinns eine reale Basis erhält. Wie auch immer sich dies verhalten mag: wenn die Idee des Gemeinsinns Bestand hat, dann ist die Bedingung erfüllt, die durch das vierte Moment ausgesprochen wird.

einer Formulierung auch der Gedanke der „Zweckmäßigkeit": „Gleichwohl aber muss es eine (Proportion, Anm. d. Vf.) geben, in welcher dieses innere Verhältniß (der Erkenntniskräfte, Anm. d. Vf.) zur Belebung (einer durch die andere) die *zuträglichste* („zuträglichste" synonym mit „zweckmäßigste", Anm. d. Vf.) für beide Gemüthskräfte in Absicht auf Erkenntniß ... überhaupt ist" (KU 66, AA 5: 238, 34-239, 1, Hervorhebung d. Vf.). Eine für die Erkenntnis „zuträglichste" Proportion anzunehmen bedeutet nämlich eine für die Erkenntnis zweckmäßige Proportion zu fordern, damit aber letztlich auch der Erkenntnis selbst Zweckmäßigkeit abzuverlangen. Der Zweck aber hinter der Belebung zur Erkenntnis der Wirklichkeit kann für sinnlich-vernünftige Wesen nur sein, die gediegene Erkenntnis der Wirklichkeit dazu zu nutzen, in ihr vernünftig zu handeln.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170206

Gunst und Geltung. Über die Veränderung von Maßstäben

Wilhelm Vossenkuhl[1]

Summary: 1. Das Geltungsproblem und ein Blick in die Geschichte; 2. Der Geltungsgedanke; 3. Die Geltungsstruktur; 4. Gunst und Geltung; 5. Bleibendes Geltungsproblem; 6. Einige Folgerungen.

Abstract: The decay of basic values has been deplored since Plato criticised the revaluation of virtues in democracies. Human reason was hoped to offer a reliable remedy against any fall in value and to secure the validity of all the basic values needed in theory and practice. But it failed to do so. The need for the validity of basic values and principles figured in Kant's theory of law, most prominently in Kelsen's theory of pure law (*Reine Rechtslehre*), and in Rawls' theory of justice. 'Validity' was also discussed by Habermas and recently under 'genesis versus validity' by a number of philosophers. This paper argues, that so far the understanding of 'validity' suffers from a deficit of discriminating between un-derived and derived validities. While, e.g., the validity of the law of contradiction is un-derived, the validity of the equality of men and women is derived from the equality of man. Un-derived validities are not safe as is discussed with respect to the first principle of the German constitution, human dignity. The validity of this principle is under pressure from a growing number of open bioethical problems. The principle of human dignity is gradually obscured the more detailed the solutions are to solve those problems. This is obvious from Herdegen's ever growing commentary. The paper discusses possible solutions to stop the decay of validities.

1. Das Geltungsproblem und ein Blick in die Geschichte

Wir Menschen sind irritiert, ja verstört, wenn wir feststellen, dass das, was wir lange hoch schätzten von uns selbst oder von anderen nicht mehr so geachtet und geschätzt wird, wie wir es gewohnt waren. Dies gilt für alles Mögliche, aber ganz besonders für die Maßstäbe, die wir noch immer als gültig annehmen und deren Verlust wir bedauern. Wir sprechen dann rasch und vielleicht gedankenlos vom „Werteverfall", ohne wirklich zu wissen, um welchen Verlust es eigentlich geht. Manche jener sich verändernden Maßstäbe sind und waren subjektiv, andere gelten oder galten allgemein. Künstlerische Maßstäbe rechnen wir seit langem, aber keineswegs schon immer zu den subjektiven, - nicht jeder muss Picassos Bilder oder die neueste Videokunst schön finden. Von den Maßstäben für das, was moralisch und politisch gut und richtig ist,

1 Professor Emeritus in Philosophy, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, Ludwig-Maximilians-Universität München (München, Germany).

erwarten wir, dass sie allgemein gelten. Maßstäbe dieser Art finden wir u.a. in unserer Verfassung. Sie sollen sich, so will es die seit 1949 geltende Verfassung der Bundesrepublik Deutschland, nicht verändern. Sie tun es, wie es scheint, trotzdem. Was verändert sich eigentlich, und wie ist es denkbar, dass sich die Geltung der Maßstäbe, die wir als Grund- und Menschenrechte hoch schätzen, verändert? Es ist übrigens gar nicht sicher, dass sich an den Maßstäben oder ihrer Geltung überhaupt etwas verändert hat oder verändern kann; weil es möglich ist, dass wir jene Maßstäbe bisher missverstanden haben und nicht genau wissen, was ‚Geltung' eigentlich bedeutet. Dann wäre die Beschwörung eines „Werteverfalls" bloßes Gerede. Eine Menge offener Fragen, die das umreißen, was ich das Geltungsproblem nenne.

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass weder dieses Problem noch die Irritation, die es auslöst, neu sind. Ebenso wenig neu ist allerdings auch die Unklarheit, wie weit oder tief die Veränderungen von Maßstäben eigentlich gehen. Platon beschreibt in seiner Kritik an der Demokratie tatsächlich einen Verfall von sittlichen Maßstäben, wenn die Jünglinge nicht mehr zu „Pflichtgefühl" und zur Bildung „vernunftgemäßer Grundsätze" erzogen werden; dann gehen, wie er meint, alle in einem guten Gemeinwesen geltenden Maßstäbe verloren. Platon belässt es nicht beim Abstrakten, sondern wird ganz konkret: nach einem solchen Verlust der Maßstäbe halten die Jünglinge Scham für eine „reine Albernheit", Besonnenheit für „unmännlich" und die Mäßigkeit und Bescheidenheit für „Ungeschliffenheit" und „Filzigkeit". Umgekehrt wird in ihren Augen der Übermut nun „Wohlerzogenheit", Zügellosigkeit wird Freiheit, Schwelgerei Großzügigkeit und Schamlosigkeit Männlichkeit (Staat, 560f.). Natürlich spricht Platon hier nicht von einem allgemeinen Prozess, sondern von einer Gefahr, welche speziell mit der Demokratie verbunden ist. Ansonsten will er darauf beharren, dass zumindest eines sich nicht verändern kann, nämlich der Begriff der Erkenntnis. „Wenn ... der Begriff der Erkenntnis selbst sich verändert, so würde er sich zugleich in einen anderen Begriff als den der Erkenntnis umwandeln und nicht mehr Erkenntnis sein. Wenn er sich aber immer verändert, so wird es niemals eine Erkenntnis geben." (Kratylos, 440) Im Hintergrund steht bedrohlich Heraklits Fluss-Metapher, und Platon ist sich am Ende des Dialogs keineswegs sicher, wer nun Recht hat, Sokrates oder Heraklit. Es leuchtet unmittelbar ein, dass nicht alles im Fluss sein kann, sonst wäre die Einsicht, dass alles im Fluss ist, selber nichts wert. Andererseits ist es offen, was genau sich nicht verändert.

Aristoteles hat die Frage, was alles im Fluss ist, scheinbar nicht so grundsätzlich wie Platon behandelt, sondern genau den Bereich angesprochen, den wir im Auge haben, nämlich das politische Recht. Dieses Recht hat, wie er lehrt, zwei Teile, das natürliche und das positiv-gesetzliche. Ersteres hält er – wie alles Natürliche - für unbeweglich. Es gilt „unabhängig davon, ob es den Menschen gut scheint oder nicht" (NE, 1134b20). Diese Überzeugung hat das naturrechtliche Denken geprägt. Aristoteles schränkt allerdings das, was sich im natürlichen Recht nicht bewegen kann und immer gleich bleibt, ein. Nur bei den Göttern gebe es „gar keine Bewegung", während der Naturbereich „bei uns" – sagt er – „ganz unter dem Gesetz der Bewegung" stehe (NE, 1134b30). Dies mag man, wie es manche auch tun, so deuten, als könnte sich im Bereich des Menschlichen alles ändern. Dem widerspricht auch nicht, was Aristoteles in seinem Text Über Werden und Vergehen (hg. v. T. Buchheim, Berlin 2010, 75, 543) zum Streben der Natur zum Besseren sagt. Es geht dort um die Natur als Ganze, aber nicht um politische Gesetze. In einer Hinsicht ist Aristoteles aber unmissverständlich, nämlich dort, wo es um positive Gesetze geht, die auf Übereinkunft beruhen und dem Nutzen der Menschen dienen.

Die Maße, die in diesen Gesetzen bestimmt oder angenommen werden, sind von Polis zu Polis verschieden und variabel. Unklar bleibt in der *Nikomachischen Ethik*, was der natürliche Anteil im politischen Recht ist, und was genau Aristoteles in diesem Bereich für unwandelbar hält. In der *Rhetorik* (I,13, 1373b4-9) wird er konkreter und spricht von einem allgemeinen Recht von Natur aus, dessen Besonderheit es ist, dass es überall gilt und auf keiner Übereinkunft beruht. Man denke an das Recht, auf das sich Antigone (Sophokles) gegen Kreons Bestattungsverbot für ihren toten Bruder beruft oder daran, dass niemand von Natur aus als Sklave geboren wird. Sehr viel später, bei Thomas von Aquin werden die natürlichen Rechte durch ihre theologische Deutung dann eindeutig als ewige Gesetze, die der Ausbildung der menschlichen Anlagen zum Guten dienen und ohne Mühe erkannt werden können (s.theol., II, I, 94, 2; de veritate, 16,1). An eine Abwertung oder gar einen Verfall der natürlichen Rechte hat Thomas nicht gedacht. Das Geltungsproblem scheint bei Thomas gelöst zu sein. Wir können uns nur heute dieser Lösung nicht mehr einfach bedienen, weil selbst dann, wenn das Naturrecht allgemein anerkannt wäre, die Ursachen der Veränderung seiner Maßstäbe nicht beseitigt wären.

Unter den großen Denkern der Spätantike bzw. des frühen Mittelalters war es Augustinus, der im *Gottesstaat* (Bücher II-XVIII) der Irritation, von der ich anfangs angesichts der Veränderung der Maßstäbe sprach, Ausdruck verlieh. Er schob die Schuld daran dem Götterglauben der Römer zu. Natürlich wollte er alle diejenigen seiner philosophischen Vorbilder vom Verdacht freihalten, die ihm selbst wichtig waren, allen voran Platon. An einer Stelle sagt er voller Inbrunst, Platon sei besser als alle Götter zusammen. Den Verfall der Maßstäbe kann, wie er meint, nur das Christentum aufhalten, soweit es überhaupt in einem Staat voll verwirklicht werden kann. In dieser Welt ist ein solcher Staat aber nicht zu realisieren.

2. Der Geltungsgedanke

Der von Aristoteles betonte Aspekt, dass das natürliche Recht nicht auf einer Übereinkunft beruht, sondern - in der von mir vorgeschlagenen und gleich noch zu klärenden Weise - *unabgeleitet* von Zweck- und Nutzenerwägungen gilt, wird in der Moderne ebenso bedeutsam wie der Aspekt der Unwandelbarkeit. Es ist ein besonderes Signum einiger moderner Deutungen von grundlegenden Maßstäben, dass die Aspekte des Unabgeleiteten und des Unwandelbaren zusammenführt, synthetisiert werden. Ein wichtiges Beispiel dieser Vereinigung der beiden Aspekte gibt Kant. Er bietet in seiner *Metaphysik der Sitten* gerade keine metaphysische, sondern eine ethische Begründung des Rechts an, die von der Unwandelbarkeit des ersten Prinzips ausgeht und damit wiederum die Lösung des Geltungsproblems zum Ziel hat. Das Naturrecht als Basis des Rechts beruhe – so seine Argumentation - auf Prinzipien a priori, enthalte als einziges angeborenes Recht die Freiheit, d.h. die Unabhängigkeit von der Nötigung durch andere. Aus diesem Recht leitet Kant dann unmittelbar die Gleichheit der Menschen ab; denn in der Freiheit liege schon die Qualität des Menschen, sein eigenes Herr zu sein (Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, III, 43f.).

Damit sind wir zwar noch nicht beim Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland angekommen, aber doch bei einer bis heute wirksamen Vorstellung dessen, was man „Geltung“ oder „Normativität“ nennen kann. Es ist dies die Vorstellung, dass die für das moralische und politische Leben der Menschen entscheidenden Maßstäbe den Charakter von Prinzipien haben oder Prinzipien zumindest voraussetzen. Kant zeigt, wie dies gemeint ist.

Er formuliert am Beispiel des angeborenen Rechts auf Freiheit und des aus ihm abgeleiteten Rechts auf Gleichheit einen Grundgedanken, wie wir uns die Geltung von Gesetzen vorstellen können, ja sogar vorstellen sollen. Ein Prinzip, die Freiheit, liegt – zumindest in seinen Augen - allen Rechtsverhältnissen zugrunde. Da es sich um ein einziges Prinzip handelt, geht er davon aus, dass die Geltungsbedingungen von diesem Prinzip bestimmt und deswegen deduktiv strukturiert sind. Dies bedeutet: Wenn die Freiheit als Prinzip des Rechts gelten kann und sich von ihr nicht nur einzelne andere Rechte, sondern die Geltung aller anderen Rechte ableiten lassen, haben zumindest alle rechtsförmigen Maßstäbe eine solide Grundlage. Natürlich nahm Kant nicht an, dass sich sämtliche Rechte inhaltlich aus dem Freiheitsprinzip ableiten lassen, aber er war doch überzeugt, dass die Geltung aller Recht nur dann gewährleistet ist, wenn sie dem Freiheitsprinzip nicht widersprechen, sondern mit ihm ein kohärentes Ganzes bilden. Man kann ohne Übertreibung sagen, dass Kant den Geltungsgedanken auf eine prinzipielle Grundlage stellte und das Geltungsproblem damit auf seine Weise löste.

Wenn es ein Prinzip gibt oder gäbe, das nicht Ergebnis einer Übereinkunft und das außerdem zweck- und nutzenfrei gilt oder gelten würde, und aus dem schließlich alle Geltungen rechtsförmiger Maßstäbe abgeleitet werden können oder könnten, haben oder hätten wir den Stein der Weisen für die Lösung des Geltungsproblems gefunden. Wir werden sehen, dass sich diese Hoffnung nicht erfüllt, ja nicht einmal erfüllen kann. Dennoch: Einige der klügsten Köpfe, die sich mit dem Geltungsproblem beschäftigten, haben sich Kants Lösung – die Annahme eines ersten Prinzips, aus dem alle Geltungen abgeleitet werden können - zum Vorbild genommen, ohne Kant im Einzelnen ganz zu folgen. Ich denke an Hans Kelsen und seine *Reine Rechtslehre* (1931), an John Rawls und seine *Theorie der Gerechtigkeit* (1971) und an Jürgen Habermas und seine diskurstheoretische Begründung des Rechts (*Faktizität und Geltung*, 1992 ff.).

Kelsen nahm als höchste Norm eine Grundnorm an, die er als Bedingung der Möglichkeit der Ableitung des Rechts annahm; diese Grundnorm hat einen formalen Charakter und ähnelt Kants Freiheitsprinzip nicht einmal entfernt. Ohne hier auf die Einzelheiten einzugehen, ist auffällig, dass Kelsen in einem Punkt Kants Geltungsgedanken auf seine Weise aufnimmt, indem er zwar nicht einzelne Rechtsinhalte, aber doch die Rechtsgeltung aus der Grundnorm ableitet. Recht entsteht für Kelsen allein aus Recht. Die Grundnorm erfüllt dabei dieselbe Funktion wie Kants Freiheitsprinzip als Quelle, aus welche die Geltung des Rechts ableitbar ist.

Rawls dagegen belässt es nicht bei einer formalen Anleihe. Er greift Kants Freiheitsprinzip auf, setzt es aber nicht einfach voraus, sondern macht es zum Gegenstand der wichtigsten Übereinkunft im Urzustand. Auf dieser Übereinkunft baut dann der Gesellschaftsvertrag auf. Darüber hinaus nimmt Rawls einen weiteren Grundgedanken Kants, nämlich den der Publizität, auf. Das Geltungsproblem, so könnte man diesen Gedanken umreißen, ist nicht schon damit gelöst, dass es ein Prinzip zur Grundlage hat, das geltende Recht muss auch öffentlicher Natur, nicht nur für alle gültig, sondern auch allen zugänglich und bekannt sein. Publizität ist für Kant nicht nur ein Kernanspruch der Aufklärung, sondern eine apriorische Grundlage der Geltung des öffentlichen Rechts (*Zum ewigen Frieden*, VI, 163). Für Rawls ist die Publizität innerer Bestandteil des Gesellschaftsvertrags (*A Theory of Justice*, 1971, 16). Es kann nur unter dieser Voraussetzung von allen anerkannt werden; d.h. die Anerkennung durch alle Mitglieder einer Gesellschaft ist Teil der Geltung und darüber hinaus ein wichtiges Element der Stabilisierung des Rechts.

Habermas nimmt zwar Kants Freiheitsprinzip auf, will seine integrative Kraft aber von der freien Anerkennung durch alle abhängig machen, die am sozialen, rational geführten Diskurs

beteiligt sind, und das sind alle, für die das Recht gelten soll. Erst der Diskurs, nicht das Prinzip allein, soll die Einschränkung und den Schutz jedes Einzelnen vor der Willkür jedes anderen und vor der Willkür des Staates gewährleisten. Die Geltung des Rechts setzt für Habermas die Vereinbarkeit des Freiheitsgesetzes mit dem Zwang voraus, den das Recht faktisch ausübt. Und diese Vereinbarkeit der Geltung mit der Faktizität des Rechts muss öffentlich im Diskurs geprüft werden, damit der Zwang und seine Rechtsgrundlage legitim sind und das Recht dauerhaft gilt (*Faktizität und Geltung*, bes. 39-52).

3. Die Geltungsstruktur

Mit den Kriterien der Geltung, wie sie im Anschluss an Kant entwickelt wurden, läßt sich eine Struktur gewinnen, die zumindest drei Elemente enthält: Zunächst und als Erstes die Geltung selbst, und zwar in doppelter Form, einmal als Quelle der Geltung des Rechts. Insofern ist die Geltung einen unabgeleiteten Anfang, etwa in Form eines Prinzips, das nicht auf Übereinkunft beruht und nicht zweck- oder nutzengebunden ist. Zum anderen handelt es sich um Geltung im Sinn abgeleiteter, - häufig rechtsförmiger - Ansprüche, die auf Konsense oder andere Verfahren zurückgehen und an Zwecken oder an Nutzenerwägungen orientiert sein können. Das zweite Element der Geltungsstruktur ist die Anerkennung durch diejenigen, für die ein Gesetz oder Maßstab in Geltung ist, sei es als Anerkennung in einem Gedankenexperiment wie dem der Ursituation oder als Ergebnis eines rationalen Diskurses. Und schließlich drittens die Rechtfertigung, die das, was in Geltung ist und als Verbindlichkeit in Form von gesetzlichem Zwang gilt, z.B. als Einschränkung der individuellen oder staatlichen Willkür, als verbindlich legitimiert. Auch dieses dritte Element der Geltungsstruktur kann entweder als Teil der in einem Gesellschaftsvertrag vorgesehenen Verfahren oder als Ergebnis eines öffentlichen Diskurses gedacht werden.

Wenn das, was ich anfangs als Geltungsproblem beschrieb, zutrifft, ist die eben skizzierte Geltungsstruktur alles andere als stabil. Da die Stabilität der Geltung des Rechts und aller rechtsförmiger Maßstäbe schon vor Kant im Naturrecht und seit Kant, vor allem aber für Kelsen, Rawls und Habermas ein besonderes Anliegen ist, will ich versuchen, die Gründe und Ursachen der Instabilität zu verstehen. Wie sind Veränderungen der Geltung dieser Maßstäbe denkbar? Wir denken zuallererst an die menschliche Unzulänglichkeit, vielleicht sogar an die Irrationalität, gegen die niemand gefeit zu sein scheint. Wir denken auch an die individuelle Eigensucht, an den Egoismus und die Selbstgefälligkeit im Umgang mit den Maßstäben, die dann massenhaft akkumuliert und die Maßstäbe nach und nach korrumpiert. Ohne Zweifel leiden gerade diejenigen Maßstäbe unter diesen widrigen Bedingungen, die den Menschen größere oder kleinere Einschränkungen ihrer Interessen oder sogar Verzichtleistungen abverlangen. Wer bezahlt gerne Steuern, und wer widersteht der Versuchung, unbemerkt einen Vorteil auszunutzen und dabei Maßstäbe zu verletzen? All das ist bekannt und läßt sich belegen. Dauer- und massenhafte Nichtbefolgung von Maßstäben kann ihre Geltung zerstören. Ursachen für die Veränderung von Maßstäben können wir in diesem Bereich finden.

Weniger oder gar nicht bekannt ist, ob und wie die Maßstäbe selbst dann instabil werden können, wenn die Menschen sich ohne Arg und Eigensucht nach ihnen richten wollen. Genau dies ist zu prüfen, wie ich anfangs bei der Beschreibung des Geltungsproblems sagte. Es könnte sein, dass die Geltungsstruktur zeigt, dass die Maßstäbe perfekt sind und nur die Befolgung ein Problem ist.

Es könnte aber auch sein, dass bestimmte Maßstäbe nicht dauerhaft stabilisierbar sind, obwohl die Menschen sich nach ihnen richten wollen und keinen Zweifel an ihrer Geltung haben. Vielleicht läßt die Geltungsstruktur erkennen, wie dies denkbar ist. Wir können diese Struktur am besten darstellen, indem wir die drei Grundelemente, die Geltung, die Anerkennung und die Rechtfertigung, als Behauptungen mit einem bestimmten Gehalt verstehen, der entweder wahr oder falsch ist. Dann können wir den Behauptungen nämlich jeweils einen Wert zuordnen und gewinnen eine Art Geltungstafel. Sie sieht so aus:

	X gilt und	X ist anerkannt und	Y ist gerechtfertigt
(a)	W	W	W
(b)	W	W	F
(c)	W	F	F
(d)	F	F	F
(e)	F	F	W
(f)	F	W	W
(g)	W	F	W
(h)	F	W	F

Diese Geltungstafel ist ein Hilfsmittel, um eine Übersicht darüber zu gewinnen, in welchem Verhältnis die drei Elemente Geltung, Anerkennung und Rechtfertigung zueinander stehen. Was ich mit Hilfe der Werteverteilung zeigen will, ist zum einen, in welchen Beziehungen die Elemente überhaupt zueinander stehen können. Zum anderen will ich zeigen, wovon die Werteverteilungen jeweils abhängig sind, und wie sie sich verändern können. Diese Nachweise sollen dann der Klärung der Frage dienen, ob und wie Maßstäbe selbst dann instabil werden können, wenn niemand dies will.

Nehmen wir als erstes Beispiel für das Verständnis der Werteverteilung einen unumstrittenen Maßstab, das Prinzip des – zu vermeidenden - Widerspruchs. Die Behauptung, um die es dabei geht, ist, dass eine beliebige Aussage p nicht gleichzeitig wahr und falsch sein kann. Die Behauptung, dass X (‚wenn p wahr ist, ist nicht-p falsch') gilt, ist wahr. Es ist auch wahr, dass X anerkannt ist. Die Frage ist, ob X auch gerechtfertigt ist. Wenn X als Prinzip gilt, dann bedeutet dies, dass X zwar Grundlage vieler Rechtfertigungen, aber selbst weder gerechtfertigt ist noch gerechtfertigt werden kann; d.h. aus dem Prinzip läßt sich vieles ableiten, es selbst gilt aber unabgeleitet. Natürlich läßt sich indirekt viel Rechtfertigendes zur Geltung dieses Prinzips sagen, indem man z.B. zeigt, dass sich jeder, der es nicht beachtet, in Widersprüche verwickelt. Genau so oder ähnlich ist es mit dem bereits erwähnten Freiheitsprinzip und allen Maßstäben, die gelten, ohne von anderen, grundlegenderen Maßstäben abgeleitet zu sein. Solche Maßstäbe und deren Geltung nenne ich ‚unabgeleitet'. Die Werteverteilung (b) auf der Geltungstafel ist für solche Maßstäbe einschlägig.

Natürlich genügt es nicht, die Bedeutung von ‚unabgeleitet' einfach anhand eines einzigen Beispiels festzulegen; sie muss auch darüber hinaus überzeugend und nachvollziehbar sein, vor allem dann, wenn sie eine wichtige Rolle für das Verständnis von Geltungen spielt. ‚Unabgeleitet' bedeutet nicht, dass die Geltungen keine Vorgeschichte oder keine kulturelle Herkunft haben, im Gegenteil. Deswegen hat es keinen Sinn, von „unbedingten" Geltungen zu sprechen, so als wären sie geschichtslos und würden nur – wie Kant das für den Kategorischen Imperativ annahm – allein nur auf Vernunft-Gründen beruhen. Alle Geltungen haben historisch-kulturelle,

einschließlich religiöser Wurzeln, was nicht daran hindert, dass es auch Vernunft-Gründe für sie gibt. Wir müssen diese Herkünfte und Vorgeschichten der Geltungen aber von deren Geltung selbst unterscheiden, weil die Genealogie eines Maßstabs zwar dessen Existenz, aber nicht dessen Wertigkeit und Gewicht begründet. Von der Existenz dürfen wir nicht direkt auf dessen Wertigkeit schließen. Ein Maßstab kann eine lange und verzweigte Vorgeschichte haben und historisch erst spät seine Maßstäblichkeit gewinnen. Entscheidend für einen unabgeleiteten Maßstab ist, dass er fraglos gilt und von so gut wie allen Mitgliedern einer Gesellschaft angenommen wird, dass niemand, der an seiner Geltung zweifelt, ernst genommen würde, dass es auch nicht vernünftig wäre, an ihm zu zweifeln. Maßstäbe dieser Art sind in der Geschichte nicht unbekannt; sie wurden u.a. als „Zwecke an sich" (Aristoteles) oder als „Selbstzwecke" (Kant) oder als „fundamentale natürliche Pflichten" (Rawls) verstanden.[2] Selbstverständlich sind diese Merkmale und Charakterisierungen in die lebensweltliche, geschichtliche Entwicklung eingebettet und nicht für alle Zeiten tabu und unveränderbar. Das trifft in besonderer Weise auf die Maßstäbe zu, die ich nun vorstelle. Kompliziert wird der Zusammenhang zwischen der Herkunft oder Vorgeschichte von Maßstäben und ihrer Geltung durch eine bleibende Verbindung zwischen beidem. Wenn die Geltung von Maßstäben in Frage gestellt wird und viele es für vernünftig halten, an ihrer Geltung zu zweifeln, greifen deren Verteidiger, aber auch die Zweifler gerne erläuternd auf deren Vorgeschichte zurück.

Kommen wir zu einigen Beispielen des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Die Werteverteilung (b) trifft zu für den Schutz der Menschenwürde (Art.1, (1) GG) und für die Freiheit der Person (Art.2, (1) GG). Kant nimmt zwar an, dass die Freiheit das erste und grundlegendste Prinzip für die Geltung aller personenbezogenen Rechte und Gesetze ist. Er leitet daraus die Gleichheit der Menschen ab. Ob dies verfassungsrechtlich tragfähig ist, will ich hier offen lassen, ohne allerdings zu verhehlen, dass ich die Gleichheit vor dem Gesetz als einen prinzipiellen Anspruch nach dem Muster (b) verstehe.

Die Mehrzahl von Maßstäben ist dagegen abgeleitet. Nehmen wir dafür als Beispiel die Gleichberechtigung von Männern und Frauen nach Art.3, (2) GG. Sie ist ableitbar von der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz (Art.3, (1) GG. Die Werteverteilung (a) auf der Geltungstafel ist hier einschlägig. Ähnliches trifft, so nehme ich an, auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art.4 (1) GG) oder die Freiheit von Kunst und Wissenschaft (Art.5 (3) GG) und viele andere Freiheitsrechte zu. Die Geltung der großen Mehrzahl der Verbote ist abgeleitet, etwa das Verbot, Menschen – außer in Notwehr - zu töten vom Recht auf Leben (Art.2 (2) GG).

Entscheidend für die Frage, ob und wie sich Maßstäbe selbst dann verändern, wenn niemand sie destabilisieren will, ist der Unterschied zwischen unabgeleiteten und abgeleiteten Geltungen. Die fehlende Rechtfertigung macht die unabgeleiteten Geltungen verletzlich. Sie sind zumindest verletzlicher als die abgeleiteten, weil letztere durch Rechtfertigungen und Legitimations-Verfahren, aber auch durch die soziale, politische und rechtliche Praxis stabilisiert werden. Genau diese höhere Stabilität ist aber widersinnig, weil die unabgeleiteten den abgeleiteten Geltungen zugrunde liegen und damit die eigentliche Geltungslast zu tragen haben. Allerdings sind aufgrund der Vernetzung und Abhängigkeit der abgeleiteten von den unabgeleiteten Geltungen am Ende auch die abgeleiteten gefährdet, wenn die unabgeleiteten ihre Kraft eingebüßt haben.

2 Rawls bezeichnet in seiner Theory of Justice die Gerechtigkeit als „fundamental natural duty", die sich von keiner anderen Pflicht ableiten läßt (A Theory of Justice, 1971, 115).

Wogegen sind – abgesehen von den oben erwähnten Ursachen – sind die unabgeleiteten Geltungen weniger geschützt als abgeleitete? Zur Beantwortung dieser Frage nehme ich als Beispiel eine Veränderung der Menschenwürde, des für unsere Verfassung wichtigsten unabgeleiteten Maßstabes.

Im ersten von dem Münchner Staatsrechtler Theodor Maunz geschriebenen Kommentar zum Grundgesetz (München/Berlin 1952), sind die Ausführungen zur Menschenwürde kaum zwei Druckseiten lang, also denkbar knapp, dabei allerdings auch klar. Maunz geht kurz auf die Herkunft des Würdeanspruchs aus der Aufklärung ein (a.a.O., 83) und betont dann die Ewigkeitsklausel (Art. 79 (3) GG), die Unverwirkbarkeit, die Unveräußerlichkeit und Unverzichtbarkeit, aber auch die Überstaatlichkeit und Zeitlosigkeit der Menschenwürde, nicht zuletzt auch, dass die Menschenwürde den Entnazifizierungsvorschriften übergeordnet sei. Maunz meint, die Menschenwürde könnte zur Quelle eines „Wertsystems der menschlichen Güter" (a.a.O., 83) werden, wenn „die Verfassungsgerichte" den Würdeanspruch nicht für „inhaltsleer" und „unverbindlich" ansehen.

Dagegen ist der von Matthias Herdegen, dem Bonner Staatsrechtler, geschriebene jüngste Kommentar (Maunz/Dürig, 59. Ergänzungslieferung, 2010) zum ersten Artikel allein 121 Seiten lang. Er enthält zwar nach wie vor die Ansprüche, die schon Maunz erwähnt, geht aber ausführlich und differenzierend darauf ein, wie die Menschenwürde als „Höchstwert" der Verfassung und wie ihre Garantie auszulegen sei. Herdegen überlegt, ob die Menschenwürde ein „metajuristischer Begriff" oder ein „Begriff des positiven Rechts" sei, ob „die Qualifikation der Menschenwürde als bloß objektiver Rechtssatz oder auch als subjektives Recht (Grundrecht)" zu verstehen sei und ob „die inhaltliche Annäherung an die Würdegarantie allein über kategorische Gebote oder aber über eine bilanzierende Gesamtbetrachtung als Grundlage des Verletzungsurteils" zu deuten sei (2). Allein in diesen Fragen wird ein rechtliche Differenzierung des Würdeanspruchs erkennbar, die darauf vorbereitet, dass die Dimension der Würde, welche dem Recht in Gestalt der menschlichen Personalität voraus liegt und die Würde, welche positivrechtlich gewährleistet werden kann, zwei voneinander zu unterscheidende, wenn auch eng verflochtene Dinge sind. Besonders spannend wird Herdegens Kommentar von dem Punkt an, wo er feststellt, dass ein „operabler Begriff der Menschwürde" noch immer zu entwickeln sei (33). Herdegen selbst – so wird aus dem dann folgenden deutlich – neigt dazu, den Begriff der Menschenwürde „für eine wertend-bilanzierende Konkretisierung" bzw. für eine „Differenzierung im Absoluten" offen zu halten (46). Die Klärung von Fragen wie, wer eigentlich Träger der Menschenwürde sei (Geborene Personen, nicht geborene, juristische Personen etc.), wie ein pränataler Würdeschutz angesichts der biotechnologischen und biomedizinischen Entwicklungen möglich sei, und wie die Schutzpflicht realisierbar sei, zeigen, dass die Menschenwürdegarantie seit den frühen 50er Jahren des letzten Jahrhunderts schwierig geworden ist. Herdegen berücksichtigt in seinem Kommentar auch die derzeit geführte Debatte um die Präimplantationsdiagnostik (PID).

Herdegen muss gar keine Gesamtbilanz seines Kommentars ziehen, weil die Vielfalt der Gründe für die Unklarheiten der Geltung des Würdeschutzes schon per se deutlich machen, dass dieser höchste Maßstab unsere Verfassung nicht mehr in dem von Maunz erwähnten absoluten und zeitlosen Sinn unantastbar, unverwirkbar oder unverzichtbar ist. Der Maßstab hat seine absolute Geltung offenbar verloren, zumindest gibt es Gründe dafür, an der absoluten Geltung zu zweifeln; jedenfalls hält kaum jemand diejenigen, die an der absoluten Geltung zweifeln, für unvernünftig. Dieser Entwicklung liegen keine massenhaften Missachtungen des Würdeschutz

durch Individuen oder durch die Rechtsprechung zugrunde. Es hat auch niemand eine planvolle Relativierung des Würdeschutzes betrieben. Auch der Biotechnologie oder der Biomedizin läßt sich kein Vorwurf machen, weil die Entwicklungen in diesen Bereichen nicht das Ziel hatten, die Menschenwürde zu relativieren. Wenn man überhaupt eine Bilanz aus den von Herdegen beschrieben Veränderungen des ersten Artikels der Verfassung ziehen will, dann vielleicht die, dass der Würdeanspruch durch seine Konkretisierung in bestimmten Kontexten relativiert wurde. Relativierung durch kontextabhängige Konkretisierung läßt sich auf dem Hintergrund der Geltungstafel so verstehen, dass die unabgeleitete Geltung der Menschenwürde nicht das Potential enthielt, sich gegen die Veränderungen der Lebenswelt zu immunisieren. So verhält es sich - mehr oder weniger – bei allen unabgeleiteten Geltungen; sie sind gegen Veränderungen der lebensweltlichen Zusammenhänge, in denen sie stehen, nicht nachhaltig geschützt und gegen diese Veränderungen auch nicht immunisierbar.

Relativierung durch kontextabhängige Konkretisierung bedeutet aber auch, dass die Menge der möglichen, in sich geschlossenen, aber eben partiellen Deutungen des Würdeschutzes zugenommen hat. Niemand bezweifelt generell die Geltung des Würdeschutzes, es gibt aber aufgrund des Pluralismus der teilweise gegensätzlichen Auffassungen seiner Auslegung etwa im Blick auf die PID oder die Stammzellforschung keine allgemeine Anerkennung einer bestimmten Auffassung und dementsprechend auch parallel dazu Abweichungen bei den immer stärker nachgefragten Möglichkeiten einer Rechtfertigung jeder einzelnen dieser Auffassungen. Die Charakterisierung der Geltung auf der Geltungstafel kann damit von (b) nach (c) rutschen.

Natürlich ist das, was mit der Geltungstafel sichtbar gemacht werden kann, nur deskriptiv und normativ nicht entscheidend. Viel entscheidender ist, dass der Anspruch, eine durchgängig und uneingeschränkt für alle denkbaren Kontexte gültige Auffassung der Menschenwürde nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. Für das Verbot von Folter, Versklavung, Diskriminierung, Terror und Massenmord bleibt – bisher noch - die seit 1949 geltende herkömmliche Auffassung gültig. Für die Entscheidungen über die Rechtmäßigkeit der PID oder der Forschung mit menschlichen Embryonen reicht sie offenbar nicht mehr aus. Der naheliegende Ausweg aus dem Dilemma der Relativierung durch Konkretisierung und Kontextualisierung wäre die Festlegung einer einzigen und dann allgemein als richtig anzuerkennenden Auslegung des ersten Artikels des Grundgesetzes. Damit würde der Würdeschutz aber eben jene so entscheidend wichtige Qualität der unabgeleiteten Geltung verlieren, die für seine prinzipielle Bedeutung entscheidend ist. Aus der Position (b) würde damit eine Position (a) auf der Geltungstafel; genauer gesagt würde sich die Position (b) in mehrere Geltungszusammenhänge auflösen, die jeweils mit (a) charakterisiert werden könnten. Die solitäre eine Interpretation durch Position (b) würde in eine Pluralität von Zusammenhängen zerfallen, von denen jede einzelne von jeweils einer Gruppe von Menschen vertreten würde, nicht aber von einer anderen. Der bekannte Dissens der Befürworter und Gegner von PID und anderen biomedizinischen Verfahren würde damit lediglich offensichtlich, ohne dass es eine Lösung des Geltungsproblems gäbe.

4. Gunst und Geltung

An dieser Stelle kommt nun das ins Spiel, was ich bisher – außer im Titel des Artkels – noch nicht erwähnte, die Gunst. Ich leihe mir dieses Wort aus Kants *Kritik der Urteilskraft*. Die Gunst, sagt er dort, sei „das einzige freie Wohlgefallen“ (Werke, Bd. V, 210). Er meint damit, dass weder eine individuelle Neigung, noch ein rationaler Zwang oder eine moralische Verpflichtung dieses

Wohlgefallen nahelegen oder gar erzwingen. Weder die Autonomie, die durch die Vernunft begründete Selbstgesetzgebung, noch ein anderes Vernunftgesetz oder gar ein Naturgesetz haben Einfluss auf die Gunst. Sie wählt in einem Bereich, in dem es keine – oder zu einem bestimmten Zeitpunkt noch keine - Determinanten gibt, frei und setzt oder bestimmt damit jeweils eine neue Regel, zumindest aber eine neue Einstellung. Ich erlaube mir, die Gunst, über die Kant ansonsten nichts weiter sagte, so auszulegen. Offen lasse ich hier, wie die Gunst selbst sich bildet, wie die Empfänglichkeit für etwas zustande kommt, dem wir Menschen uns frei zuwenden. Es handelt sich dabei wohl um einen Lernprozess, in dem wir Menschen uns die Fähigkeit aneignen, etwas als etwas sehen oder etwas als etwas verstehen und erkennen zu lernen.

In der Kunst ist diese freie Zuwendung gut verständlich. Natürlich versteht man auf Anhieb, dass ein Urteil über das Schöne, also das, was – wie Kant sagt – gefällt, keine zwingenden Voraussetzungen haben kann, sonst würde das Schöne ja nicht einfach nur gefallen, sondern wäre definierbar und deswegen auch noch unausweichlich so geartet, dass es gefallen muss; und jeder, dem es nicht gefallen würde, wäre töricht oder beschränkt. Interessant sind die Fälle, bei denen sich ästhetische und moralische Maßstäbe mischen, weil sie zeigen, dass die Gunst sowohl bei der Konstitution als auch bei der Dekonstruktion von Maßstäben die entscheidende Rolle spielt. Ich denke hier an Beispiele aus der Bildenden Kunst, die öffentliche Empörung auslösten, weil sie die Grenze des Schicklichen oder der Scham verletzten; dabei gab es diese Grenzen davor noch nicht und danach lösten sie sich bald wieder auf.[3] Die Menschen hatten wohl – im Fall Courbets - gelernt, die Symbole der Freizügigkeit zu erkennen, und waren dann von seinen Bildern angetan oder lehnten sie ab. Dagegen sahen die Menschen zu Dürers Zeiten und auch davor in der Nacktheit von religiös-symbolisch festgelegten Charakteren wie Adam und Eva oder Lukretia nichts Anstößiges. Um 1600 wurde der Lukretia in München noch ein zusätzlicher Schleier bzw. ein Lendentuch über die Scham gemalt.

Nun haben wir es aber im Zusammenhang mit der Geltung von Maßstäben wie dem der Menschenwürde weder mit Schönheitsurteilen noch mit einer Mischung aus ästhetischen und moralischen Maßstäben zu tun. Die Nähe zum Schönheitsurteil, so wie Kant es verstand, oder zu so etwas wie dem Zeitgeschmack des Schicklichen scheint hier zu stören. Schließlich geht es bei Fragen der Menschenwürde weder um einen moralisch-ästhetischen Zeitgeschmack noch um das „interesselose Wohlgefallen" am Würdeanspruch, sondern eher um vernünftige Selbstbestimmung, ja sogar menschliche Selbstbehauptung und Selbstverständnis. So ist es – wenigstens in der Theorie – bis der absolute Würdeanspruch in Frage gestellt wird und sich in bestimmte Kontexte auflöst, in denen er nur noch relativ zu veränderten Rahmenbedingungen gilt. Dann hängt die Geltung vom individuellen Urteil über die rechtfertigenden Gründe der Geltung (nach Position (a)) ab. Im Hinblick auf die Geltung der Menschenwürde z.B. für das vorgeburtliche Leben gibt es keinen rationalen Zwang mehr, deren Geltung zu akzeptieren oder nicht. Es herrschen aber auch nicht einfach nur persönliche Neigungen, sondern es sind Argumente dafür oder dagegen gefragt. Auch die immer wieder bemühten naturwissenschaftlichen Zusammenhänge der embryonalen Entwicklung zwingen zu keiner Festlegung des zeitlichen Beginns des Würdeschutzes.

3 Beispiele aus der Bildenden Kunst sind: Gustave Courbet, Die Mädchen an der Seine; sog. Grisettes, die Courbet als Anhänger der freien Liebe wohl gefielen, 1856/7; Dürers Adam und Eva, 1507 und der Selbstmord der Lukretia, 1518.

Die individuelle Aufmerksamkeit, die intellektuelle Zuwendung zu und Akzeptanz von bestimmten Argumenten und von deren Zielsetzungen bezeichne ich auch im Zusammenhang mit unabgeleiteten Geltungen der genannten Art als Gunst. Einen besseren Ausdruck dafür kenne ich nicht. Natürlich sind die Aufmerksamkeit und Zuwendung nicht frei von Voraussetzungen und Vorbedingungen. Die Befähigung zur Gunst muss auch in diesem Zusammenhang erworben werden. Sie wirkt sich bei jeder Person aber je nach erworbener Befähigung und persönlichem Hintergrund anders aus. Wäre die besondere Aufmerksamkeit für eine bestimmte Argumentation – etwa diejenige, die den Würdeschutz mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle beginnen läßt – bereits begründet und gerechtfertigt, wäre die nächste Frage, wie diese Begründung ihrerseits begründet ist, und so weiter. Ein Regress der Begründungen ist aber nicht nur aus methodischen Gründen zu vermeiden; es gibt ihn auch nicht, weil die Zuwendung zu der einen oder anderen rechtfertigenden Argumentation frei gewählt ist und sich deswegen auch wieder ändern kann. Die Gunst der Aufmerksamkeit und die mit ihr verbundene Neigung, bestimmten Gründen mehr Aufmerksamkeit als anderen zu schenken, sind entscheidend.

Es sieht nun so aus, als käme die Gunst erst dann ins Spiel, wenn sich unabgeleitete Geltungen auflösen und in eine Pluralität von abgeleiteten Geltungen – etwa in Form gestufter Normen wie im Fall des Lebensschutzes - zerfallen. Das ist wohl in all den Fällen, in denen es um Grundnormen wie den Würdeschutz, den Lebensschutz, die Gleichheitsansprüche etc. geht, der Fall; natürlich müsste dies historisch sorgfältig untersucht werden. Es scheint so, als wären alle unabgeleiteten Geltungen, jedenfalls diejenigen, die wir als Menschenrechte kennen, erst nach historischen Krisen, aufgrund revolutionärer Veränderungen und damit nicht aufgrund rationaler Argumente, sondern unter starkem politisch-sozialem Druck in Kraft getreten. Es ist aber durchaus denkbar, dass sich auf die selbe oder ähnliche Weise – also über die Gunst der Urteilenden – neue unabgeleitete Geltungen ergeben. Die Geltungen, die hier in Frage kommen, lassen sich wohl am leichtesten in den Bereichen von Ästhetik und Kunst finden. Andererseits können wir auch nicht einfach davon ausgehen, dass die Geltung der Menschenrechte ein abgeschlossener Prozess ist. Die Zuwendung zu diesen unabgeleiteten Geltungen ist global gesehen noch immer ein unabgeschlossener und mühseliger Prozess, dessen Erfolg bisher nur auf dem Papier der Deklaration der Menschenrechte steht, aber noch nicht bei allen Menschen und überall auf der Welt angekommen ist. Insofern ist ihre Geltung nach wie vor prekär, auch wenn sie weithin anerkannt ist und – außerhalb Chinas - niemand ernsthaft an ihrer Geltung zweifelt. Unabgeleitete Geltung erfordert, wie wir bereits sahen, mehr als nur verbale Anerkennung. Die Geltung muss zweifelsfrei sein und der Anspruch auf Befolgung muss fraglos sein, selbst dann, wenn er nicht befolgt wird. Erst dann, wenn unabgeleitete Geltungen zweifelsfrei zur Lebenswelt gehören, sind sie wirklich in Kraft, ob sie immer befolgt werden oder nicht. Und nur von diesem Status aus können sie dann durch die Entwicklungen der Lebenswelt relativiert werden, wie wir es seit einiger Zeit an den Beispielen der Menschwürde und des Lebensschutzes erleben. Der Zustand der Geltung eines Anspruchs wie dem der Menschenwürde hängt am Ende davon ab, ob die Geltung durch das abweichende Verhalten der Menschen oder durch triftige Gründe in Frage gestellt und bezweifelt wird oder nicht, und ob ihre Verbindlichkeit gesetzlich geregelt ist oder nicht.

Wie kam die Geltung des ersten Artikels unserer Verfassung zustande? Sicher nicht ohne den anhaltenden Schock des Massenmordes an den europäischen Juden, an Sinti und Roma und an der Zivilbevölkerung in vielen Besatzungsgebieten. Ohne das nationalsozialistische Unrechtsregime und den Zweiten Weltkriegs hätten wir heute die Weimarer Verfassung oder

etwas Ähnliches, aber nicht den ersten Artikel; und ohne den Ersten Weltkrieg hätte es die Weimarer Verfassung nicht gegeben. Die Schrecken von Kriegen haben im Lauf der Geschichte auch zu anderen unabgeleiteten Geltungen der heutigen Verfassung geführt. Deswegen hat es – wie ich schon sagte - keinen Sinn, unabgeleitete Geltungen unabhängig von ihrer historischen und kulturellen Herkunft und Genese zu verstehen. Die Geltung selbst ist zwar kein historisches Produkt, auch keine bloße Akkumulation von aufgeklärten Argumenten. Aber ohne solche Argumente und ohne zwingende historische Prozesse wäre keine Geltung möglich. Insofern ist auch jede unabgeleitete Geltung den geschichtlichen und lebensweltlichen Entwicklungen unterworfen und inhaltlich von ihnen abhängig.

5. Bleibendes Geltungsproblem?

Wenn die Konstitution von Geltungen in manchen Bereichen wie Kunst und Ästhetik und die Dekonstruktion der Geltung von Grundnormen mit Hilfe der Gunst zu erklären ist, müssen wir notgedrungen erkennen, dass die Irritation und mit ihr das Geltungsproblem, das ich anfangs beschrieb, in historisch lediglich veränderter Form bestehen bleibt. Die von vielen Theoretikern gesuchte dauerhafte Sicherung und Stabilität von besonders geschätzten und für das gute soziale Leben unverzichtbaren Geltungen erweist sich dann als Illusion. Wo geht diese Suche schief und weshalb wird sie zur Illusion?

Erhellend für diese Frage ist Jürgen Habermas' Geltungslehre. Er will den Geltungen, die seit der Aufklärung der Humanisierung der Lebenswelt und dem Schutz der Menschenwürde, den Freiheits- und Gleichheitsansprüchen dienen, eine feste, zuverlässige und dauerhafte Grundlage geben, zumindest sucht er in einem idealen, anthropologisch anspruchsvollen und geschichtsphilosophisch optimistischen Modell danach. Er glaubt sie im menschlichen Streben nach Wahrheit, das er bereits in der Struktur der Sprache verankert sieht, gefunden zu haben. Was könnte es stabileres als eine einmal gefundene und für immer geltende Wahrheit geben? Alle Grundnormen, also alle die Geltungen, die ich als unabgeleitet bezeichnete, enthalten, wie er meint, einen intrinsischen Wahrheitsanspruch und gleichzeitig ein oder das „Rationalitätspotential" (a.a.O., 61), das für ihre allgemeine Anerkennung nötig ist. Der Wahrheitsanspruch muss allerdings im rationalen Diskurs, also in einem öffentlichen Verfahren, an dem potentiell alle Betroffenen beteiligt sind, erfolgreich eingelöst werden. Das ist seine diskursethische Forderung. Schließlich geht es bei der Geltung von Normen immer auch um den Zwang ihrer Durchsetzung. Dieser Zwang bedarf ebenso wie die Normen selbst – so Habermas- einer Legitimation, und beides soll in einem Zug realisiert werden.

Diese Geltungslehre leidet unter einigen Defiziten, von denen ich nur wenig nenne. Das schwerwiegendste Defizit ist ihre Eindimensionalität: Sie kann Veränderungen der Geltung von Maßstäben wie denen der Verfassung und der von ihr abhängigen Gesetzgebung, nur als rationalen Rechtfertigungsprozess erklären, der außerdem – zeitlich gesehen - nur in einer Richtung, hin zur Legitimität der Geltungen verlaufen soll. Dabei kann – wie wir es in den letzten Jahren anhand der Debatte über Stammzellforschung und PID erleben - gerade auch die Auflösung und Relativierung von Geltungen durch rationale Diskurse forciert werden. Aus diesem Grund habe ich beispielhaft auf die erstaunliche Differenz zwischen den Grundrechtkommentaren von Maunz und Herdegen hingewiesen. (Habermas sieht diese Gefahr der Delegitimation von Normen durch Diskurse selbst).

Ein weiteres Defizit jener Geltungslehre ist die mangelnde Differenziertheit des Geltungsbegriffs: Habermas kennt in seiner Geltungslehre nur einen einzigen Typ von Geltungen, die abgeleiteten, eben jene Geltungen, die diskursiv in Prozessen der Rechtfertigung und Legitimation gewonnen werden können. Für parlamentarische Gesetzgebungsverfahren mag dies ausreichend sein, soweit sie sich um abgeleitete Geltungen drehen. Für verfassungsrechtliche Entscheidungen genügt dieser Geltungsbegriff aber nicht. Hier werden unabgeleitete Geltungen als Maßstäbe benötigt, ihre Geltung wird vorausgesetzt und ist nicht Gegenstand der Legitimation. Darauf nimmt indirekt auch Ernst-Wolfgang Böckenförde Bezug, wenn er - häufig zitiert – davon spricht, dass „der freiheitliche, säkularisierte Staat... von Voraussetzungen" lebe, „die er selbst nicht garantieren" könne.[4] Es geht ihm zwar - ähnlich wie Habermas – darum, auf welche Weise, mit wie viel Rechtszwang das Risiko der Freiheit zu bändigen ist, ohne die Freiheit zu gefährden. Mit der Abhängigkeit des demokratischen Staates von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, spricht Böckenförde aber indirekt auch die Bedeutung unabgeleiteter Geltungen an.

Schließlich leidet die Geltungslehre unter einem methodologischen Defizit: Habermas führt den Geltungsbegriff auf den Wahrheitsbegriff zurück; das hat methodologische Gründe. Wenn ein Wahrheitsanspruch – in seiner Diktion – diskursiv eingelöst ist, kann zumindest idealiter von „Wahrheitsgeltung" die Rede sein (a.a.O., 28). Diese Wahrheitsgeltung kann dann auch intersubjektiv anerkannt werden. An dieser Folgerung ist so wenig auszusetzen wie an dem dahinter stehenden kognitiven, realistischen Verständnis von Geltungen. Die Crux ist nur, dass gerade diejenigen Geltungen, die eine grundlegende Bedeutung haben, nämlich die unabgeleiteten, nicht nach dem Muster von Wahrheitsansprüchen diskursiv einlösbar sind. Für die Menschenwürde, den Lebensschutz oder die Gleichheit vor dem Gesetz lassen sich keine Begründungen geben, die für deren Geltung hinreichend wären; und zwar einfach deswegen, weil deren Geltung nicht begründbar ist. Natürlich lassen sich – analog zum Gesetz der Widerspruchs – indirekte Begründungen finden, die z.B. zeigen sollen, dass eine freiheitliche Gesellschaft ohne diese Geltungen undenkbar ist. Jede dieser indirekten Begründungen läßt sich aber auch im Hinblick auf ihre Durchschlagskraft und ihre Unabweisbarkeit bezweifeln. Mit rationalen Gründen lassen sich unabgeleitete Geltungen nicht erzeugen; deswegen sind auch ethische Theorien ungeeignet, Geltungen zu erzeugen. Sonst hätte es vielleicht schon im 18.Jh. demokratische Gesellschaftsordnungen gegeben und Revolutionen wie die französische und amerikanische wären redundant gewesen. Die enge begriffliche Verbindung zwischen Wahrheit und Geltung, die sich Habermas zueigen macht, und die wie ein wechselseitiges Inklusionsverhältnis aussieht, ist im Übrigen unglücklich. Denn nicht alles, wahr ist, gilt und nicht alles, was gilt, enthält Wahrheitsansprüche.

Diese wenigen Bemerkungen zu Habermas' Geltungslehre sollten zeigen, wo die Suche nach einer dauerhaften Sicherung von unabgeleiteten Geltungen schief geht. Sie geht schief, weil rationale Begründungs- und Legitimationsprozesse untauglich dafür sind, unabgeleitete Geltungen zu schaffen oder sie zu stabilisieren. Solche Prozesse finden im Blick auf abgeleitete Geltungen außerdem unter pluralistischen Vorzeichen statt; denn sowohl die Befürworter als auch die Gegner bestimmter biomedizinischer Verfahren, die aufgrund des Verbrauchs von Embryonen umstritten sind, bedienen sich der rationalen Argumentation.

4 Ernst Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt 2006, s. 114.

Ein Kennzeichen des weltanschaulichen und kulturellen Pluralismus ist, dass sich alle Gruppierungen um rationale Argumente bemühen und dass deren Rationalität ganz offensichtlich nicht zu einer einzigen Wahrheit führt, sondern im Gegenteil dem Dissens zugrunde liegt. Der Gunsterweis, sich mehr der einen als einer anderen Argumentation zuzuwenden und sie zu stützen, unterliegt dabei ihrerseits keiner argumentativen Nötigung. Es ist andererseits durchaus wünschenswert, dass es rationale Verfahren gibt, die der historischen und lebensweltlichen Dynamik der Veränderungen von Geltungen grundrechtliche Ansprüche entgegensetzen. Solche Prozesse können aber nur in rechtsförmigen Verfahren wie denen des Verfassungsgerichts stattfinden. Auch sie können aber, wie das Beispiel des Kommentars zum ersten Artikel des Grundgesetzes zeigt, Veränderungen unabgeleiteter Geltungen nicht verhindern. Das Geltungsproblem bleibt ebenso bestehen wie die Irritationen, die mit ihm verbunden sind.

6. Einige Folgerungen

Welche Folgerungen können wir daraus ziehen? Eine erste ist sicher die, dass eine dauerhafte Stabilisierung von unabgeleiteten Geltungsansprüchen auch dann nicht möglich ist, wenn die menschliche Fehlbarkeit keinen ursächlichen Einfluss hat. Sobald die Zweifel an ihrer absoluten Geltung – wie im Fall der Menschenwürde und des Lebensschutzes – zu einem Dissens über ihre Geltungsansprüche geführt haben, lösen sie sich in kontextabhängige abgeleitete Geltungen auf. Dies wäre vielleicht tolerabel, wenn sich wenigstens die abgeleiteten Geltungen stabilisieren ließen. Es zeigt sich aber, dass durch die Auflösung unabgeleiteter Geltungen in abgeleitete Konflikte entstehen, für die es lediglich pragmatische und keine dauerhaften Lösungen gibt. Im Fall der Stammzellforschung ist es das Stammzellimportgesetz mit seinen bisherigen Novellierungen. Im Fall des Lebensschutzes, der seit den frühen 70er Jahren nach Freigabe der Abtreibung gestuft ist, sind es mittlerweile Regelungen, die Spätabtreibungen zur Folge haben, über die sich viele Menschen empören, und die bisher einer rechtlichen Regelung harren.

Eine zweite Folgerung ist, dass die Auflösung unabgeleiteter Geltungen hin zu abgeleiteten dem Prozess der Liberalisierung bisher Schubkraft verlieh und entsprechend von vielen begrüßt wurde. Ich denke hier – im Sinne des Artikels 2 (Abs.1)[5] - an die stetig wachsenden Möglichkeiten der individuellen Selbstbestimmung und das immer geringer werdende Maß an paternalistischen Einschränkungen. Ich kann mein eigenes Wohl auch auf törichte Weise – etwa durch risikoreiche Sportarten - gefährden, solange niemand sonst dafür die Lasten zu tragen hat. Eine Umkehrung, zumindest eine Eindämmung dieses Prozesses der Liberalisierung und neue paternalistische Regelungen sind aber nicht nur denkbar, sondern wohl auch dann geboten, wenn die rechts- und sozial-politischen Kosten der Liberalisierung für die Gesellschaft zu hoch werden. Wo genau allerdings die Grenze des Liberalismus verlaufen soll, ist aber ebenso unklar wie die Antwort auf die Frage, wo denn genau das Sittengesetz verletzt wird. Welches Verhalten muss als anstößig gelten? Viele werden Anstoß an Verhaltensweisen nehmen, die andere zumindest als erträglich betrachten. Natürlich lassen sich im Sinn abgeleiteter Geltungen für jeden Einzelfall – wie Z. B das Verbot von Peepshows zeigt - Lösungen finden. Viele akzeptieren diese Lösungen aber nicht und halten sie auch nicht für gerechtfertigt.

5 Artikel 2 (1) GG: „Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt."

Wenn aber im Netzwerk der Geltungen die unabgeleiteten nach und nach ihre bindende Kraft verlieren, mag sich das umfassende Netzwerk, das derzeit noch typisch für die Geltung der Grund- und Menschenrechte ist, in umstrittene und damit relativ instabile Geltungszusammenhänge auflösen. Damit würden der positivrechtliche Gehalt einiger Menschenrechte – wie dem der Freiheit der Person bei Verletzungen des Sittengesetzes - aber unklar. Noch deutlicher wird dieser Prozess, wenn wir – im Blick auf die Menschenwürde – über die Grenzen der Bundesrepublik hinausschauen und uns vergegenwärtigen, dass nicht nur in christlichen Staaten, sondern auch in Israel und in muslimischen Staaten die Forschung mit humanen embryonalen Stammzellen erlaubt ist. Diese Forschung verstößt dort gegen keinen menschenrechtlichen Anspruch. Diese internationale Geltungsdifferenz soll nur illustrieren, wie die Brüchigkeit des normativen Netzwerks aussehen kann, wenn sich der Dissens in Sachen Menschenwürde weiter vertieft.

Ein weitere Folgerung ist, dass wir nicht davon ausgehen können, dass Geltungen per se ebenso zeitlos sind wie bestimmte Wahrheiten, und wir sie nur richtig verstehen müssen, damit dies so ist. Die Schwäche der unabgeleiteten Geltungen hat geschichtliche Gründe; sie rührt auch daher, dass das, was zu einer Zeit gemeinhin verstanden wurde – wie die Bedeutung des Sittengesetzes – zunehmend nicht mehr verstanden wird. Dieser Verlust des Verständnisses läßt sich nicht wirklich kompensieren, sondern die entstehenden Unklarheiten können nur durch abgeleitete Geltungen, also durch Gesetzgebungen mittelfristig beseitigt werden.

Es gibt aber nicht nur Beispiele für die Veränderung grundlegender Maßstäbe, die ihre Bindekraft und Wirksamkeit verlieren, sondern auch für das Gegenteil. Die vor allem von Kant vertretene und besonders von Rawls und Habermas aufgegriffene Publizität als Grundelement staatlicher Rechtsverhältnisse ist zu einer unabgeleiteten Geltung geworden. Erkennbar ist dies an der Unnachsichtigkeit, mit der national und – zumindest in der westlichen Welt - Korruption bekämpft wird. Niemand würde sich heute ernsthaft dafür einsetzen, Korruption etwa zur Förderung des Exports oder als Mittel der Selbstbehauptung auf dem Markt zu erlauben.

Es gibt auch Beispiele, die zeigen, dass die allmähliche Auflösung der Bindekraft unabgeleiteter Geltungen, nicht notwendig zu positivrechtlichen Unklarheiten führen muss. So wurden etwa die Recht von Kindern gegen ihre Eltern – in Übereinstimmung mit Artikel 6 (Abs. 2 Satz 2)[6] – gestärkt. Man mag darin ein Beispiel für Paternalismus sehen oder auch nicht; es ist jedenfalls ein Beispiel dafür, dass die Rechte derer gestärkt wurden, die nicht oder nicht ausreichend für sich selbst sorgen können. Die Regelung der Patientenverfügung auf der Basis der Menschenwürde gehört ebenfalls zu dieser Art Klärung positivrechtlicher Ansprüche.

Eine vorläufig letzte Folgerung ist eher theoretischer Natur und betrifft den Geltungsdiskurs selbst. Die Klärung der Bedeutung unabgeleiteter Geltungen, vor allem die Einsicht, dass sie nicht legitimierbar sind, legt die weitere Einsicht nahe, dass Legitimationsverfahren, wie Habermas sie favorisiert, nicht zu ihrer Stabilisierung führen. Man könnte etwas überspitzt sagen, dass eine Ausweitung ethisch motivierter

6 Artikel 6, (2) GG: „Pflege und Erziehung der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht. Über ihre Betätigung wacht die staatliche Gemeinschaft."

Legitimations-Verfahren auf alle Typen der Geltung zumindest den unabgeleiteten Geltungen nicht gerecht werden, sondern sie eher gefährden; weil solche Verfahren den Verdacht nahelegen, dass unabgeleitete Geltungen zweifelhaft sind. Es ist dann – befreit von überzogenen Begründungsansprüchen - aber in einem weiteren Schritt möglich, die sittlich-kulturellen Wurzeln der unabgeleiteten Geltungen zu erkennen und ihre Kraft und Bindewirkung realistisch einzuschätzen. Die dabei gewonnenen Einsichten können wiederum in Bildung und Erziehung einfließen. Schließlich geht es auch darum, Geltungsansprüche verstehen und schätzen zu lernen, bevor sie als selbstverständlich akzeptiert und im individuellen Leben geachtet und geschätzt werden.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170207

Kant and Aristotle on Altruism and the Love Command: Is Universal Friendship Possible?

Stephen Palmquist[1]

Summary: 1. Aristotle on friendship as a universal need: soulmates and the ideal of virtue; 2. The love command as a religious basis for altruism; 3. The love command as a religious basis for altruism; 4. A reassessment of the Good Samaritan: *be friends with those who show mercy*.

Abstract: This article examines the plausibility of regarding altruism in terms of *universal friendship*. Section 1 frames the question around Aristotle's ground-breaking philosophy of friendship. For Aristotle, most friendships exist for selfish reasons, motivated by a desire either for pleasure (playmates) or profit (workmates); relatively few friendships are *genuine*, being motivated by a desire for shared virtue (soulmates). In contrast to this *negative* answer to the main question, Section 2 examines a possible religious basis for *affirming* altruism, arising out of the so-called "love command" – the biblical maxim that we ought to love others as we love ourselves. Many theologians have cited this maxim to justify altruism, with some (such as Aelred of Rievaulx) explicitly portraying it as a form of friendship. Section 3 examines Kant's view of friendship, arguing that, although at first his position seems disappointingly limited, it actually captures the essence of the only possible form of friendship that could be regarded as a *universal* ideal *without* imposing unrealistic expectations onto friends. The article concludes in section 4 by offering a new, Kant-inspired interpretation of Jesus' parable of the Good Samaritan: Jesus' appeal to the love command does enjoin friendship, but not as altruism; rather, love requires a selective form of friendship that is closer to Kant's position.

Keywords: *Immanuel Kant; Aristotle; Friendship; Altruism; Good Samaritan.*

> «Pure sincerity in friendship can be no less required of everyone even if up to now there may never have been a sincere friend, because this duty – as duty in general – lies, prior to all experience, in the idea of a reason determining the will by means of a priori grounds».
>
> I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p.408.

1. Aristotle on friendship as a universal need: soulmates and the ideal of virtue

In Books VIII and IX of *Nicomachean Ethics*, Aristotle sets the stage for the whole history of discussing friendship in western philosophy by depicting friendship as a *partnership between equals*, normally formed in order to obtain some mutual pleasure or profit but, in special (rare) cases,

1 Full Professor, Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist University (Honk Kong, China).

formed solely for the sake of mutually advancing each other's virtue.[2] He starts his discussion by observing (*NE* 1155ᵃ3) that "no one would choose to live without friends, even if he had all the other good things." As such, friendship turns out to be "most necessary as regards living." Would it be fair to say, therefore that Aristotle offers us a vision of *universal* friendship, perhaps even an early example of what might nowadays be called "altruism"?

I will explore this question in what follows by looking at the nature and possibility of universal friendship from three points of view. First, here in section 1, a basic introduction to Aristotle's ground-breaking philosophy of friendship will suggest an initial *negative* answer to the foregoing question. In section 2, I shall take a step away from philosophy as such and examine the biblical roots of a *religious* basis for affirming altruism, arising out of the so-called "love command" – the maxim that we ought to love others as we love ourselves. Section 3 examines Kant's view of friendship, arguing that, although at first his position seems disappointingly limited, it actually captures the essence of the only possible form of friendship that could be regarded as a *universal* ideal *without* imposing unrealistic expectations onto friends. Finally, I conclude in section 4 by offering a radical new, Kant-inspired interpretation of Jesus' parable of the Good Samaritan, as an alternative to the traditional view that Jesus' appeal to the love command is a straightforward defense of altruism.

Given that for Aristotle all politics rests on *agreement*,[3] his definition of friendship obviously has political overtones that must not be overlooked. These overtones are most evident in the first two of the three fundamental types of friendship in his theory. These "incomplete" types of friendship are based on the partners' *usefulness* to each other in one of two senses: friends who agree to be together for the sake of sharing in pleasurable activities can be called *playmates*; those who agree to be together because of the mutual gain they will derive from the relationship can be called *workmates*. Although these are the only types of friendship many people ever experience, Aristotle regards them as inherently unstable, because they can easily break down (or simply fade away) if significant changes occur in the benefits each partner derives from the relationship. I shall refer to these as the "lower" types of friendship, in contrast to the "highest" type, which Aristotle describes as being "complete".

The two lower types are by far the most commonly experienced and go a long way to fulfilling the universal human need for friendship – playmates being the more common type of friend for children to have and workmates being more common for adults. Nearly everyone – hopefully even after reaching adulthood – has at least a few friends with whom the main shared activities are recreational: playing games, going to the cinema, shopping, and various sports activities are all typical examples of what people normally do with their playmate-friends. As we grow older, the types of profit-oriented partnerships we make gradually change: students may learn more by forming study groups to assist them in doing homework; people employed in almost any kind of job may benefit by forming friendships with their colleagues; parents may save time and

2 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. C.D.C. Reeve (Indianapolis: Hackett, 2014), pp.136-174. References to specific passages will be embedded in the main text, using the abbreviation "*NE*" and citing the traditional Bekker pagination, according to which Books VIII and IX are located at 1155ᵃ1-1172ᵃ15.

3 For Aristotle, anything that has to do with an *agreement* between two or more persons is by that very fact political, though political relationships (agreements) can exist at many different levels. The three levels Aristotle focuses his attention on in *Politics*, for example, are those relating to the family, to business, and to government. For a discussion of how Aristotle's political theory relates to a possible theory of religious politics, see my book, *Biblical Theocracy: A vision of the biblical foundations for a Christian political philosophy* (Hong Kong: Philopsychy Press, 1993), Chapter One.

increase the social skills of their children by sharing the task of childcare with other parents; and business owners may accomplish much more if they have one or more partners to share the responsibilities. Surprisingly, books on business management rarely refer to the role of friendship in successful business ventures.[4] If Aristotle's theory is accurate, this is a big mistake. For the exigencies of human life dictate that a significant portion of our friends, for better or worse, are workmate-friends, friends we "love" *merely* – if we're honest! – because of the utility they provide for us in our job, in our schoolwork, or in other work-related situations.

One of Aristotle's main reasons for thinking of these two types of friend as being incomplete is that if the pleasure or profit we gain from a relationship with a playmate or workmate ceases, then the friendship also ceases. These lower types of friend are what Badhwar calls a "means friendship":[5] if we are friends with someone only because we gain some "end" for ourselves through the relationship, then when the relationship stops serving as a means to that end, we simply move on to another relationship that will give us what we want. For this reason, workmates and playmates are inherently *replaceable*: if we lose touch with a playmate or workmate – perhaps because they move to a distant location, or because they break the relationship after becoming angry or disappointed in response to something we have done (or not done) – we may be sad at first; but the sadness is more a result of *our own* loss (i.e., the loss of a valuable means to an end we desire) than for the person as such. As soon as we find another person to play tennis with, or someone to fill the empty chair in the office or in the study group, the former loss of a friend is hardly noticed. As such, these two types of friendship do not qualify for the status of "universal"; although they may be so common that they are experienced by virtually everyone, they do not advocate or instantiate "universal" friendship, if by this we mean anything close to altruistic love.

The same drawback does not hold for the third and "complete" (or *highest*) type of friendship in Aristotle's theory: what he sometimes describes as a "*true* friendship" (*NE* 1157^{a}23) is a relationship based not on the utility of pleasure or profit, but on the pure goodness of virtue. A true friend loves me entirely *for my own sake*, not for any benefit he or she may derive from the relationship. This kind of friendship is very rare, Aristotle tells us, because it can be experienced only by two virtuous people, and virtuous people are rare (1156^{b}24). If just one partner is virtuous, then he or she is likely to be exploited by the one who is not virtuous. This is why Aristotle thinks *all* forms of friendship succeed only when they are shared between equals. Two thieves can become very close friends, because their friendship will always remain, by mutual consent, at the lower level (e.g., bound by the utility of workmates). But if a virtuous person – perhaps someone motivated by a commitment to altruistic love – tries to befriend a thief, the latter will eventually misuse the good will of the former; in the absence of *mutual* participation, the friendship will collapse.[6] True friends, by contrast, want to be together (whether in work or in play) for the mutual good of both, as well as for the good of others.

4 But cf. Sam Keen, *Fire in the Belly: On being a man* (New York: Bantam Books, 1991), p.64.

5 Neera Badhwar, "Friends as Ends in Themselves", in Alan Soble (ed.), *Sex, Love, and Friendship: Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love 1977-1992* (Atlanta: Rodopi, 1997), pp. 333-352.

6 An interesting point to note here is that Aristotle believed the gods have no need of friendship. Unlike human beings, they are self-sufficient. While many Christian theologians have viewed God in a similar way (i.e., God is impassable, unable to be influenced by any human behavior), this contrasts significantly with the New Testament account of God as coming to earth in the form of Jesus specifically for the purpose of spreading the gospel of love by befriending human beings for a mutual partnership in virtue. See section 2, below.

This highest expression of friendship may involve aspects of the lower forms of friendship: either shared pleasure or shared profit (or both) might come as a *by-product* of the friends' efforts to practice virtue. But such by-products will never be the relationship's goal; their absence can therefore never be cited as a legitimate reason to end the friendship. Moreover, when a person loses a true friend (what Badhwar aptly calls an "end friend"), that friend is *irreplaceable*.[7]

As such, this highest form of friendship enjoys a crucial feature absent in the lower forms: it presupposes a level of virtue in the two persons forming the friendship that *deserves* the label "universal"; yet it, too, suffers from a problem, if we wish to make this the basis for altruistic love. For altruism is normally regarded as a selfless or at least self-giving form of love; yet, as we have seen, even Aristotle's ideal of true friendship cannot be extended between non-equals. If the ideal of "universal friendship" implies an openness to love *all* human beings, as most who defend altruism portray it as being,[8] then Aristotle's philosophy of friendship does not seem to support the pursuit of this altruistic ideal.

Although most people *believe* they have one or more "true friends", this highest form of friendship is actually the rarest form of human love, because very few people achieve the level of personal growth that merits being called "virtuous". For those few who do, and who are lucky enough to find a like-minded partner, such a friend functions as what Aristotle calls a "second self", or "another self" (e.g., *NE* 1166ª31-33). The idea here, also promoted by Cicero in *On Friendship*, is that a true friend expands our self-knowledge by helping us see ourselves through the eyes of another. As Diogenes Laërtius famously described Aristotle's position: a true friendship constitutes "one soul abiding in two bodies", so it follows (almost by definition) that "a friend to all is a friend to none".[9]

An interesting feature of this third type of friendship is that it usually does not require a vow or a promise, or any other kind of guarantee that the partners will remain faithful to each other. The lower types of friendship often involve such contractual arrangements: when a relationship between two friends becomes intimate and they share (or want to share) sexual pleasure together, for example, they typically do make some kind of agreement regarding what their commitment to share such intimacy entails;[10] likewise, classmates or co-workers who are asked to join a group to work together on a joint project will typically agree to divide up their work in a mutually beneficial manner. But true friends will be less concerned with such political formalities – political inasmuch as they entail agreements (see note 2). As virtuous persons, they will leave each other free to fade in and out of the relationship as circumstances dictate, without any thought of "breaking up" (as in a romantic relationship) or "being laid off" (as in a work relationship).

Part of this attitude of mutual freedom in a true friendship will be a total lack of jealousy toward the partner's other friendships. Lower level friendships, by contrast, often involve pangs of jealousy, as when we discover that a favorite playmate has more fun playing with someone

7 See Badhwar, *op. cit.*; I discuss Badhwar's theory of friendship in Lecture 30 of my book, *The Waters of Love: A course of introductory lectures on love, sexuality, marriage, and friendship* (Hong Kong: Philopsychy Press, 2003); the discussion of Aristotle's theory of friendship in this section is adapted from Lecture 29.

8 In section 2, I will discuss two prominent examples of Christian defenses of altruism.

9 See Diogenes Laeërtius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, trans. C.D. Yonge (London: Henry G. Bohn, 1853), Book V, §XI. In this translation, the second of these oft-quoted phrases reads: "The man who has friends has no [true] friend."

10 Even so-called "friends with benefits" typically take care to agree in advance something to the effect: "now, we're not going to be *falling in love* with each other just because we've agreed to fondle each other in this way!"

else, or that a favorite workmate now regards another colleague as more helpful. Friendships of virtue exhibit what I call "polyfidelity" (i.e., they allow and even encourage multiple concurrent friendship commitments), placing no predetermined limits on one's ability to enjoy parallel relationships with other friends. As a result, true friends can regard their love as "eternal" (or at least, *unending*), in the sense that the *potential* for furthering the relationship will always remain open (at least as a desired hope) for both partners, even if their life circumstances cause the friendship to experience an extended hiatus over a long period of time.

An important insight brought out by Aristotle's theory is that friendship is a *moral* issue, even though most people do not regard it as such. Moral philosophers should be as interested in understanding the mechanics of good (virtuous) friendships as lovers typically are in understanding the mechanics of "good" (pleasurable) sex; and we should all work as hard at learning how to establish and preserve good friendships as we do at learning how to establish and preserve good relationships with our colleagues at work (or with classmates). According to Aristotle, one of the first requirements for developing successful friendships is to be highly selective in choosing friends, especially those with whom we hope to develop a deep (true) friendship. With each friend we meet, we should assess how much of our affection (i.e., emotional commitment) that person deserves to receive, and use this to determine how much of ourselves we should share with that person. Although polyfidelity may be a key principle for all true friendship, this does not mean we should be careless in deciding how much energy to devote to each friend. Some will deserve more of our time and effort than others.

Although Aristotle's theory of friendship is quite straightforward, some additional clarity may be gained by mapping it onto a triangle, as shown in Figure 1. The two lower types of friendship form the base of the triangle, with the two opposing vertices representing the utilitarian goals of shared pleasure and shared profit. The apex of the triangle then depicts the highest type of friendship, based on the shared virtue of two souls:

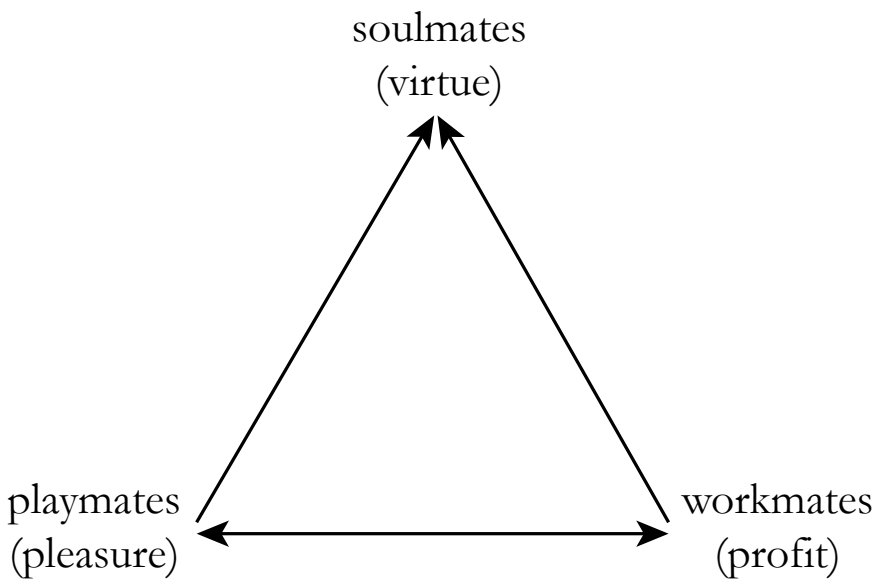


Figure 1: Aristotle's Three Types of Friendship

This triangle aptly depicts how friendships of virtue, based on the "two bodies sharing one soul" metaphor, incorporate and synthesize aspects of the lower types of friendship, but go beyond them to a higher level. The arrows indicate that these three types of friendship do not represent absolute differences of kind, but gradual differences of degree. Any specific friendship could therefore be depicted as occupying a position somewhere on the interior of the triangle, perhaps conforming more closely to one ideal type, but without totally excluding the others.

When a friendship of virtue begins to approach the apex of the triangle, we commonly refer to the two persons involved in such a relationship as "soulmates". Some people speak as if each person has one and only one soulmate who is out there somewhere, waiting to be made complete by finding the one person who is exactly matched to oneself. But this is an improper confusion of the traditional romantic ideal (i.e., the myth of the "perfect match") with a concept that properly belongs to the realm of friendship. A virtuous person may have several soulmates, especially (though not only) if the relationships develop at different points in his or her life. And a soulmate is not necessarily or even usually a person of the opposite sex. Indeed, Aristotle thought a soulmate could *only* be someone of the same sex – though I think this is an inappropriate restriction nowadays, one that conflicts with the experience of many people.[11] His view should serve as a reminder that a soulmate *can* be a partner of the same sex, and that romance and sexual attraction too often weigh down relationships with the opposite sex, making it extremely difficult to transcend utility-based reasons for being together. What Aristotle's view neglects, though, is that same sex relationships have a tendency to be weighed down in a very similar way, by lower-level concerns over shared *profit*. Soulmates transcend such self-centered concerns in the service of each other's personal growth.[12] But even when corrected for these possible weaknesses, what seems clear is that Aristotle's philosophy of friendship does not provide the basis for anything that resembles the kind of universal friendship typically known as *altruism*.

2. The love command as a religious basis for altruism

The foregoing overview of Aristotle's philosophy of friendship yielded results that should not be surprising, given that altruism (understood as the view that we should love everyone equally, *especially* those who are weaker or less advantaged than ourselves) is generally assumed to have its primary basis not in philosophy but in religion, especially in the Judeo-Christian tradition. What is commonly called the "love command", the admonition "love your neighbor as yourself," is found in numerous biblical passages, both in the Jewish and

11 Aristotle himself believed it is difficult, if not impossible, for men and women to be friends at all. Why? Because males and females *are not* and, due to the basic biological (and in his day, political) differences between the genders, never *can be* equals. Aristotle's claim was not that women are inferior, but only that the typical differences between men and women make it nearly impossible for them to treat each other entirely as equals – which in the *biological* sense, at least, is probably true. However, due to the radical changes in the *political* status of women since Aristotle's day, women do enjoy an increasingly equal status today; the more equal men and women are in a particular society, the more likely it is that true friendships between men and women can develop.

12 As Sean (played by the late Robin Williams) says to Will in the film, *Good Will Hunting*: "A soulmate is someone who challenges you, who opens up your soul to you in ways you never expected."

in the specifically Christian scriptures.[13] It is arguably the core content of Christian ethics, insofar as the latter is based on Jesus' teaching. But does it entail altruism? Or could the love command itself be read as an admonition to practice something along the lines of what Aristotle called "true friendship"?

A valiant attempt to affirm *both* options is made by a medieval monk named Aelred of Rievaulx (1109–1167), in his book, *Spiritual Friendship* – one of the clearest and most influential expressions of the view that Christian love is altruistic, yet *also* a form of friendship. Written in dialogue form, as a conversation with his friend, Ivo, the book develops a Christian version of Aristotle's theory, drawing on the Bible for most of its inspiration. Thus, Aelred distinguishes between true friendship and two lower, "sinful" types:[14] namely, "carnal" (i.e., fleshly or *pleasure*-oriented) and "worldly" (i.e., *profit*-oriented) friendships. Aelred views Christ as the perfect model of what a friend should be: someone whose love is unconditional and eternal, to the point that he is willing to die for those he loves. A true friend is a "guardian of the spirit" (*SF* 20), who should be willing to share all possessions with his or her friends (28; cf. Acts 4:32). Near the end of Book I, Ivo asks Aelred (*SF* 69): "Shall I say of friendship what John, the friend of Jesus, says of charity: 'God is friendship'?" Aelred warns that this goes beyond the literal meaning of "God is love" (a quote from 1 Jn. 4:8), yet he admits it is justified by the way the context (i.e., 1 John 4) connects charity so closely to friendship (i.e., "brotherly love") between fellow believers.

The key distinction in Aelred's book is between three interrelated expressions of love, which he calls "charity", "benevolence", and "spiritual friendship" (see Figure 2). *Charity* corresponds to what we now call "altruism": the positive regard or heartfelt care (*caritas* in Latin) that Christians are to have for *all* human beings – friends and enemies alike. It is rooted in the "agape"[15] that comes from God and is only possible in and through God. *Benevolence* refers to actual good deeds, especially toward those in need (*SF* 15), and corresponds to the Bible's "love your neighbor" command (e.g., Matt. 5:43; 19:19). When Jesus says "love your enemies" (Matt. 5:44), he is therefore not asking us to *make friends* with them, but only to have a God-like concern for their well-being (*SF* 32). *Spiritual friendship* itself is a higher-level love intended only for those "to whom we can fearlessly entrust our heart and all its secrets." On this point Aelred quotes Proverbs 17:17 (*SF* 21): "A friend loves at all times, and a brother is born for adversity." The two parts of this proverb portray friendship as a spiritual form of kinship (i.e., *brotherhood*), where the "bond" is not one's own blood, but the blood of Christ, who died so that all human beings would have a spiritual basis for becoming friends. Charity animates spiritual friendship by supplying it with four guiding principles, based on the cardinal virtues (49): in "such friendship prudence directs, justice rules, fortitude guards, and temperance moderates."

---

13 The exact expression, "love your neighbor as yourself" occurs nine times (Lev. 19:18; Matt. 19:19; 22:39; Mk. 12:31,33; Lk. 10:27; Rom. 13:9; Gal. 5:14; and Js., 2:8), but the idea behind it is repeated over and over throughout the Bible.

14 Aelred of Rievaulx, *Spiritual Friendship*, trans. Eugenia Laker (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1974); §38. Hereafter abbreviated "*SF*", cited (as here) by section number.

15 The main Greek word for love used in the New Testament, "*agape*", is normally taken to refer to self-sacrificial love, in contrast to Plato's "*eros*", which refers to desire-based love. For a thorough discussion of the differences between these two types of love, see *Waters of Love*, *op. cit.*, Lectures 4-6; the discussion of spiritual friendship in this section is adapted from Lecture 31.

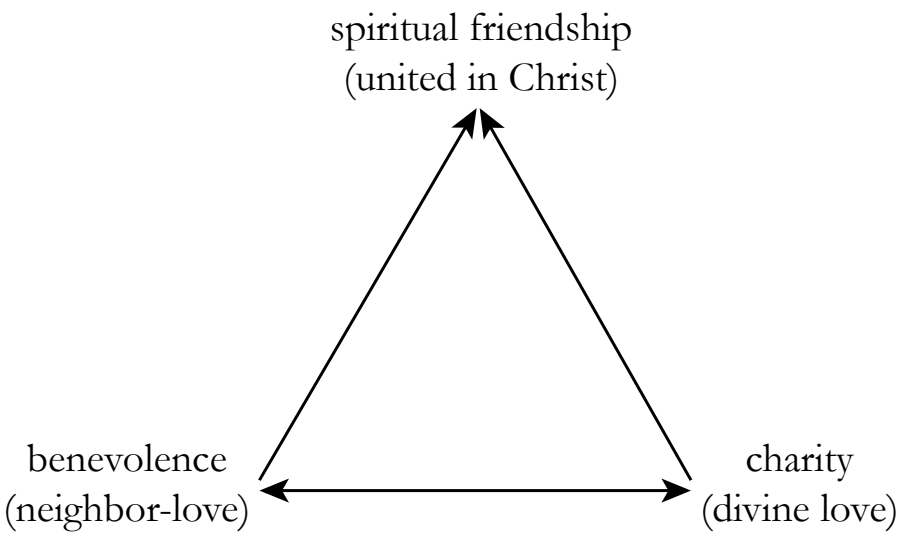


Figure 2: Aelred's Three Types of Christian Love

Because he links it so closely to charity (viewed as supernatural love that God gives to Christians, enabling them to care altruistically about *every* human being), Aelred claims that friendship in this new, spiritual sense is no longer limited to only a few virtuous people, as Aristotle believed; rather, it can be shared between *all* believers (*SF* 28). The key feature distinguishing it from charity and benevolence is the *intimacy* Christians are able to have with each other, merely by virtue of their unity in Christ. This intimacy arises out of a synthesis of charity and benevolence. As Aelred puts it (46), "spiritual friendship…is a mutual conformity in matters human and divine united with benevolence and charity." If we regard charity as an agape-inspired form of Aristotle's "workmate" type of friendship (whereby a person somehow profits in a spiritual way by assisting others to profit materially), and benevolence as an eros- (i.e., desire-) inspired form of Aristotle's "playmate" type of relationship (whereby a person paradoxically experiences pleasure by self-sacrificially pleasing others), then Aelred's ideal of spiritual friendship functions as a synthesis that corresponds directly to Aristotle's concept of true or virtue-based friendship. Given the central role of Christ (the ideal friend) in his account of how ordinary (i.e., Aristotelian, or "sinful") friendships are transformed into true (i.e., Christian, or "spiritual") friendships, Aelred's highest form is more extreme than Aristotle's, for *without* Christ as one's model and as the vessel for transmitting God's love to human persons, *nobody* would be capable of attaining the virtue necessary to be a *true* friend. Why? Because in our natural state (i.e., before we come face to face with the love command) we have a tendency to *hate* ourselves, seeking friends as a means of making up for our own *lack* of pleasure, profit, or virtue, whereas the love command requires us to love ourselves *first*, as the basis for loving our neighbor (*SF* 35). This becomes possible, according to Aelred, only when a person experiences the liberating love of Christ as the ultimate Friend.

The greatest of all Catholic theologians, St. Thomas Aquinas (1225-1274), examines the nature of charity in greater depth, including the role of self-love in it. His massive *Summa Theologica* adopts the format of a public debate: for each of the many topics he addresses, he begins by proposing a question and defending a particular answer; he then raises objections

and offers replies, concluding with a re-affirmation of the proposed claim. This highly rational style makes the book appear to be extremely philosophical, especially because he bases many of his crucial arguments on Aristotle; however, his final authority on all issues is *Scripture* rather than reason, so his work is properly regarded as theological more than philosophical. Thomas agrees with Aelred, that agape requires Christians to extend a form of friendship to "sinners, whom, out of charity, we love for God's sake".[16] Most essentially, charity "is a kind of friendship of man for God" (*ST* 23.5; see also 13.1): "God is the principal object of charity, while our neighbor is loved out of charity for God's sake." Christian love is therefore not directed to or attracted by what is good in a particular person; rather (25.1), "the aspect under which our neighbor is to be loved, is God, since what we ought to love in our neighbor is that he may be in God." The proper response to the recognition of good in another person is *honor*, but the only *universal* good, common to all our neighbors, is God. "Consequently, we love all our neighbors with the same love of charity." Here we see a clear defense of altruism as, at least for Christians, the proper – or at least, the highest – form of love.

St. Thomas regards self-love as "the form and root of friendship" (*ST* 25.4), not only because the Bible commands us to "love your neighbor *as* yourself" (see note 12), but also because Aristotle defends a position very similar to the biblical love command (cf. *NE* 1166^{a}1ff [=IX.4]): "the origin of friendly relations with others lies in our relation to ourselves." Rational self-love is therefore also a form of charity, requiring a person "to desire for oneself the good things which pertain to the perfection of reason." Of course, if self-love desires things that are *bad*, then it is no longer a genuine form of love. Along these lines, Thomas distinguishes between three types of self-love (*ST* 25.7): the desire for self-preservation that is common to everyone; the love of one's own *internal* (rational) goodness; and the love of one's own external (sensible) goodness. Of these, the second refers to love of one's true self and should be a characteristic of all good persons, while the third refers to love of one's false self and will be a characteristic only of bad persons. Because the first two (good) forms of self-love serve as the "model" for all neighbor-love, Thomas argues that, if self-love and neighbor-love are not equal in their intensity, then the former should actually be *stronger* than the latter (26.4): "the model exceeds the copy. Therefore, out of charity, a man ought to love himself more than his neighbor."

3. Kant's synthesis of Aristotle and the love command: balancing respect and love

The possibility (i.e., logical consistency) of viewing friendship in the radical way advocated by Jesus, in both his teaching and his practice (at least as interpreted by Christian theologians such as those discussed in section 2), has been questioned by some philosophers on the grounds that love cannot be commanded. Probably the best example is Immanuel Kant, who assumed that "love" normally refers to a form of feeling (i.e., a pleasurable affection or liking, causing a person to enjoy being with the beloved). In books such as *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785), he treats the notion of *commanding* someone to love as nonsensical, because commands belong to the practical (moral) standpoint, whereas feelings belong to (what I call) the judicial (experiential) standpoint.[17]

16 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province (New York: McGraw Hill, 1947), §23.1. References cite (as here) the question and answer numbers in Part II-II. Hereafter abbreviated "*ST*".

17 I provide a general introduction to these two standpoints and how they relate to Kant's theoretical standpoint, where knowledge is produced, in my book, *The Tree of Philosophy*[4] (Hong Kong: Philopsychy Press, 2000[1992]),

In order to make sense out of the Bible's "love God" and "love your neighbor as yourself" commands, Kant therefore translates them into language he thinks is more suitable for moral understanding.

Kant believes his defense of the moral law, or "categorical imperative" (i.e., the basic moral principle requiring us to base our actions on universally valid maxims that encourage respect for other persons and promote mutual autonomy in our personal relationships), can be interpreted as a defense of a practical version of the love command. Whereas we cannot meaningfully command someone (including one's own self) to *feel* pleasant feelings about another person, we can command people to obey a moral principle that requires us to *respect* all human beings. His point is that a person should not be expected to *like* doing good in order to be counted as having done the right thing. Indeed, he goes a step further and argues that someone who does good even though he or she does *not* like doing so is more worthy of praise than someone who derives a great deal of enjoyment out of doing good. The latter person can merely follow his or her natural inclinations in order to love a disagreeable neighbor, whereas the former person must struggle mightily against feelings that would otherwise lead one to avoid (if not also to hate) the neighbor. From the point of view of moral philosophy, Kant argues, a person who struggles against inner evil is more praiseworthy than one who simply complies with a natural inner good, because the former is a much more difficult task; the pleasure gained by the latter person, whenever he or she does good, is its own reward.

Going a step further, Kant claims *each of us* is the former type of person: "virtue" (i.e., the willingness to do good even when we do not enjoy it) is the most we can expect out of human beings, because its alternative, "holiness" (i.e., the ability to do good all the time, as an expression of one's natural inclination), is a characteristic of God alone. With this distinction in mind, we should note that Jesus himself (e.g., in John 15) also connects love directly with obedience, never requiring his followers to *enjoy* loving others. Likewise, the fact that Jesus extends the love command so that it applies even to the way we treat our *enemies* (Matt. 5:43-44) implies that the love Jesus has in mind does not require affectionate liking. Indeed, when Jesus knows he is about to come face to face with the religious leaders who want to kill him – i.e., with the greatest enemies of his own ministry – the Bible portrays him as not at all "liking" the idea of having to die: he spends his last night in a garden, praying that God's will might be accomplished in some *other* way, while his friends (for whom he is about to die) sleep soundly nearby (26:36-44). Such passages indicate that Kant's moral interpretation of the love command is not too far-fetched; yet most people would agree that Jesus' powerful message does lose some of its force when translated into such a refined philosophical theory.

Perhaps there is a way out of the dilemma posed by Kant that does not require us to follow the extreme path proposed by Aelred and St. Thomas.[18] While affirming that Kant is right to see a close connection between moral duty and the love command, and even affirming that various Christian theologians may be right to see God's agape as encompassing and fulfilling all human loves, we need not thereby regard the ordinary manifestations of human friendship as any *less* legitimate (as implied by Aelred's use of the word "sinful").

Lectures 8, 22, and 29. For a more in depth account, see chapters II-IV of *Kant's System of Perspectives: An architectonic interpretation of the Critical philosophy* (Lanham, MD: University Press of America, 1993).

18 An even more extreme account of the Christian position is defended by Kierkegaard in his *Works of Love*. For an account and assessment of that position, see *Waters of Love*, *op. cit.*, Lecture 32; my account of Kant's position, here in section 3, is adapted from the account given in Lecture 32.

On the contrary, I believe the message of the Gospels is that they *are* legitimate, to the extent that *friendship* is to be viewed as the essential feature of the Way that Jesus forged. Whereas *ordinary* friendships must remain free and therefore cannot be commanded, the special form of Christian friendship, together with the altruistic neighbor-love that inspires it, *can* be commanded because (as Kant rightly saw) it transcends the realm of human (eros-based) affections and (as various Christian theologians have rightly seen) rests on an (agape-based) ideal. But did Kant think the latter type of friendship is actually *possible*? The passage quoted at the beginning of this paper suggests a significant degree of skepticism here, regarding the *real plausibility* of anyone expecting true friendship, even though he affirms the need to hold it up as a formally possible *ideal*.

In the section of his *Lectures on Ethics* devoted to friendship, Kant offers an insight that might help to resolve this dilemma. After pointing out that human action has two conflicting "motives", self-love (the desire for one's own happiness) and love of humanity in general (the respect for persons that forms part of the basis for the moral law), he argues that friendship is the only type of human love that successfully resolves this conflict in a way that is both personally satisfying and morally good.[19] For in an ideal group of friends (*LE* 201), "the happiness of each would be promoted by the generosity of the others. This is the Idea of friendship, in which self-love is superseded by a generous reciprocity of love." That is, I take a risk by sacrificing my own self-love in order to give first priority to the happiness of my friends; but if the friendships are all genuine, this sacrifice does not create a problem, because my friends will do the same for me in return. In this way, each person in a group of friends is able to act morally (i.e., on the basis of their general respect-love for humanity) and yet also have his or her self-love satisfied (by the others in the group). When the moral implications of friendship are seen in this way, the idea that love as *friendship* can be *commanded* begins to make more sense.

Unfortunately, Kant sees a major flaw in this way of resolving the moral dilemma caused by self-love: all real "examples of friendship are extremely defective" (*LE* 202). People who take the risk of obeying the love command by being friendly to others are often disappointed: their generosity may *not* be returned; indeed, they may even be betrayed.[20] For this reason Kant prudently warns us to be cautious with our friendships, only entrusting to and expecting from each friend what that particular relationship can bear (208): "We must so conduct ourselves towards a friend that there is no harm done if he should turn into an enemy." Rather than focusing all our energies on a few special friends, we must (206) "guard against shutting out from our heart all who are not within the charmed circle." This, he thinks, is the true spirit of the love command. And it is the key to transforming society from a group of "savages" into a community of free and moral persons: "The more civilized man becomes, the broader his outlook and the less room there is for special friendships; civilized man seeks universal pleasures and a universal friendship, unrestricted by special ties" (207).

---

19 Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, trans. Louis Infield (London: Methuen, 1979), p.200. Hereafter abbreviated "*LE*".

20 In *Religion within the Bounds of Bare Reason*, trans. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett, 2009), p.33 (German pagination), the very first example that Kant gives, in his "long melancholy litany of charges against humanity" that illustrate our evil nature is the "secret falsity even in the most intimate friendship, so that moderation of trust in reciprocal openness by even the best friends is included in the universal maxim of prudence in [social] intercourse". Hereafter abbreviated "*Religion*". Quotations from *Religion* are taken from the revised version of Pluhar's translation, presented in my *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason* (Chichester: John Wiley & Sons, 2016).

4. A reassessment of the Good Samaritan: *be friends with those who show mercy*

To conclude this study of altruism and universal friendship, I shall explore a possible biblical basis for Kant's cautious advice. As we saw at the end of section 2, St. Thomas surprisingly responded to the speculative (and typically scholastic – i.e., ultimately unanswerable) question of whether or not we should love our own self *more* than our neighbor, by claiming that we *should*. By taking a closer look at the biblical story that is usually regarded as *the* paradigm case of neighborly (i.e., altruistic or true) friendship, the story of the Good Samaritan (Lk. 10:25-37), we should be able to assess his claim, together with Kant's warning against revealing too many of our private thoughts and opinions to others. While this is only one of nine passages where the love command appears in the Bible (see note 12), it is surely the passage that is regarded as most clearly defining the *core* message of the love command.

Luke's account opens with Jesus being questioned by a theologian (i.e., an expert in the Jewish religious law, the Law of Moses) about how to obtain eternal life. Jesus asks him which law is the most important, and the man replies by quoting from the Jewish scriptures: "Love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your strength and with all your mind" and "love your neighbor as yourself" (Lk. 10:27, quoting Deut. 6:5 and Lev. 19:18). When Jesus congratulates the man for giving the correct answer, the theologian slyly asks Jesus (10:29): "And who is my neighbor?" Jesus replies by telling the parable of the Good Samaritan:

A man was going down from Jerusalem to Jericho, when he was attacked by robbers. They stripped him of his clothes, beat him and went away, leaving him half dead. A priest happened to be going down the same road, and when he saw the man, he passed by on the other side. So too, a Levite, when he came to the place and saw him, passed by on the other side. But a Samaritan, as he traveled, came where the man was; and when he saw him, he took pity on him. He went to him and bandaged his wounds, pouring on oil and wine. Then he put the man on his own donkey, brought him to an inn and took care of him. The next day he took out two denarii [i.e., the typical wage for two days of labor] and gave them to the innkeeper. "Look after him," he said, "and when I return, I will reimburse you for any extra expense you may have."

After telling this parable, Jesus asks the theologian which person was a "neighbor" to the man who had been attacked, and the theologian answers not by *identifying* one of the characters as such, but by giving a description (10:37): "The one who had mercy on him." Jesus then *agrees* and admonishes the man: "Go and do likewise."

In this simple conversation, Jesus proposes a revolutionary new definition of "neighbor" – one that presumably also applies to "friend". Contrary to Aristotle, Jesus' notion of a friend (according to the traditional way of reading the foregoing parable, as presented by Aelred, Thomas, and countless other Christian interpreters) no longer has to be a "good" person who is equal to oneself in virtue, but is rather *anyone* who needs assistance. After all, we are told nothing about the moral status of the man who was attacked by the robbers. In the Old Testament, where the love command first appears (Lev. 19:18), the word "neighbor" clearly refers to "one of your people" (i.e., it means: love your fellow countryman); yet Jesus intentionally chooses a *foreigner* (a "Samaritan") to represent the neighbor, thus openly challenging this traditional Jewish interpretation of what that religious law implies. As we have seen, Jesus elsewhere takes his new concept of love to an extreme by going even further than merely redefining who our neighbors are: "You have heard that it was said, 'Love your neighbor and hate your enemy.'

But I tell you: Love your enemies and pray for those who persecute you" (Matt. 5:43-44). Although Aelred thinks this kind of love refers only to charity, not to the highest expression of love (i.e., not to spiritual friendship), the text does not justify such an assumption. Jesus here uses exactly the same neighbor metaphor, so he does not appear to be referring to a different type of love. Instead, he seems to be commanding his followers to take friendship to its most paradoxical extreme, given that "friend" and "enemy" are direct opposites of each other. He seems to be redefining "love your fellow countryman" to mean *befriend those who are at war with you!* When the latter passage is taken together with the traditional interpretation of the Good Samaritan passage, neighbor love does seem to imply a type of universal friendship that might go by the name "altruism".

Perhaps in one sense Jesus' love command, like Kant's categorical imperative, *is* meant to portray altruism as the ultimate moral requirement for all human relationships.[21] But when he shares the parable with the theologian, Jesus' focus is more prudent: the man already knows the altruistic *principle*, because (as Kant would put it) *reason itself* commands it; yet he wants to know to what extent he is to *act it out* in the *real* world. Although Kant's notion of universal friendship probably seems rather cold and unnecessarily prudent to most readers, it actually turns out to be deeply religious at its core, if we see it in connection with Jesus' *application* of the Good Samaritan story. For Kant argues in *Religion within the Bounds of Bare Reason* that ethical principles such as the love command point beyond morality to religion: at least at the start of their moral development, human beings lack virtue at their very core, and this fact gives rise to the need to believe in a higher moral being who can graciously regard our best efforts to be good as if they were equivalent to the full realization of ideal goodness.

What, then, *is* our best effort, when it comes to friendship? Although Kant does not explicitly say so in his lecture on friendship, we can regard the caution he recommends in dealing with our friends as a necessary safeguard against reversing the proper order of the Great Commandment's two parts: Jesus tells us *first* to love God *unreservedly* (i.e., "with all your heart and with all your soul and with all your mind" [Matt. 22:37]) and only *then* to love our neighbor *reservedly* (i.e., "*as* yourself" [22:39]). If we promote a few of our friendships to a level of importance that is even close to what God alone deserves – i.e., if we pretend to love them *more* than we love ourselves – then the *universal* friendship that is the heart and soul of the Gospel message will be compromised, and we will be unable to obey the love command in any significant way.

As we have seen, Christians often interpret the love command in terms of "brotherly love", viewing it as a form of religious kinship that applies mainly (if not exclusively) to other Christians, and sometimes only to members of one's own denomination – i.e., to people who share the same narrow set of doctrinal *beliefs*. Yet, the parable of the Good Samaritan clearly indicates that this was not Jesus' intention. Jesus uses that parable to convince a Jewish theologian that the love command is not meant to encourage people to form safe special interest groups, as the priest and Levite in the story had obviously done, and as all too many religious organizations do nowadays. What is rarely recognized by interpreters of the love command is that Jesus uses this parable to define "neighbor" not as "a person in need of help" (as the standard, altruistic interpretation of the parable would require), but as *someone who shows mercy to those in need*.

21 In my article, "Four Perspectives on Moral Judgement: The Rational Principles of Jesus and Kant", *The Heythrop Journal* 32.2 (April 1991), pp.216-232, I argue that the moral principles of Jesus and Kant are complementary, each requiring the other in order to be complete.

One need not be a traditional religious believer in order to appreciate the significance of this radical claim. Far from admonishing people to "love everyone", Jesus' parable implies that one should *avoid* befriending (or "neighboring") people who behave like the influential religious officials, simply passing by someone who lay dying on the road. For if you befriend *them*, they may well pass *you* by, when you are in need! Instead, Jesus' brief conversation with the theologian, after telling the parable, implies that we are to select as our friends people like the Samaritan in the parable, even if they are not members of our preferred religious, political, or cultural "neighborhood" – indeed, even if they belong to a group that our (lower-level) friends would label as "the enemy". Whereas Jesus' teaching in the Gospels might be construed as recommending altruism in some other contexts, or as an ideal to aim at, the proper lesson to be drawn from the parable of the Good Samaritan, as Jesus tells the theologian, is that the love command *requires* preference to be given to those who show mercy. That is, "love your neighbor as yourself" *means*, first and foremost, "select as your closest friends, your *true* friends, those who have demonstrated that they are merciful persons."

Although Luke's account of this parable is usually interpreted to mean that Christians are to treat *everyone* as a neighbor, this ignores the priority clearly given in the text to the merciful foreigner as being *more* worthy of our friendship than those influential religious leaders who refuse to show mercy. Taking this important point into consideration, we can interpret Jesus' radical reapplication of the love command as positing a hierarchy of three levels: first, we are to have spiritual love for God (i.e., what Kant calls "respect for the moral law", the altruistic ideal), but (since God *is* love, and since this love is the agape of unending mercy) we can best express such love by being merciful to those in need, just as the Good Samaritan does; second, we are to have neighborly love for those who are merciful (just as we naturally tend to be merciful to ourselves),[22] for in so doing we will be practicing the true friendship that is possible (as Aristotle rightly argued) only between persons of goodwill; finally, those who do not show mercy are not worthy of being treated as neighbors (i.e., true friends), though we should still have a basic human (respectful) love even for those "enemies" who "persecute" us (see Matt. 5:43-44) and who may masquerade as our friends. This is essentially the same insight Kant defends in the Third Piece of *Religion*, where he portrays the "true church" as being made up of *all* good-hearted people who join together to assist each other in doing good; but exploring *that* implication is a task for another occasion.[23]

22 As Kant says in *Religion*, p. 68: "nowhere does one deceive oneself more easily than in what favors a good opinion of oneself."

23 This paper was originally written for and presented as a lecture given on November 13, 2014, at the University of New Orleans, as part of a lecture series on Philosophy and Political Economy, sponsored by the Alexis de Tocqueville Project in Law, Liberty, and Morality. My thanks to Chris Surprenant for organizing the lecture and for all those who participated, whose feedback was much appreciated.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170208

Fichte: la fondazione genetica del trascendentalismo kantiano

Daniele Fleres[1]

Sommario: 1. La peculiare ricezione fichtiana di Kant. 2. La fondazione genetica del trascendentalismo. 2.1 Per un'estensione del concetto trascendentale di esperienza tramite l'intuizione intellettuale 2.2 Il principio nella riflessione genetica dell'unità tra essere e coscienza. 3. La fondazione genetica del *Sollen*.

Abstract: The aim of this essay is to show Fichte's foundation of the transcendental philosophy by the concept of *genesis* (or *intellectual intuition*). According to the latest studies of the Twentieth Century, Fichte's philosophy is a model of a transcendental philosophy (not an idealism) that re-defines the core and the principal thesis of Kantianism. Our exposition argues this refoundation of Kant's transcendentalism drawing attention to the central role of the concept of *genesis*, that is the thought's act of concentration on itself. By this act according to Fichte we can have experience of the essence of our thought, discovering the *principle of the whole human experience*, the principle that is the *essential unity of being and consciousness*: the I (also called *autoactivity*, or *Absolute*). Fichte's transcendentalism presents this discovery as an intellectual evidence that makes possible a scientific foundation of knowledge, that he illustrates in his *Wissenschaftslehre*. This essay analyses Fichte's philosophical foundation in relation with Kantian philosophy, as it often occurs in Fichte's works. We start this inquiry explaining the typical Fichte's reception of Kant's theory in comparison with the reception of other important philosophers of the time (especially Reinhold and Schulze). Then we focus our analysis on *Wissenschaftslehre 1804-II*, one of the most important Fichte's explanation of transcendental foundation of knowledge by genesis' concept and method. Eventually, we complete our study including a general view of Fichte's genetic-transcendental foundation of moral by comparing it with Kant's moral philosophy, explaining the role of Fichte's concepts of *pure will* and *duty* (*Sollen*).

Keywords: *genesis, intellectual intuition, autoactivity, Wissenschaftslehre, Science of Knowledge, practical reason, freedom, sentiment, pure will, duty, Sollen, Sittenlehre, Science of Ethics.*

Con questo contributo si vuole affrontare il complesso tema della fondazione fichtiana della filosofia, nella prospettiva della elaborazione e ri-formulazione del trascendentalismo kantiano che Fichte attua mediante il concetto di *genesi*. Concetto, che è in realtà un *metodo* della filosofia: secondo Fichte ciò che manca alla filosofia di Kant – e non solo – è una riflessione radicale del sapere sul suo porsi stesso, che dovrebbe esplicarsi proprio nell'*effettivo atto* di osservazione del pensiero su sé, sul suo proprio procedere, che è proprio ciò che Fichte definisce *genesi* (o anche *intuizione intellettuale*).

1 Membro della "Rete italiana per la Ricerca su Fichte", promossa dal Prof. Marco Ivaldo e dalla Prof.ssa Carla De Pascale.

Il vantaggio di avviare l'indagine del rapporto tra i due filosofi attraverso questa prospettiva – secondo il sottoscritto – è quello di poter individuare in modo immediato il punto cruciale in cui avviene il distacco tra le due ricerche sul trascendentale, dove il sistema di Kant finisce (nell'esplicita dichiarazione dell'impossibilità di un'indagine della ragione in tal senso) e dove quello di Fichte inizia. Ciò permette inoltre anche di mettere in primo piano la ragione fondamentale del dissenso tra i due filosofi, la motivazione per cui Kant considererebbe la dottrina della scienza esterna al terreno della filosofia trascendentale, che è la stessa – all'apparenza paradossalmente – per cui Fichte afferma il suo sistema come l'autentica realizzazione di questa.

In questo contesto risulta ineludibile il riferimento all'ormai nota interpretazione della filosofia di Fichte intesa non come idealismo ma come filosofia trascendentale, svolta ermeneutica importante negli studi novecenteschi sul filosofo[2]. Con questa interpretazione si segue la stessa prospettiva del filosofo sulla definizione da dare alla sua filosofia. A differenza della comune ricezione che legge la sua filosofia come un idealismo soggettivo, Fichte ha ribadito costantemente nella sua ventennale produzione filosofica di aver avanzato una riflessione di tipo trascendentale, ossia di una filosofia ancorata ad un punto di vista del finito mai risolventesi nell'infinito (vedi l'idealismo di Hegel): ad un punto di vista che sviluppa un discorso sul sapere solo all'interno *e attraverso* i limiti posti da questo stesso.

Nell'intento del nostro studio è innanzitutto importante mettere in luce come spesso Fichte affermi la sua appartenenza al trascendentalismo proprio mostrando la connessione essenziale tra la sua filosofia e quella di Kant. Per Fichte il filosofo di Königsberg ha effettivamente espresso la verità che è data cogliere mediante il discorso filosofico, senza però darne l'effettiva fondazione, la legittimazione che renderebbe scientifica – quindi universale e innegabile – la teoria. Kant avrebbe esposto i risultati della filosofia senza tuttavia porre in atto il movimento teoretico (che è nell'essenza pratico dal momento che si fonda su un'*intuizione effettiva*) che permette di dimostrare questi risultati stessi[3]. Si potrebbe dire che nella prospettiva fichtiana quello di Kant è un *trascendentalismo ancora dogmatico*, dal momento che non fonda il sapere e la sua esposizione sistematica attraverso un *principio scientifico*, un'evidenza immediatamente accessibile la cui negazione comporterebbe inevitabilmente una contraddizione nel discorso filosofico. Ciò secondo Fichte risulta assolutamente fondamentale, sia per inverare il sistema kantiano, sia – soprattutto – per rispondere a quelle criticità del trascendentalismo poste in evidenza dalle critiche di Maimon e Schulze. La questione cruciale che pone Fichte ad un radicale ripensamento della filosofia trascendentale, è che questa nella forma in cui è stata posta da Kant non è ancora esente dalle possibili critiche dello *scetticismo*, e ciò proprio nella mancanza di una fondazione scientifica, di una messa in mostra del *principio genetico* a cui implicitamente si rifà ogni sapere per affermarsi.

2 Data ormai l'importante mole degli studi – anche italiani – su Fichte in tal senso, segnaliamo qui solo due studi emblematici di tale interpretazione trascendentale: L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1950; R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, a cura di C. Cesa, Guida editori, Napoli 1986. Reinhard Lauth è inoltre promotore e principale fautore della recente edizione critica della produzione filosofica di Fichte, la *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (in sigla GA), che ha permesso una *renaissance* degli studi sul filosofo anche alla luce delle opere inedite (in particolare le circa *venti esposizioni* della dottrina della scienza).

3 «Kant non ha esposto il sistema, ma lo possiede, e sarebbe un problema sapere se lo possiede con chiara coscienza, o se ha un genio che gli dice la verità senza comunicargliene i fondamenti» (GA, III, 2, p. 18). «Secondo la mia intima persuasione Kant ha semplicemente indicato la verità, senza essere lui stesso consapevole dei suoi fondamenti» (GA, III, 2, p. 20).

Per comprendere la riformulazione fichtiana della filosofia trascendentale, è quindi indispensabile tracciare almeno sommariamente la ricezione che Fichte ha di Kant, ed il contesto storico-filosofico in cui egli matura la consapevolezza della necessità di una fondazione scientifica del trascendentalismo.

1. La peculiare ricezione fichtiana di Kant

Si potrebbe esser tentati di affermare che la filosofia di Fichte nasce dalla assolutamente peculiare ricezione che egli ha di Kant. Sia a differenza degli altri primi interpreti di Kant, sia a differenza di molti interpreti successivi proponenti una consonanza essenziale con la sua filosofia (come ad esempio quelli afferenti al cosiddetto neokantismo), Fichte non legge il trascendentalismo kantiano attraverso una prospettiva centralizzante la *Critica della ragion pura*. Anzi di quest'ultima Fichte arriverà a dire che

> «del mondo superiore e puramente spirituale, parlava in modo veramente molto poco raccomandabile. […] L'alta moralità interiore dell'uomo corresse il filosofo, e così comparve la Critica della ragion pratica. In questa l'io, attraverso il concetto categorico che lo abita, si mostrò come qualcosa in sé, cosa che nella Critica della ragion pura, assolutamente sorretta e condotta dallo è empirico, non sarebbe mai potuta accadere»[4].

É nella *Critica della ragion pratica* che Fichte rinviene la pointe del trascendentalismo kantiano, poiché solo in essa si scorgerebbe quella dimensione spirituale che è per il pensatore il vero fine della filosofia, quel *regno della libertà* che lo avrebbe liberato dal peso desolante del materialismo[5]. Attraverso la lettura di questa Critica Fichte approda ad una svolta decisiva nel proprio pensare, poiché solo nel *fatto della ragione pratica* e del suo *primato* ritrova la possibilità e un orizzonte di senso per la speculazione filosofica.

Questo incontro con la filosofia pratica di Kant sarà così cruciale per il filosofo che la sua propria riflessione si accompagnerà costantemente ad un dialogo con essa, fino ai *Diari* del 1813, ultimo lascito prima della morte. Pur giungendo infine anche ad esiti molto diversi, Fichte non interrompe mai il confronto con la filosofia del maestro, poiché solo in questa riconosce una riflessione che persegue autenticamente lo scopo della filosofia, l'unica che riesce a discutere dell'*essenza dell'uomo* senza distaccarsi dal sapere e dai suoi confini.

Il *primo apporto fondamentale* di Kant alla filosofia è quindi quello di aver mostrato l'unica via praticabile per argomentare filosoficamente della libertà e della morale, del *mondo ideale*. A questo primo apporto fondamentale dobbiamo aggiungerne un secondo, che permette di avere così a mio parere una prospettiva generale della peculiarità della ricezione fichtiana di Kant.

---

4 J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre* 1804, cit., in GA, II, 8, p. 27; tr. it. a cura di M.V. D'Alfonso: *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, Guerini e Associati, Napoli 2000, tr. it., cit., p. 75.

5 «Dopo che ho letto la Critica della ragione pratica vivo in un nuovo mondo. Mi sono crollate affermazioni che credevo inconfutabili; mi si dimostrano cose che credevo non potessero mai essermi dimostrate, ad esempio il concetto di una assoluta libertà, del *dovere*, eccetera […]. Che benedizione per un'epoca in cui la morale era distrutta dai suoi fondamenti ed in cui il concetto di *dovere* era cancellato da tutti i vocabolari» (GA, III, 1., n. 63, p. 167). Per un approfondimento sul materialismo del giovane Fichte e sull'influsso fondamentale della filosofia kantiana per la formazione nella sua filosofia dei concetti di libertà e pratico rimando a: T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti, Roma 2012.

Tale *secondo apporto fondamentale* è una concezione sistematica del sapere, esprimentesi nella possibilità di una *connessione tra mondo reale e mondo ideale*, un'*unità* a fondamento sia della natura che della libertà. Anche in questo caso tale intuizione non deriva dalla Critica della ragion pura, bensì dalla *Critica del giudizio*, in cui «nella sua introduzione, la cosa più significativa di questo importantissimo libro, apparve la dichiarazione che il mondo sensibile e quello soprasensibile dovessero essere connessi in una radice comune, ma del tutto ininvestigabile»[6].

La filosofia kantiana non solo riesce quindi a dare legittimità ad un discorso sull'ideale e sulla morale, ma intuisce anche che vi deve essere una connessione fondamentale di questo con il regno della natura, un *fondamento comune* che permette l'unitarietà del sistema della conoscenza[7]. Tale fondamento comune risulta però secondo Kant *ininvestigabile*, ed è proprio qui invece che la speculazione di Fichte si avvia ad una propria indipendenza e ad una nuova formulazione (genetica) del trascendentale.

Prima però di passare a questo punto decisivo che ci inserirebbe nel contenuto centrale di questo saggio, per comprendere ancora più specificatamente la ricezione fichtiana di Kant, diamo qualche cenno in riferimento al contesto storico-filosofico e alla più generale discussione del tempo sulla filosofia kantiana[8]. Come già sottolineato nel paragrafo precedente, ciò risulta fondamentale per comprendere l'esigenza di Fichte di rispondere ad alcune criticità del sistema kantiano, dando così un nuovo principio ed una nuova forma alla filosofia trascendentale. L'assenza di un principio unitario è infatti una delle principali critiche esposte alla filosofia kantiana, in particolare da K.L. Reinhold. Secondo Reinhold nella filosofia di Kant è assente un principio unificante, l'unità originaria soggiacente alla sua teoria che tuttavia egli non ha esplicato. L'esplicazione di questo principio implicito al trascendentalismo kantiano sarebbe il compito della nuova filosofia, realizzando anche quel necessario passaggio (poi negato da Kant in quanto secondo egli già realizzato) dalla critica al sistema della filosofia annunciato nella Critica della ragion pura. Con ciò per Reinhold la filosofia critica deve diventare una *Elementarphilosophie*, attraverso l'individuazione del *principio di coscienza* come fondamento della conoscenza[9].

---

6 J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, cit., in GA, II, 8, p. 27; tr. it. cit., pp. 75-76.

7 «Ora, sebbene vi sia un immensurabile abisso tra il dominio del concetto della natura, o il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, o il soprasensibile, in modo che non è possibile nessun passaggio dal primo al secondo (mediante l'uso teoretico della ragione), quasi fossero due mondi tanto diversi, che il primo non potesse avere alcun influsso sul secondo; tuttavia il secondo *deve* avere un influsso sul primo […] Sicché vi deve essere un fondamento dell'unità tra il soprasensibile, che sta a fondamento della natura, e quello che il concetto della libertà contiene praticamente» (I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790; tr. it. a cura di A. Gargiulo: *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 23).

8 «È interessante osservare la posizione di Fichte nel quadro del dibattito sul criticismo kantiano. Il suo modo di guardare a Kant e di discuterne la teoria si differenzia da quello dei suoi contemporanei, non soltanto dall'ottica degli avversari o dei critici di Kant, ma anche dall'approccio a Kant di coloro che si professavano difensori (o miglioratori) della filosofia critica. Ai primi sono riconducibili coloro che rimproveravano alla teoria di Kant di essere incoerente o contraddittoria (quali Jacobi o Schulze), oppure di mancare di originalità e di ripetere pensieri già e più chiaramente formulati da Leibniz, Berkeley o Hume (quali Garve, o Feder, o in parte Schulze), oppure di proporre in realtà nuovi pensieri, ma del tutto falsi o infondati (quali Herder, o in parte Jacobi). Ai difensori della filosofia critica appartengono invece pensatori quali Reinhold, Maimon, Beck, che, difendendo Kant, intendevano anche insieme correggerne le carenze e migliorarne l'assunto» (M. Ivaldo, *I principi del sapere: la visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987, p. 53). Il testo ora citato di Ivaldo offre nel suo primo capitolo un'analisi sotto diversi punti di vista dell'origine kantiana del pensiero di Fichte. È con ciò particolarmente indicato per un ulteriore approfondimento delle questioni ora sollevate.

9 K.L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 1789; tr. it. *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione,* a cura di Faustino Fabbianelli, Firenze, Le Lettere, 2006.

Di ciò quel che in questa sede ci interessa sottolineare, è che per Fichte Reinhold ha colto un problema reale dell'esposizione kantiana, soprattutto nell'ottica di un'argomentazione trascendentale talvolta rapsodica e non rigidamente conseguente proprio nella mancanza di un principio scientifico che ne dettasse anche il metodo. A ciò si collega la critica ancor più importante a cui abbiamo accennato, ossia quella che cerca di minare le fondamenta stesse del trascendentalismo e della filosofia in generale: lo *scetticismo* di Schulze e di Maimon. Questi – appoggiandosi anche alla celebre critica di Jacobi sull'incoerenza del concetto di *cosa in sé* nella teoria della conoscenza kantiana[10] – affermano rispettivamente che la filosofia critica è infondata perché scambia l'ordine della realtà degli oggetti con quello della loro pensabilità (Schulze[11]), e perché presuppone nel suo uso leggi universali dichiarandole a priori (come la legge che tutto abbia una causa) senza tuttavia dimostrarne la realtà (Maimon[12]).

Queste ultime critiche per Fichte risultano particolarmente cogenti, perché non solo mettono in rilevanza delle mancanze anche importanti in quella filosofia che sembrava aver trovato definitivamente il terreno stabile di ogni conoscenza, ma perché soprattutto mettono in discussione la possibilità di una filosofia in quanto tale. Ad una critica così radicale è necessaria allora una nuova fondazione trascendentale del sapere, che permetta non solo di riformulare i risultati kantiani ma di dare loro legittimità attraverso la scoperta ed esibizione del loro principio. Come per altri grandi filosofi (tra cui Kant stesso) anche per Fichte ciò avviene in un confronto serrato con lo scetticismo, tanto che una prima grande formulazione del concetto di intuizione intellettuale-genesi la si ha proprio nella *recensione all'Enesidemo*[13]: opera (pubblicata anonima) di Schulze.

In questa recensione Fichte critica la *posizione scettica* mostrando come questa si basi su un *fondamento dogmatico*, che è proprio sorprendentemente quell'aggiunta (qui inconsapevole) di una *cosa in sé* tanto criticata al kantismo. Questa nello scetticismo non rappresenta la realtà ulteriore inconoscibile dell'oggetto, ma è *la stessa intelligenza* che viene ipostatizzata come un'entità totalmente indipendente dalla determinatezza della realtà oggettuale (in questo senso lo scetticismo può essere – e qui lo è – un *soggettivismo assoluto*). Lo scettico, inconsapevolmente e dogmaticamente, pone il proprio agire intellettivo come separato da ogni determinazione: egli non vede che il proprio riflettere e affermare avviene proprio in una certa presa di posizione interna alla *determinatezza del pensare*, che è quindi *pre-stante* al suo proprio individuale ragionare. Lo scettico rende il proprio pensare una cosa in sé totalmente separata da ogni cosa, ed è in questo senso che Fichte dice che nello scetticismo «si pensa sempre in aggiunta sé stessi come intelligenza allorché si cerca di conoscere la cosa»[14].

Nello scetticismo si è rinvenuta allora la stessa criticità che gli esponenti di esso sollevavano al trascendentalismo: una dogmatica separazione tra l'ordine della realtà e quello della pensabilità, tra la determinazione degli oggetti e la determinazione del pensiero di questi oggetti (intelligenza).

---

10 F.H. Jacobi, *David Hume* über *den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, 1787; tr. it., *David Hume sulla fede. Realismo e idealismo*, a cura di di N. Bobbio, De Silva, Torino 1948. Più specificatamente in riferimento alla filosofia di Fichte: F.H. Jacobi, *Sendschreiben an Fichte*, 1799; *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 2001,

11 G.E. Schulze, *Aenesidemus oder* über *die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, 1792.

12 S. Maimon, *Versuch* über *die Transscendentalphilosophie*, 1790. In realtà la posizione filosofica di Maimon è più complessa da non potersi ridurre semplicemente ad una forma di scetticismo, quanto al tentativo di una nuova filosofia critica. Si veda anche l'opera: *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*, 1797.

13 Apparsa sulla *Allgemeine Literatur-Zeitung* nel Febbraio 1794 (riportata in GA, I, 2).

14 GA, I, 2, p. 61.

Ed è nella soluzione a questo apparente dualismo aporetico che emerge il genio di Fichte: attraverso *l'atto dell'intuizione intellettuale* è possibile constatare che *anche nel nostro pensiero vi è una determinazione originaria*, una *genesi* che nel suo contenuto si determina da sé, indipendentemente dal nostro osservare così come avviene per la realtà empirica. Fichte ci dice che esiste come possibile un atto della coscienza che ponendo nel pensare il pensiero stesso (soggetto) come oggetto, ci fa intuire e ci rende consapevoli che la determinazione di ogni nostro pensare non si riduce solo al nostro 'vedere', ma che anzi questo è possibile solo perché ogni qualvolta è *già determinato* nel suo *contenuto*, che è un qualcosa di *dato* come 'risposta' al nostro atto intellettivo.

Mediante l'intuizione intellettuale si può allora finalmente concepire quel principio, quella *medesima genesi* che è al contempo anche il *legame essenziale dell'empirico e del pensabile*. In questo fatto (*Tatsache*) che si riconosce tramite un atto (*Tathandlung*), il *kantiano io penso* trova la sua realtà, da cui Fichte fonda un nuovo trascendentalismo.

2. La fondazione genetica del trascendentalismo

2.1 Per un'estensione del concetto trascendentale di esperienza tramite l'intuizione intellettuale

Adesso enucleeremo quei punti della teoria kantiana con cui Fichte principalmente si confronta e da cui costruisce una sua nuova filosofia. Per farlo considereremo in particolare il dialogo con Kant che Fichte attua nella *seconda esposizione del 1804 della dottrina della scienza*, sia perché è quella in cui tale confronto è impostato principalmente sul concetto di genesi, sia perché tale esposizione è considerata dai più esimi studiosi della filosofia fichtiana tra le più importanti opere della sua produzione[15]. Prima di fare ciò però, è a mio parere propedeutico al fine della chiarezza dare un'ulteriore precisazione sul concetto di intuizione intellettuale (che ricordiamo è qui sinonimo di *genesi*) nel contesto della discussione con le altre filosofie.

In particolare ciò che secondo me è un presupposto fondamentale per evitare ogni fraintendimento su cosa sia l'intuizione intellettuale, è rendere subito esplicito che questa non ha nulla a che fare con la questione gnoseologica moderna il cui interrogativo è se la produzione empirica e conoscitiva avviene tramite la realtà esterna o la realtà interna, tramite l'empiria o la coscienza. Fichte afferma esplicitamente di non essere interessato ad una questione di tal genere, e lo fa – a mio parere – in modo ancora più radicale rispetto a quella che sarà l'*epoché* husserliana, poiché non sospende solo il giudizio, ma squalifica filosoficamente il senso della questione stessa, in quanto questa fuoriesce dai confini della filosofia che sono quelli dell'*esperienza*:

> «Per noi qui, in base ai nostri passi, è sufficiente considerare […] tali determinazioni fondamentali della nostra vita, ma assolutamente non come sfera delle cose in sé e per sé, che qui trascuriamo. Se queste determinazioni fondamentali in sé e per stesse possono tuttavia essere anche la cosa ultima, in quanto determinazioni della nostra vita sono soltanto per e sono da attribuire soltanto a noi; e noi qui ci accontentiamo di parlarne soltanto in riferimento a noi. Ciò che rientra in questa sfera si chiama preferibilmente anche *realtà*, *fatto della coscienza*. La si chiama anche *esperienza*»[16].

15 «La Dottrina della scienza del 1804 nella sua seconda versione – certamente il punto più alto raggiunto da Fichte» (R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, cit., p. 94).

16 J.G. Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum,* über *das eigentliche Wesen der neusten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen*, 1801. Tr. it. a cura di F. Rocci: *Rendiconto chiaro come il sole sull'essenza propria*

La questione che gli oggetti abbiano una realtà indipendente dalla nostra percezione di essi non ha filosoficamente importanza, poiché essa fuoriesce dal rapporto fondamentale in cui è sempre la vita dell'uomo (e perciò di cui possiamo *sapere* e parlare), ossia la connessione essenziale tra *essere e coscienza*. Ciò che Fichte dice è semplicemente che l'essere umano vive sempre ogni cosa nella coscienza di questa stessa cosa: vivere è per noi uomini avere sempre coscienza di questo vivere, e ciò sarebbe innegabile pena il contraddire l'evidenza di ogni *nostro* esperire. Per l'uomo vivere è sempre necessariamente *esperienza*, e questo è ciò che Fichte intende dicendo che per l'uomo la realtà è il *fatto della coscienza*: «l'uomo non ha assolutamente nulla eccetto l'esperienza, e arriva a tutto ciò a cui arriva soltanto per mezzo dell'esperienza e della vita stessa. Ogni suo pensiero, sia esso libero o scientifico, comune o trascendentale, procede dall'esperienza, e si rivolge nuovamente all'esperienza»[17].

Dalla filosofia trascendentale di Kant è quindi anche ripreso e rinnovato il concetto di esperienza come unico oggetto possibile per il sapere umano. Rinnovato poiché con l'intuizione intellettuale come si è visto, si coglie il principio genetico dell'esperienza *attraverso* l'esperienza stessa, attraverso un atto che *deve essere vissuto* ed *esperito* e che solo così può essere riconosciuto come *fatto della ragione* (è questo il concetto che Fichte cerca di esprimere con il neologismo *Tat-handlung*).

La nascita della filosofia di Fichte passa quindi per un radicale rinnovamento della prospettiva kantiana sui concetti di esperienza ed intuizione intellettuale. Come è noto per Kant non è possibile una intuizione di questo genere, proprio perché sarebbe un'intuizione senza alcun contatto con l'esperienza: un'intuizione logica che nel linguaggio kantiano è una contraddizione in termini, poiché l'intuizione è tale e si distingue dal concetto proprio nel riferimento all'esperienza:

> «Ora, la possibilità di una cosa non si può dimostrare mai pel semplice fatto che un concetto di essa non si contraddice, ma solo dall'essere questo attestato da un'intuizione, che gli corrisponda. Perciò, se noi volessimo applicare le categorie ad oggetti che non siano considerati come fenomeni, dovremmo porre a fondamento di esse una intuizione diversa dalla sensibile, e allora l'oggetto sarebbe un noumeno in *senso positivo*. Ma, poiché una tale intuizione, ossia l'intellettuale, è assolutamente fuori della nostra facoltà conoscitiva, anche l'uso delle categorie non può in modo alcuno spingersi al di là dei limiti degli oggetti dell'esperienza; […] Se io sottraggo ogni pensiero (per categorie) da una conoscenza empirica, non resta più nessuna conoscenza di un qualsiasi oggetto; giacché con la sola intuizione nulla assolutamente vien pensato»[18].

Compreso cosa intenda Kant con intuizione intellettuale risulta anche chiara la critica che egli pone alla dottrina della scienza, di essere *mera logica*: essa concentrando la propria speculazione nel concetto che il pensiero ha di sé stesso, distacca questo da ogni contatto con l'esperienza, con l'oggetto reale[19]. In questo senso Kant nega alla dottrina della scienza l'appartenenza alla

---

della filosofia più recente. Un tentativo di costringere i lettori a capire, Guerini e Associati, Milano 2001, p. 31.

17 *Ibidem*, p. 16.

18 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1981; tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice: *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 209.

19 Questo giudizio è espresso da Kant nella *Erklärung* sulla dottrina della scienza, pubblicata nell'Allgemeine Literatur-Zeitung nel 1799. La prospettiva di un'eventuale contraddizione nel rapporto tra logica e una ipotetica intuizione intellettuale è peraltro espresso già in un passo della Critica della ragion pura: «Ma, se io applico questi

filosofia trascendentale, la cui anzi ha fondato una nuova logica (appunto *logica trascendentale*) che si distingue dalla *logica generale* proprio nel suo scopo di dedurre le leggi dell'intelletto nel suo riferimento ad oggetti *a priori*. Fichte invece riportando il pensiero a rivolgersi unicamente su sé stesso a partire da sé stesso, sarebbe tornato indietro rispetto alla filosofia trascendentale, si sarebbe anzi addirittura nuovamente avventurato nello «spinoso terreno della scolastica»[20].

A mio parere in questo reciproco confronto emerge effettivamente il *presupposto fondamentale della radicale divergenza* tra i due filosofi, da cui risulta anche più chiaro il motivo per cui Kant emette questo drastico giudizio sulla dottrina della scienza. Questo presupposto è che Fichte sviluppa una concezione ulteriore di esperienza e intuizione rispetto a quella kantiana: per Fichte l'atto tramite cui il pensiero si concentra su di sé è effettivamente (una) esperienza, vi è cioè un modo in cui il pensiero si rapporta a sé stesso non tramite concetti ma tramite un'intuizione. Come ho poc'anzi affermato, Kant critica Fichte perché egli ha dato atto alla propria speculazione soffermandola nel concetto che il pensiero ha di sé stesso: ma per Fichte il soffermarsi del pensiero su sé stesso non dà un concetto ma un'intuizione! Come è chiaro nella citazione riportata della *Critica della ragion pura*, per Kant l'intuizione intellettuale sarebbe un'intuizione che permetterebbe di conoscere gli oggetti nella loro dimensione noumenica e non fenomenica, per intuizione appunto e non tramite il concetto. Tuttavia secondo Kant non vi è propriamente una conoscenza senza concetto: anche l'intuizione empirica è già 'concettualizzata' dal momento che essa si produce proprio nella sussunzione alle categorie dell'intelletto. Anche quindi un eventuale rapportarsi del pensiero con sé stesso, dell'io con sé stesso, sarebbe sempre un rapporto fondato su concetti, non su un'intuizione.

Detto in altri termini, per concludere, in Kant non è possibile alcuna intuizione intellettuale, perché il pensiero si rapporta a sé tramite concetti e mai tramite intuizione: l'intuizione è qualcosa di esclusivo dell'esperienza empirica, poiché essa esprime la *datità* degli oggetti. Kant non vede nel pensiero alcuna *datità pura* che permetterebbe di parlare di intuizione intellettiva, cosa su cui invece si fonda la filosofia di Fichte[21]. Potremmo dire che Fichte propone un'*estensione dell'esperienza*, che non è così più solo basata sull'intuizione empirica ma anche sul pensiero, nella possibilità che esso ha di *vedersi*, di farsi a sé come oggetto nell'intuizione intellettuale.

---

concetti a un oggetto in generale (nel senso trascendentale), senza determinare, inoltre, se esso sia oggetto di intuizione sensibile o intellettuale, ecco subito certe limitazioni (per non uscire da questo concetto), le quali ne rovesciano ogni uso empirico, e appunto perciò dimostrano che la rappresentazione di un oggetto, come cosa in generale, non è soltanto in qualche modo *insufficiente*, ma, senza una determinazione sensibile di essa e indipendentemente da condizioni empiriche, in se stessa *contraddittoria*; che dunque bisogna o astrarre da ogni oggetto (nella logica), o, se se ne ammette uno, pensarlo sotto la condizione dell'intuizione sensibile; che, quindi, l'intelligibile richiederebbe un'intuizione affatto particolare, che non abbiamo, e in mancanza della quale per noi è niente; e che, d'altra parte, ne anche i fenomeni possono essere oggetti in sé» (*ibidem*, p. 224).

20 GA, III, 3, p. 102, n. 368. Questa osservazione di Kant sul presunto carattere scolastico della *Wissenschaftslehre* è presente nella corrispondenza epistolare che i due filosofi intrattengono, senza però tuttavia riuscire a ritrovarsi nuovamente in una posizione comune.

21 Mi sembra tuttavia interessante e ben fondata la prospettiva che avanza Marco Ivaldo, secondo cui Kant nell'ultimo periodo della sua produzione potrebbe aver iniziato ad interrogarsi sulla possibilità di un'intuizione intellettuale, di una modalità auto-conoscitiva del soggetto pensante, come testimonierebbero delle argomentazioni interne all'*Opus postumum*: M. Ivaldo, *I principi del sapere: la visione trascendentale di Fichte*, cit., pp. 39-44. Nel capitolo in cui sono interne queste pagine, Ivaldo inoltre argomenta anche sulla ricezione kantiana di Fichte e sul suo giudizio negativo sulla dottrina della scienza, osservando come tale giudizio si sia fondato anche su una lettura non diretta dell'opera di Fichte: «è noto che Kant non conosceva la *Wissenschaftslehre* di prima mano ma soltanto attraverso recensioni e conversazioni, in particolare attraverso la recensione elaborata da Reinhold per la "Allgemeine Literatur Zeitung" del Gennaio 1798» (*ibidem*, p. 38).

Questa divergenza essenziale tra i due filosofi nella concezione dell'esperienza, del rapporto tra intuizione empirica e pensiero, tra oggetto e cosa in sé, tra sensibile e soprasensibile, contiene già in nuce la diversa concezione del principio della filosofia trascendentale, il punto di rottura che porterà Fichte all'elaborazione della sua filosofia.

2.2 Il principio nella riflessione genetica dell'unità tra essere e coscienza

L'aver preliminarmente trattato la ripresa di Fichte della concezione kantiana di esperienza, ci conduce al punto centrale e al contenuto principale di questo saggio, ossia la fichtiana fondazione genetica della filosofia trascendentale. Ciò poiché è proprio in questa concezione dell'esperienza che Fichte rintraccia la svolta epocale impressa dal trascendentalismo kantiano. Per Fichte la filosofia trascendentale di Kant sancisce un *nuovo inizio della filosofia*, nell'aver condotto la sua indagine al principio da cui essa non può (e quindi non deve) in alcun modo discostarsi: il *fatto* per l'uomo dell'*unità di essere e coscienza*, il fatto che egli non può davvero conoscere se nella conoscenza non include il suo stesso modo di conoscere:

> «Perciò l'assoluta unità può esser posta tanto poco nell'essere, quanto nella coscienza a esso contrapposta, tanto poco nella cosa, quanto nella rappresentazione della cosa; va posta invece nel principio, da noi appena svelato, dell'assoluta *unità* e *inseparabilità* di entrambi, che allo stesso tempo, come abbiamo già visto è il principio della *disgiunzione*; […] Ora questo fu scoperto da Kant che in tal modo divenne il fondatore della *filosofia trascendentale*. La dottrina della scienza è filosofia trascendentale come la kantiana, quindi del tutto simile a quella nel non porre l'assoluto nella *cosa*, come fino ad allora, né nel *sapere soggettivo*, cosa che proprio non è possibile – infatti chi riflettesse su questo secondo elemento avrebbe anche il primo –, ma piuttosto nell'unità di entrambi»[22].

La rivoluzione copernicana di Kant è stata quindi quella di aver concepito per la prima volta nella storia della filosofia l'unità sintetica dell'esperienza umana, ponendo il principio né ne l'essere né nella coscienza, ma nell'assoluta unità di entrambi (*Bewusst-Sein*). Come abbiamo già affermato tuttavia in Kant tale principio non ha una fondazione scientifica, un'evidenza immediata che sia indubitabile rispetto anche alle posizioni scettiche sopraesposte. La filosofia trascendentale di Fichte si pone come compito precipuo proprio questa fondazione scientifica (la *dottrina della scienza*), attraverso una deduzione trascendentale che mostri la *genesi del principio*, il suo essere ad *essenza del sapere*. Non avendo esibito il principio nella sua fondazione-genesi, Kant ne ha presentato solo la *dimensione fattuale*: ha cioè solo intuito che la nostra esperienza è sembra basata su questa unità fondamentale, senza tuttavia *riflettere sul fatto* (che come vedremo è proprio il *metodo della genesi*) che questa unità abbiamo potuto noi scorgerla attraverso il sapere stesso. Con la filosofia kantiana la determinazione originaria alla base della coscienza non è propriamente vista, ma è solo intuita nella suddetta concezione dell'esperienza, nell'incontro fattuale tra l'oggetto e la coscienza di esso che è il nostro vivere nella sua dimensione empirica.

22 J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, cit., GA, II, 8, pp. 12-13; tr. it. cit., pp. 63-64.

I *Prolegomeni* della *Dottrina della scienza 1804-II* – la prima parte dell'esposizione (lezioni 1-5) – sono principalmente dedicati a questo confronto con il trascendentalismo (fattuale) kantiano, proprio al fine di far emergere tramite una distinzione essenziale il concetto di *genesi*, ossia il fondamento dell'intera dottrina della scienza. Nel dialogo con Kant qui dato, possiamo individuare *tre differenze fondamentali* essenzialmente connesse.

La prima differenza fondamentale viene scorta da Fichte proprio nell'intuizione di questa unità assoluta tra essere e coscienza. Secondo Fichte questa inizialmente si può cogliere solo in modo fattuale, cioè come abbiamo precedentemente esplicato nell'intuizione dell'esperienza umana come fatto della coscienza. Tuttavia Fichte afferma che in Kant questa evidenza fattuale non è colta in modo originario: egli cioè argomenta questa unità sulla base già di una pre-distinzione tra sensibile e soprasensibile. Presupponendo in prima istanza i due elementi come distinti, Kant li riconduce solo in un secondo momento ad unità, avviando così quella che Fichte definisce una *sintesi post factum*, in cui l'evidenza fattuale dell'unità assoluta non è colta già intuitivamente *in quanto* unità apriori (ed in questo senso Fichte afferma che essa non è la *suprema* evidenza fattuale):

> «La fattuale evidenza kantiana non è nemmeno la suprema: perché egli lascia che il suo oggetto risulti da due elementi complementari e non coglie nel modo in cui da noi è stato l'oggetto fattuale supremo, come un semplice sapere puro, ma lo coglie insieme alla determinazione complementare che esso sia il legame del mondo sensibile e di quello sopra sensibile: quindi internamente in sé stesso neppure come un'unità, ma come un dualità. Il suo principio supremo è una sintesi post factum: perché è così che si dice se mediante l'autosservazione si trovano nella coscienza due elementi di una disgiunzione, e poi costretti dalla ragione si vede che essi in sé devono essere una sola cosa, nonostante non si possa affatto indicare come essi, malgrado questa unità, possano contemporaneamente divenire due»[23].

L'aver intuito l'unità attraverso una sintesi post factum di sensibile e soprasensibile, condizionerà necessariamente anche i passi successivi della speculazione e della formazione del sistema, dando così atto alle altre due differenze fondamentali. La *seconda differenza fondamentale* esprime come il non aver concepito sensibile e soprasensibile già nella loro propria unità fattuale, sia in modo evidente a fondamento dell'intera argomentazione kantiana. L'aver proceduto da una disgiunzione-dualità presupposta, comporta che la speculazione filosofica possa esprimersi solo nella trattazione separata dei due elementi, e che l'unità tra essi possa essere concepita solo attraverso la promozione di un'ulteriore disgiunzione, che rappresenti il legame tra i due elementi della dualità. È nella sintesi post factum, nell'aver concepito l'unità assoluta sulla base della disgiunzione che Fichte rintraccia anche l'origine della *tripartizione del sistema kantiano* espressa dalle tre Critiche, a cui corrisponde anche una *tripartizione dell'unità assoluta* che non è così mai trattata e pensata nella sua unità:

> «Egli concepiva A [Assoluto] come legame di essere e pensare inseparabili. Ma non lo concepiva nella sua pura autonomia in sé e per sé, come lo presenta la dottrina della scienza, bensì solo comune *determinazione di fondo*, ovvero *accidens* delle sue tre modificazioni

23 *Ibidem*, p. 45; tr. it. cit., pp. 85-86.

originarie, x, y, z – (queste espressioni sono significative, la cosa non può essere detta in modo più preciso), da cui poi gli sono sorti proprio *tre* assoluti, mentre il vero unico assoluto è impallidito a qualità comune. Per come ci si mostrano le sue decisive e solo veramente significative opere, le tre Critiche, egli ha cominciato tre volte»[24].

Il principio unitario dell'esperienza – ciò che qui è chiamato Assoluto – è espresso così in tre forme diverse: come principio della sensibilità (x), come principio della soprasensibilità (z-moralità), e come *ponte* tra i due principi (y-estetica). Questa divisione anche nella trattazione ci conduce alla *terza differenza fondamentale* che è anche quella da cui Fichte avvia la sua propria riflessione trascendentale. Il fatto che l'unità sia stata trattata da tre punti di vista diversi, significa che essa non è stata ancora concepita *in quanto* unità. Il punto nevralgico è proprio che sulla base della visione trascendentale di Kant, ciò non è proprio possibile, proprio perché secondo egli l'unità non si manifesta mai come tale nella realtà effettiva, ma solo sempre attraverso questa distinzione tra essere e coscienza, tra esteriorità ed interiorità, tra sensibile e soprasensibile. Non a caso l'*ininvestigabile radice comune* dell'esperienza umana è presentata solo nella terza Critica, come ciò di cui l'uomo può fare esperienza solo esteticamente, e non attraverso il sapere.

Per Fichte questo principio dell'esperienza non solo è investigabile, ma è il vero e proprio oggetto della filosofia, il cui fine è proprio esibire la *genesi* ed essenza di questo principio, il suo manifestarsi come tale nel *sapere* che l'uomo ha di esso. La differenza fondamentale tra l'intuizione kantiana e fichtiana dell'unità tra essere e coscienza, sta nel fatto che Fichte intuisce tale unità nella concezione che questa è ogni nostra rappresentazione. Con questo egli vuole intendere che ogni nostra rappresentazione si manifesta *già* come un sapere, non intendendo però con questo il sapere determinato che è quello che esprimiamo *poi* mediante il linguaggio, ma semplicemente la modalità cosciente in cui ogni essere ci appare. Questo sapere ad essenza del nostro essere-cosciente Fichte lo definisce *sapere puro*:

«forse che Voi in tutte queste determinazioni non *sapete*, e forse che il Vostro sapere, in quanto sapere, non è il medesimo sapere identico a sé stesso a fronte di ogni differenza tra gli oggetti? […] certamente Vi si palesa e Vi si presenta il sapere nonostante ogni differenza tra gli oggetti: perciò, in totale astrazione dall'oggettività, (= A) come ciò che resta ancora d'avanzo; ossia substante e permanente identico a sé in ogni variazione degli oggetti; quindi come unità qualitativa, in sé assolutamente inalterabile. Punto primo. Vi si presenta così un'evidenza assoluta che Vi coglie irresistibilmente […] Vi si palesa come *immediatamente* certo. – A fronte di ogni possibile variazione degli oggetti – avete detto – il sapere resta comunque sempre identico a sé»[25].

Il sapere puro esprime la suprema evidenza fattuale, l'unità di essere e coscienza che è il nostro vivere. Questo tuttavia non significa ancora per Fichte aver visto la *genesi*: noi cioè abbiamo visto il principio dell'esperienza, senza però averlo intuito e dedotto come tale. Il passaggio che sancisce l'inizio della dottrina della scienza, e quindi della *trasformazione genetica del trascendentalismo kantiano*, è la presa coscienza che *il sapere puro è stato visto*, che noi cioè abbiamo avuto un *sapere del sapere puro* stesso.

24 *Ivi*, p. 26; tr. it. cit., p. 74.
25 *Ivi*, pp. 37-38; tr. it. cit., pp. 80-81.

È questo per Fichte il significato del termine *genesi*: noi cioè abbiamo riflettuto sul fatto che è *possibile* sapere di questo sapere puro-unità alla base di ogni nostra esperienza. In termini fichtiani abbiamo avuto un'*evidenza* (sapere) *dell'evidenza*, un *vedere del vedere*. Ciò allora mette in discussione il limite fondamentale posto dal trascendentalismo di Kant: l'impossibilità di avere un sapere dell'unità assoluta di essere e coscienza.

Ma la genesi non consiste solo in questo, poiché se fosse solo il prendere consapevolezza di questa visione del sapere puro, ciò rimarrebbe solo un fatto (*Tatsache*), che comunque non contribuirebbe ad alcuna speculazione filosofica. L'*autentica forma della genesi*, che dà effettivamente genesi al movimento filosofico e quindi alla dottrina della scienza, è che riflettendo ulteriormente sul sapere che abbiamo del sapere puro (quindi sul sapere-di-ogni-sapere), prendiamo coscienza che questo nel suo contenuto non è stato determinato da noi, ma si presenta *da-sé* come tale. *Genesi* (o come abbiamo già detto *intuizione intellettuale*) è vedere nell'atto intellettivo (*Tathandlung*) la *determinazione indipendente* che costituisce il sapere come tale, nel *suo apparirci proprio così* nella nostra coscienza.

Ciò che quindi Kant non aveva intuito è secondo Fichte questa *determinazione originaria indipendente* (l'Assoluto) che è alla base al contempo dell'unità di essere e coscienza: egli non aveva scorto quell'*autoattività* interna al pensare che è quella medesima *radice comune* manifestantesi (in modo essenzialmente diverso) nella datità empirica, su cui Kant ha costruito (in modo unilaterale) il proprio sistema filosofico. In altri termini, si potrebbe dire che Kant ha concepito l'unità assoluta di essere e pensiero solo in modo empirico, *fattuale*, poiché si è basato nella speculazione unicamente sulla manifestazione empirica dell'unità assoluta (che si mostra come dualità di sensibile e soprasensibile), senza risalire e considerare piuttosto anche la sua manifestazione intellettiva. In questo senso si può anche comprendere cosa intendesse Fichte affermando che Kant «sembra aver troppo poco filosofato sul suo filosofare»[26]: nella filosofia kantiana cioè non si rende conto dell'(auto)-movimento del pensiero, non vi è una effettiva riflessione sull'essere del pensare, poiché ciò è possibile solo avendo intuito la *genesi* interna al pensare stesso.

Questa genesi del pensare è piuttosto l'oggetto proprio della dottrina della scienza, che fonda la riflessione trascendentale nell'approfondimento dell'evidenza di questo automovimento originario del pensare. Di come avvenga questa speculazione della dottrina della scienza tuttavia – dati i necessari limiti tracciati dallo scopo di questo saggio – possiamo solo indicare che questa si esprimerà come un'*ontologia relazionale*[27], il cui obiettivo è esibire la *genesi del principio stesso*, poiché nella speculazione questo appare comunque nella sua origine dipendente dal nostro libero atto intellettivo che lo pone. La dottrina della scienza è quindi l'*approfondimento del puro pensare* inteso come relazione tra il nostro porre il sapere (l'atto libero con cui ci concentriamo sul pensare) ed il determinarsi da-sé del sapere nel suo contenuto.

Espresso il modo con cui Fichte intende dare una fondazione genetica del trascendentalismo kantiano, vogliamo concludere questo saggio offrendo un'ultima (sommaria) analisi relativa a come Fichte intenda dare anche una *fondazione genetica della dimensione pratica* della filosofia trascendentale, poiché come per Kant, è essa il cuore della filosofia.

26 GA, III, 2, p. 69.

27 Per l'approfondimento delle questioni ora presentate e della filosofia di Fichte sotto questa prospettiva, mi permetto di rimandare al mio lavoro: D. Fleres, *L'ontologia relazionale di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano 2017. In questo lavoro oltre a proporre una presentazione generale dell'interpretazione della filosofia di Fichte come filosofia trascendentale, propongo una guida e commentario della esposizione della dottrina della scienza anche qui trattata, e della inedita Dottrina morale 1812.

3. La fondazione genetica del *Sollen*

Come affermato, la vera svolta che Fichte attribuisce alla filosofia trascendentale di Kant è quella di aver reso possibile una fondazione della morale e della libertà umana, e quindi di aver dato sostanza a quel mondo ideale-spirituale rigettato da una riflessione filosofica fondata prettamente su un argomentare teoretico-empirico, specchio di una concezione materialistica della realtà. Non a caso Fichte nella sua *Bestimmung des Menschen*[28], esprime la kantiana *autonomia* della ragione nella prospettiva del *pratico* (1), il *primato* di questa stessa prospettiva (2), e una *fondazione della libertà* (e solo di conseguenza della *moralità*) che avviene in modo essenzialmente diverso da una qualsiasi fondazione teoretica (3), proprio partendo dallo *svuotarsi* di una speculazione di tipo ancora *solo* teoretico: di una speculazione ancora solo dell'intelletto e non della ragione. Potremmo considerare questi come i *tre elementi fondamentali* e fondanti la *dimensione pratica del trascendentalismo kantiano*, che Fichte eredita e ri-elabora in modo unitario per darne una *fondazione genetica,* così come è avvenuto per il principio e metodo della filosofia kantiana nella sua dimensione squisitamente teoretica.

Quest'ultima parte di questo saggio si limita quindi a dare un'immagine generale di come Fichte intende e riformula unitariamente questi tre elementi della filosofia pratica di Kant, sulla base della più generale fondazione genetica di ciò che s'intende per pratico, e del dovere (*Sollen*) in quanto principio di questo stesso. Non ci soffermeremo quindi sull'assai complesso e corposo tema di un confronto generale tra le rispettive concezioni del pratico e del conseguente sviluppo come teorie dell'etica[29], ma nei limiti del presente saggio ci soffermeremo sul tentativo da parte di Fichte di una fondazione trascendentale-genetica della morale, attraverso una nuova formulazione essenzialmente pratica del principio della dottrina della scienza.

Possiamo introdurci a questa trattazione, facendo riferimento ad un giudizio sull'imperativo categorico kantiano che Fichte esprime nell'esposizione della dottrina della scienza da noi qui trattata, al fine di comprendere cosa egli ritenga insoddisfacente della filosofia morale kantiana:

> «Ciò che è sgorgato da una ragionevolezza egoista o anche dall'autocontrollo conforme a un imperativo categorico, dona frutti freddi e morti, senza bontà per l'autore o il destinatario. Quello odia come prima la legge e preferirebbe che non ci fosse; non giunge quindi mai a una gioia né in sé stessa né nel suo atto; e questo non può entusiasmarsi né essere animato da ciò che nella radice non ha alcuna vita. Solo dove il giusto agire procede da una chiara visione, esso avviene con amore e con piacere, e l'atto si ricompensa da sé, è a sé è sufficiente e non necessita di alcunché di estraneo»[30].

Ciò che emerge da questo giudizio sull'imperativo categorico, è che in esso – che è l'esito essenziale del pratico kantiano – non si esprime ancora alcun legame essenziale con l'interiorità del soggetto morale. Questo anzi percepisce con distacco (addirittura odia) la legge morale, poiché la concepisce solo come un imperativo *esterno* dettato dalla limitata struttura razionale della ragione.

---

28 J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, 1800; in GA, I, 6; tr. it. a cura di R. Cantoni: *La missione dell'uomo*, Laterza, Bari 1970.

29 A tal proposito indichiamo i seguenti testi: M. Ivaldo, *Ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte*, Edizioni ETS, Pisa 2012; C. De Pascale, *Etica e diritto: la filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, il Mulino, Bologna 1995.

30 J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, cit., in GA, II, 8, p. 381; tr. it. cit., p. 354.

Secondo Fichte quindi la filosofia pratica di Kant non è riuscita nel suo intento di interiorizzare la legge, poiché non ha concepito quella dimensione in cui la legge morale è *effettivamente* interna all'essere dell'uomo, come un *suo* proprio prodotto, non inevitabilmente in contrasto con il proprio *volere individuale*. Detto più precisamente, per Kant fra il volere legato alla legge morale e le inclinazioni dell'individuo non si mostra un legame essenziale che ne permette l'*unità*, ma anzi l'agire è morale proprio nella sottomissione delle inclinazioni individuali al dovere universale. Potremmo dire che così come in ambito teoretico non vi è una vera unità tra l'io e l'oggetto (in quanto quest'ultimo rimane nel suo essere una *cosa in sé*), anche nell'argomentazione del pratico Kant pone l'*impossibilità di una unità* tra il volere (l'esigenza) razionale della legge e il volere emotivo-eudemonistico dell'individuo. Anche in questo caso vi è una *incolmabile differenza di contenuto* tra il sensibile ed il soprasensibile, tra il volere empirico-naturale ed il volere puro-ideale. Nell'ottica fichtiana si potrebbe arrivare a dire che questo volere puro nel suo essere si presenta a sua volta come una cosa in sé (cioè si presenta a noi come l'oggetto empirico kantiano solo in una *forma fenomenica*!) rispetto al volere individuale contenutisticamente determinato. A questo punto risulta peraltro a mio parere molto chiara la ratio del movimento teoretico kantiano, per cui la legge morale si determina «se si astrae da essa ogni materia, cioè ogni oggetto della volontà (come motivo determinante)», a modo che così «non rimane che la semplice forma di una legislazione universale»[31]. Ed appare perfettamente conseguente anche l'esito finale, per cui è infine l'imperativo categorico ad essere *motivo determinante formale supremo della volontà*, e che quindi l'azione morale consiste proprio nella sottomissione della volontà, al *costringimento* di essa sotto la purezza formale (vuota di contenuto appunto) dell'imperativo categorico[32].

Per Fichte invece l'agire morale non è proprio possibile senza una reciproca consonanza dei due termini, del volere e del dovere. Anzi ancor più radicalmente, in Fichte la fondazione genetica del dovere come principio consiste proprio in una *certa concezione del volere puro assente nella filosofia di Kant*. Tale concezione egli la esprime indicando una dimensione apriori del volere che si dà come *puro proprio nella manifestazione*. Secondo Fichte cioè esiste anche (*soprattutto*) nell'ambito del pratico una *esperienza effettiva* che ci permette di intuire l'Io, non più pero come principio del sapere ma come *principio del volere*. Anche stavolta l'esercizio della filosofia consiste nell'esibire una genesi: bisogna in questo caso mostrare che vi è una dimensione originaria del volere che è *nel suo contenuto indipendente da noi*, e che si dà a noi *proprio mostrando questa indipendenza*. È sulla base di questa indipendenza (o meglio essenza indipendente) che Fichte intende il volere puro, che rispetto a quello kantiano presenta così un *contenuto*[33], da cui poi è possibile avviare una fondazione genetica (e non formale) del principio della morale.

31 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1787. Tr.it. a cura di F. Capra: *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 55.

32 «Ora questo principio della moralità, appunto per l'universalità della legislazione che lo fa motivo determinante formale supremo della volontà, senza tener conto di tutte le differenze soggettive di essa, la ragione lo definisce una legge per tutti gli esseri razionali, in quanto essi hanno in genere una volontà, cioè una facoltà di determinare la loro causalità mediante la rappresentazione di regole […]. Per quegli esseri la legge morale è dunque un *imperativo* che comanda categoricamente, perché la legge è incondizionata. La relazione di una tale volontà a questa legge è *dipendenza*, e ha nome di obbligo, che significa un *costringimento* a un'azione, benché mediante la semplice ragione e la legge oggettiva di questa» (*ibidem*, p. 69).

33 Anche Kant concepisce l'esistenza di un volere puro, che tuttavia non a caso si definisce solo come quel volere che si accorda all'imperativo categorico, e che è puro solo nel suo tendere a questo. Un volere che si manifesti invece *da-sé puro* per Kant non è possibile, poiché questo può essere oggetto solo di una volontà non umana, ma *santa*: «Ma nell'uomo la legge ha la forma di un imperativo, perché in esso, a dir vero, come essere razionale, si può bensì supporre una volontà *pura*, ma in quanto essere soggetto a bisogni ed a cause determinanti sensibili, non si può supporre una volontà *santa*, cioè tale che non sarebbe capace di nessuna massima contraria alla legge morale» (*ibidem*).

Per comprendere in modo chiaro e immediato la concezione fichtiana di questo volere puro, si ha a mio parere una via privilegiata rifacendosi nuovamente all'opera *Das Bestimmung des Menschen*. Come già detto in questa si avvia una speculazione teoretico-empirica[34] che è volta al tentativo di esprimere mediante il sapere la determinazione-destinazione (*Bestimmung*) dell'uomo. Tuttavia l'esito di tale tipo di speculazione sembra non poter essere che un annichilimento dell'uomo e della sua libertà, nell'empirica evidenza che la realtà si dà a noi in una totalità determinata secondo un divenire causale e necessario. In tale esito però, in cui l'uomo si riduce ad essere una delle tante rotelle del meccanismo universale, sorge un qualcosa di incomprensibile rispetto alla logica causale della natura: l'uomo se negato nella sua libertà e autonomia *si dispera*. Ed è la riflessione sul fatto di questa disperazione che apre l'uomo ad un 'nuovo mondo': l'uomo cioè nel riflettere sulla causa di questa disperazione vede che anche questa non è strettamente dipendente alla sua volontà individuale, vede cioè che in questo strappo doloroso è presente una *causalità ulteriore* diversa rispetto a quella della natura. Ma non solo diversa: questa disperazione richiama ad una inaccettabilità dell'esito della speculazione, un'inaccettabilità che come la disperazione tuttavia non dipende dal libero arbitrio. La disperazione risveglia come interna all'uomo la *causalità ideale* dell'organo del *sentimento* (il volere puro), *proprio nel suo manifestarsi a noi come superiore* rispetto alla causalità naturale:

> «Vi è in me un impulso a una assoluta e indipendente spontaneità. Niente mi è più insopportabile che esistere soltanto in virtù di un altro, per un altro e mediante un altro; io voglio essere e divenire qualcosa per me stesso attraverso me stesso. Questo impulso lo sento già nell'atto di percepire me stesso; esso è indissolubilmente unito con la coscienza di me stesso. Mi rendo chiaro, mediante il pensiero, questo sentimento, e metto, mediante il concetto, gli occhi, per così dire, all'impulso che per sé è cieco. […] Ti comprendo ora, Spirito sublime. Ho trovato l'organo col quale afferro questa realtà e con questa insieme, probabilmente, ogni altra realtà. Quest'organo non è il sapere; nessun sapere può fondare e provare sé stesso; ogni sapere presuppone qualcosa di ancora più elevato come sua causa, e questo risalire non ha termine. È la fede; questo volontario acquietarsi nella concezione che ci si presenta naturalmente, perché noi solo in questa concezione possiamo adempiere la nostra missione; è essa che dà al sapere la sua approvazione ed eleva a certezza e convinzione ciò che senza di lei sarebbe forse pura illusione. Non è affatto un sapere ma una decisione della volontà di dar validità al sapere»[35].

Così come Kant anche Fichte nell'ambito del pratico al sapere affianca la *fede*, che ovviamente non dev'essere letta nell'ottica di una scelta individuale-personale, ma come ciò che lega il sapere anche ad una dimensione *sopra*sensibile. Nell'esperienza della fede si ha l'intuizione dell'organo del sentimento, mediante cui Fichte dà una fondazione alla libertà dell'uomo e al suo primato pratico

34 Dando questo appellativo alla speculazione si intende che essa, nel suo principio e metodo, si volge all'indagine dell'essere dell'uomo così come si indaga e analizza il mondo empirico secondo il metodo delle scienze naturali. Non a caso, l'indagine si avvia proprio dalla analisi dell'essere del mondo empirico, e da questo poi si volge all'uomo. Anche nella seconda parte dell'opera, in cui l'indagine inizia analizzando la rappresentatività del mondo da parte del soggetto, la speculazione rimane comunque empirica, perché il suo esser tale non dipende dall'oggetto considerato ma dalla disposizione e metodo mediante cui il soggetto pone l'indagine. Per approfondire questo punto, e un'analisi generale dell'opera *Bestimmung des Menschen*, mi permetto di rimandare al primo capitolo del mio lavoro precedentemente citato.
35 J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, cit., in GA, I, 6, pp. 254-257; tr. it. cit., pp. 106-111.

rispetto alla causalità naturale, che non sono così kantianamente postulati, ma fondati secondo l'intuizione di una *causalità ideale* che si manifesta come *emotività*[36]. Come in ambito strettamente teoretico, anche nella dimensione essenzialmente pratica della filosofia Fichte rinviene a principio della Bewusst-Sein – sempre tramite un'intuizione-genesi intellettiva – una *autoattività* assente nel trascendentalismo kantiano, attraverso cui avviare una fondazione filosofica-riflessiva.

Anche in questo caso tuttavia – così come nell'intuizione teoretica – l'autoattività non deve essere solo scorta, ma deve essere compresa nel suo principio: bisogna quindi nuovamente dar atto ad una riflessione genetica, bisogna cioè scorgere la *genesi del volere puro* stesso. Se quindi attuando il metodo genetico si riflette nuovamente sulla manifestazione del volere puro, sul fatto che esso si manifesta come tale estraneo a qualsiasi fine specifico e a qualsiasi estrinsecazione soggettiva, si prende coscienza che esso non si è manifestato solo come un volere, ma soprattutto come un *dovere* (*Sollen*). La peculiare purezza di questo volere ci indica che la sua essenza è propriamente quella di essere un dovere, di avere cioè una causalità che non dipende dal soggetto ma che pur lo costituisce. In questo senso nel volere puro secondo Fichte il dovere non si manifesterebbe come un comando esterno, ma come una determinazione (*Bestimmung*) interna in cui intravediamo la nostra essenza, ciò che più propriamente siamo.

Questo però non significa ancora aver dato una genesi del volere puro, ma lo abbiamo solo descritto più propriamente nel suo essere essenzialmente un dovere. L'effettivo movimento genetico che coincide con la deduzione del *Sollen* come *principio della dottrina morale* – così come ad esempio avviene nella *Sittenlehre 1812* – lo si ha nella coscienza che anche *il sapere la stessa autoattività* del volere puro (ma anche il sapere l'autoattività relativa al sapere puro) non è stato qualcosa di dipendente da noi, ma anche esso è *già pre-determinato* al nostro atto. In altri termini, che sono quelli relativi all'argomentazione dell'appena nominata *Dottrina morale 1812*, noi non siamo solo determinati a vedere la causalità indipendente del concetto-volere, ma è determinato pure che questo nostro vedere la causalità noi *dobbiamo saperlo*:

> «[Il principio che] la volontà si debba vedere fondata tramite il *dovere* = [il principio che] l'io si deve trovare in quanto volente, assolutamente e semplicemente perché lo deve, a partire da *questa causa* non da una qualche altra perché qui non ce n'è da pensare un'altra […] io *devo* [*Soll*], il mondo deve essere così, postulato assoluto di un volere e di un ordine del mondo, perché è così […]. Ma questo dovere è solo una casuale caratteristica esterna, derivante dalla determinazione tramite la connessione, e non è in nessun caso la medesima essenza interna; è proprio un mero criterio e una *immagine*. Chi sa descrivere il concetto morale solo come una legge morale, un imperativo categorico, un postulato, egli conosce tale concetto solo in immagine o come surrogato e la sua intera dottrina morale costruita su questo concetto non è la dottrina stessa ma una mera immagine di questa,

36 Questo confronto tra la concezione del pratico e della fede nei due filosofi è sintetizzato assai efficacemente così da Ivaldo: «Volendo enucleare concisamente le due versioni – kantiana e fichtiana – del primato del pratico direi quanto segue. Per Kant l'interesse pratico, come abbiamo considerato, legittimava una estensione della conoscenza teoretica sotto il profilo pratico riguardo a oggetti meta-sensibili. Per Fichte l'interesse pratico assurge a garanzia della realtà stessa di tutto ciò che è mediato dalla rappresentazione teoretica. Per Kant la fede è la modalità in cui la ragione (pratica) accede agli oggetti meta-sensibili. Per Fichte la fede è la modalità attraverso sui l'io (pratico-teoretico) accede alla realtà di se stesso e del mondo sensibile e meta-sensibile. In Fichte troviamo perciò una decisa intensificazione della portata ontologica globale del fattore pratico. (M. Ivaldo, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., p. 341).

forse utilizzabile nella vita, ma che tuttavia non soddisfa i requisiti della scientificità. Si deve sapere che il concetto è assolutamente *determinato* tramite sé […] Quindi che cosa ha di più, di anteriore la visione della dottrina della scienza? […] la mera analisi del principio: *il concetto è causa*. Questo principio è rimasto nascosto a Kant»[37].

La suprema visione della causalità che ci richiama alla *moralità*, è quella in cui si prende consapevolezza che non solo è la causalità indipendente del volere-concetto in quanto tale ad essere pre-determinata, ma anche il nostro sapere che essa lo sia. Il sapere stesso – una volta osservato nel suo essere tramite l'intuizione intellettuale – è determinato a condurci alla coscienza di questa *determinazione ideale assoluta* in cui siamo come esseri sapienti e volenti, come esseri umani.

Nella fichtiana deduzione trascendentale del principio della moralità, non è più solo la forma a costituire il motivo della determinazione della volontà morale (il kantiano *dovere per il dovere*), ma il *contenuto* di questa è stato rinvenuto nella *causalità ideale che deve sapersi*, e che in questo sapere si vuole senza alcuna contraddizione (*vuoi poiché Devi e devi poiché Vuoi*).

Anche attraverso il confronto generale tra le due diverse concezioni del pratico, si comprende quindi la differenza costitutiva tra il trascendentalismo di Kant e quello di Fichte nella *genesi*, intesa come principio e metodo della filosofia trascendentale che conduce l'uomo alla determinazione originaria (*Bestimmung*) in cui egli si ri-trova e si chiarisce come *essere-spirituale*. Solo chiarendosi come tale secondo Fichte l'uomo ha realizzato la filosofia trascendentale, comprendendo il suo essere: come essere tramite cui accede nella realtà un mondo ulteriore rispetto a quello della natura – un *mondo ideale* – a cui nel fatto dell'*esistenza stessa della coscienza e del sapere* siamo *appellati*. Con il principio della morale il sapere viene svelato nella sua dimensione autentica (ossia quella *pratica*), che è quello di essere un'esortazione (*Aufforderung*) all'azione morale[38]. La fondazione della dottrina della scienza ha propriamente senso solo se il suo proprio principio si traduce come principio pratico, che apre ad «una luce totalmente nuova sulla verità della dottrina della scienza in generale»[39]. Nella loro essenza pratico-genetica il sapere e il volere si svelano come appello alla genesi di un nuovo ordine del mondo, un ordine morale che rispecchi la relazionalità insita all'essere della coscienza, la superiorità dello spirito sulla natura manifestatasi mediante la genesi. Pur giungendo teoreticamente ad esiti anche diversi, sia per Kant che per Fichte il trascendentalismo si realizza solo nell'azione etico-politica volta al bene, all'approssimazione del reale all'ideale, alla realizzazione morale del mondo.

---

37 GA, II, 13, pp. 324-328.

38 Il concetto di *Aufforderung* (tradotto generalmente con *esortazione* o *appello*) assume nella filosofia di Fichte diverse valenze. Se qui è esortazione del sapere nella sua esistenza all'azione morale, nella dottrina del diritto l'esortazione è alla base della formazione dell'autocoscienza e libertà dei singoli individui. Autocoscienza e libertà del singolo si costituisce solo nella relazione con un'altra autocoscienza e libertà, in un reciproco appello al riconoscimento della comune appartenenza all'umanità. Anche nella dottrina del diritto si mostra quindi una genesi sulla base di un'intersoggettività originaria: «Il rapporto degli esseri liberi tra loro è quindi il rapporto di un'azione reciproca mediante intelligenza e libertà. Nessuno dei due può riconoscere l'altro, se tutti e due non si riconoscono reciprocamente, e nessuno dei due può trattare l'altro come un essere libero, se tutti e due non si trattano così reciprocamente. […] il concetto di individualità è, come si è mostrato, un *concetto di relazione*» (J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, 1796, in GA, I, 3, p. 351 e p. 354; tr. it. a cura di L. Fonnesu: *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 40 e p. 43).

39 GA, II, 13, p. 311.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170209

Deduzione trascendentale e ontologia della conoscenza

Gennaro Luise[1]

Sommario: 1. Elementi di ontologia generale della conoscenza secondo Joseph Maréchal; 1.1. Percezione e a priori nel Cahier V; 1.2. I dati sensibili; 1.3. Il concetto: unità, analogia, astrazione; 1.4. Il giudizio e la sua struttura formale; 2. Significato trascendentale della sintesi; 2.1. La sussunzione formale e l'atto sintetico; 2.2. Riflessione trascendentale e deduzione trascendentale; 2.3. L'unità dell'intelletto e della sensazione nell'esperienza; 2.4. Evidenza oggettiva, schematismo e dottrina trascendentale del giudizio; 3. Conclusione: il significato logico-trascendentale del movimento.

Abstract: The work of Joseph Maréchal that we analyse in this essay, is a complete metaphysical theory of knowledge. The main text that we discuss, constitutes the end point of a long process of historiographical enquiry, which culminates in an exegetical exposition of the doctrine of the knowledge of Thomas Aquinas, seen and interpreted in a continuous relationship with Criticism. In the first section of this essay, we will follow the path of an *a posteriori* psychological analysis of human knowledge. The second section examines Maréchal's interpretation of the Kantian Transcendental Deduction of the Categories. The two different sections of this paper follows a substantially symmetrical pattern: in the first part we retrace the main doctrines of the Thomistic ontology of knowledge, according Maréchal's synthesis, and this by a recognition of the theory of perception, and then moving towards an abstractive account of the concept's genesis, and ending with an analysis of the judgment and its formal structure. The second section, symmetrically, studies the synthetic genesis of phenomenal datum, the deductive genesis of categories and the transcendental doctrine of judgment.

Keywords*: sensible knowledge, a priori, intellectual intuition, abstraction, ontological affirmation, transcendental deduction.*

1. Elementi di ontologia generale della conoscenza secondo Joseph Maréchal

L'opera di Joseph Maréchal (Charleroi, 1878 – Lovanio, 1944)[2] che stiamo per prendere in esame si presenta come una teoria metafisica completa della conoscenza. Il testo principale che analizzeremo[3], *Le point de départ de la métaphysique*, è il punto finale di un lungo lavoro di

1 Docente di "Storia della Filosofia Moderna", "Logica, Ontologia Analitica e Teologia Naturale" presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce (Roma).

2 Note biografiche e bibliografiche si possono leggere in J.B. Lotz, *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, a cura di Coreth E., W.M. Neidl, G. Pfilgersdorffer, Stiria, Graz-Wien-Koln 1988*;* trad.it., AA.VV, revisione a cura di G. Mura e G. Penzo*, La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX,* Città Nuova, Roma 1993, 3 voll.; vol. II, pp. 531-548. Per una dettagliata e relativamente recente ricostruzione di questi aspetti del pensiero di Maréchal, si veda D. Moretto, *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero: la questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Marechal,* Milano-Roma 2001.

3 J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique, Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la*

ricognizione storiografica, iniziata dall'Autore con il *Primo* ed il *Secondo* dei *Cahiers* in cui è suddivisa questa ampia opera*, Cahiers* che abbracciano i momenti fondamentali della storia del pensiero fin dal primo costituirsi della domanda sul fondamento della conoscenza. Il *Terzo* e il *Quarto Cahier* si sviluppano attorno alla analisi delle strutture portanti della riflessione kantiana e della loro interpretazione in ambito idealistico. Il *Quinto Cahier,* oggetto specifico del nostro esame in questa prima sezione del nostro lavoro[4]*,* si propone come una esposizione esegetica della dottrina della conoscenza di Tommaso d'Aquino, studiata e interpretata in un continuo raffronto con il criticismo. L'intento non è solo quello di recuperare la ricchezza del pensiero metafisico del Dottore Angelico, ma soprattutto di portare a fondo il percorso del ragionamento trascendentale e il suo metodo specifico, per trarne le conseguenze ed eventualmente mostrarne i limiti strutturali[5]. Il filo conduttore della sua interpretazione è rinvenibile nella domanda su quale sia la via d'accesso alla metafisica: l'alternativa è, in questo senso, fra astrazione e intuizione intellettuale[6]. Questa alternativa enuncia le categorie di classificazione di ogni sistema di pensiero e il parametro per la valutazione della sua sostenibilità. La rilettura del tomismo di fronte alla filosofa critica è sorretta dalla presupposizione che la dottrina tomista della conoscenza non sia totalmente eliminata dalla critica kantiana, ma in qualche modo includa quest'ultima in un sistema di gran lunga più comprensivo. Evidentemente Maréchal ritiene che l'idealismo trascendentale sia in qualche modo compatibile, emendato dell'agnosticismo della Dialettica, con una dottrina dell'astrazione; quest'ultima intesa *lato sensu* come una dottrina della 'ricettività'. Il percorso di Maréchal è, per lo meno nel suo versante per così dire kantiano, una continuazione della confutazione dell'idealismo di Berkeley operata dal filosofo di Königsberg, volta a segnare quella 'soglia della metafisica' che solo in Tommaso è veramente oltrepassata.

La filosofia della conoscenza di Maréchal è una ricerca della giustificazione dell'affermazione ontologica come sostitutivo dell'intuizione intellettuale. Tale giustificazione è guadagnata come termine dello svolgimento di tre percorsi paralleli, di cui indichiamo l'ubicazione all'interno del testo del *Quinto Cahier* :

1. **a posteriori**[7], attraverso l'analisi psicologica, si mostra come l'affermazione non si trova nel concetto, ma come funzione di oggettività del giudizio nella sua forma di *compositio aut divisio*; in questa parte si risponde alla domanda su quale sia l'operazione intellettuale che coglie l'essere delle determinazioni rappresentate; si vede come Maréchal propenda per attribuire unicamente al giudizio, dunque alla seconda operazione mentale, dignità di *luogo dell'essere*.

connaissance, 5 voll.; *Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique,* ed. Museum Lessianum, Louvain/Alcan, Paris 1926 (II ed. L'Édition Universelle, Bruxelles/Desclée de Brouwer, Paris 1949).

4 Nella seconda sezione vedremo invece sostanzialmente il *Terzo Cahier* e altri scritti di Maréchal .

5 Cfr. F. Liverziani, *Maréchal ed Husserl,* in AA.VV., *Tommaso nel suo VII centenario,* tomo VI, *L'essere*, Napoli 1977, p. 524: «Come è noto, Maréchal, nel suo tentativo di fondare una metafisica di tipo classico attraverso un 'metodo trascendentale', si ispira concretamente a Kant per procedere oltre di lui, per superare il suo agnosticismo in sede anche teoretica». Citando le «Conclusioni generali» del Quinto *Cahier*, Liverziani ricorda che l'intento generale di Maréchal è quello di «scoprire l'assoluto metafisico tra le condizioni costitutive di un oggetto incontestabilmente dato», appunto l'oggetto dato come fenomeno.

6 Che sia proprio questa la struttura di base della storia del pensiero secondo Maréchal, è ampiamente documentato dal suo scritto «Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition», in *«Revue néoscolastique de Philosophie»*, 31, 1929, pp. 27-52, 121-147 e 309-342.

7 Cfr. J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique, Cahier V: Le Thomisme devant la philosophie critique*, Paris 1949; trad. italiana a cura di M. Rossignotti, *Il punto di partenza della metafisica*, Milano 1995 (che d'ora in poi citeremo sempre come *PDM V)*, Libro II, Sezione II, pp. 81-266.

Sempre in questa sezione si trova l'esposizione della dottrina per la quale ogni giudizio si muove in una doppia analogia: come analogato superiore del prodotto della *phantasia* e come analogato inferiore dell'intelletto sempre in atto (misurante tutte le cose), dell'atto sussistente.

2. **a priori**[8], attraverso una deduzione che dalla connessione necessaria fra la coerenza razionale della tendenza (fine dell'intelligenza) e la possibilità di tale fine, argomenta alla necessità assoluta del fine, una volta dimostrata l'impossibilità dell'incoerenza dell'*appetitus* razionale;
3. trasposizione secondo il metodo della **critica trascendentale**[9]. L'a priori funzionale è il luogo delle determinazioni, in quanto esige le determinazioni, pur essendone privo; in questa parte viene a chiarezza la nozione di finalità reale (immanente) dell'attività intellettiva, correlata a quella di oggetto immanente, la nozione di oggettività come coscienza dell'alterità dell'oggetto conosciuto, nonché l'oltrepassamento del kantismo per ciò che riguarda la necessità speculativa, e non solo la necessità pratica, di affermare un cosmo noetico assoluto rispetto alla capacità di rappresentare.

In questa prima sezione del presente saggio, seguiremo il primo dei percorsi che abbiamo or ora sintetizzato. Nella seconda sezione analizzeremo l'interpretazione maréchaliana della deduzione trascendentale delle categorie, interpretazione che costituisce lo sfondo teorico per gli altri due percorsi che sopra abbiamo indicato Le due sezioni seguono un andamento sostanzialmente simmetrico: in questa prima parte ripercorriamo le dottrine principali della gnoseologia tomista, secondo la sintesi maréchaliana, operando prima di tutto una ricognizione della teoria della percezione, e muovendo poi da essa verso una teoria astrattiva della genesi del concetto, per terminare con un'analisi del giudizio e della sua struttura formale. La seconda sezione, simmetricamente, studia la genesi sintetica del dato fenomenico, la genesi deduttiva delle categorie e la dottrina trascendentale del giudizio.

1.1 Percezione e a priori nel Cahier V

I capisaldi della gnoseologia esposti da Maréchal nel capitolo della sua Opera intitolato *Ontologia generale della conoscenza*[10] si possono così sintetizzare:

1. l'*adaequatio* è l'aspetto ontologico della *cognitio;*
2. la conoscenza oggettiva è la presa di coscienza dell'oggetto nel rapporto di verità (*adaequatio*) vissuto dal soggetto;
3. il giudizio è il solo atto che realizza pienamente la verità logica, perché è il solo a generare la coscienza di un significato formale delle nostre rappresentazioni;
4. la conoscenza è una partecipazione, in sé articolata a diversi livelli, all'identità fra pensiero ed essere che è Dio.

Ecco alcuni testi che possono chiarire, con parole dell'Autore, ciò che veniamo dicendo: «Coincidenza del conoscente e del conosciuto, del soggetto e dell'oggetto nell'identità di un atto: ecco tutto il segreto metafisico della conoscenza in quanto tale. Il modo in cui San Tommaso

8 Cfr. *PDM V*, Libro II, sez. III, pp. 269-435.
9 Cfr. *PDM V*, Libro III, pp. 439-493.
10 Cfr. *PDM V*, Libro II sez. II, cap I, pp. 81-107.

tratta il tema dell'intelligenza divina mostra già il modo in cui egli distingue e salda, l'uno all'altro, i due aspetti presenti in ogni processo di conoscenza di un oggetto: l'aspetto ontologico dell'immanenza dell'oggetto nel soggetto e l'aspetto psicologico della coscienza»[11]. E ancora: «La coscienza è la presenza dell'atto a sé stesso[12], ... e l'immanenza dell'oggetto consisterà, a sua volta, nella sua partecipazione totale o parziale all'atto interno del soggetto: nella misura di questa partecipazione ontologica, l'oggetto condivide la purezza dell'atto immanente e diventa luminoso per il soggetto. La coscienza oggettiva si rivela dunque come un effetto immediato dell'immanenza dell'oggetto»[13].

Dopo aver richiamato i testi di Tommaso relativi alla conoscenza come immanenza dell'oggetto nel soggetto conoscente, Maréchal introduce il termine *species impressa* per indicare la presenza vicariante l'immanenza che il soggetto possiede, nel caso in cui la forma dell'oggetto non sia, rispetto al suo «in sé», immanente al soggetto.

Nella *Summa Theologica*[14] «il vero è definito immediatamente non come un semplice riflesso esterno sull'intelligenza, ma come un fine già presente nell'oscura anticipazione di un 'desiderio naturale'». Nel suo commento alla *Quaestio disputata de veritate*[15], Maréchal chiarisce come Tommaso distingua tre gradi o momenti logici che portano alla conoscenza dell'oggetto: prima di tutto l'essere della cosa "misurata" dall'intelligenza divina; quindi l'assimilazione o adeguazione dell'intelligenza particolare all'essere della cosa; in ultimo la conoscenza, effetto dell'assimilazione. Propriamente la *ratio veri* è nell'assimilazione o adeguazione, non nella «conoscenza in quanto presa di coscienza»[16]; la coscienza è, infatti, *cognitio in actu secundo*. Rimane da chiarire quale tipo di immanenza sia quella richiesta dall'assimilazione conoscitiva, e in che modo la coscienza dell'assimilazione sia coscienza dell'alterità dell'oggetto. L'immanenza è resa possibile dall'immaterialità[17] del soggetto conoscente ed è limitata dalla sua stessa materialità corporea. Ma l'unità di un soggetto con un oggetto non può essere intesa come l'unità di una materia con una forma né come unità di una sostanza con un accidente. «In sintesi un oggetto è conosciuto nella misura in cui la sua forma si subordina, come nuova specificazione, alla forma naturale di una potenza attiva nell'unità di un'operazione immanente»[18].

Si intende qui che il soggetto conosce le altre cose riducendole a correlativi degli atti costitutivi della sua immanenza, senza perdere la coscienza[19] dell'alterità; la giustificazione è data dal fatto che l'alternativa ridurrebbe il soggetto a pura materia recettiva di forme, risolvendosi in una inaccettabile concezione empirista del soggetto.

---

11 *PDM V,* p. 89.

12 Riferimento ad Aristotele, *De Anima*, 3, 425 b 26, ed. W.B. Ross, Oxford 1961.

13 *PDM V,* p. 91.

14 Cfr. *S. Th.*, I, 16, 1, c.: «[…] sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam».

15 Cfr. *De Verit.*, q. I, a. 1, c.

16 PDM V, p. 94.

17 Cfr. G. Basti, *Filosofia dell'uomo*, ESD, Bologna 1995, in particolare le pp. 131-134, per il modo in cui è guadagnata la distinzione tra i diversi gradi di immaterialità e di possesso intenzionale.

18 PDM V, p. 99.

19 Ci si può domandare con che chiarezza è mantenuta, a questo livello, la coscienza dell'alterità della determinazione.

1.2 I dati sensibili

Il giudizio è quindi, lo ricordavamo prima, il punto di partenza, l'elemento veramente primo che ha di fronte a sé la riflessione critica. Tuttavia, dice Maréchal tracciando lo schema di lavoro della prima parte[20] della sua ricerca, «grazie a questa analisi davanti al nostro pensiero emergono unità oggettive più elementari corrispondenti al semplice concetto e, ad un livello inferiore, alla sensazione pura»[21].

Il primo punto che Maréchal affronta è quello della distinzione dei sensi esterni, riferendo che, «secondo San Tommaso, il principio di distinzione rispettiva dei sensi esterni deve essere cercato non negli elementi accidentali o estrinseci dell'operazione, ma nella divisione stessa dell'oggetto formale proprio della sensibilità: «Accipienda est ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum secundum illud, quod proprium et per se ad sensum pertinet" (*S.Th.*, I, 78, 3, c)»[22].

Solo l'oggetto formale del senso può dare questa specificazione differenziante; eccone quindi la definizione: «Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili; exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum eius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur»[23]. Quindi l'*exterius immutativum,* ma non *materialiter sumptum,* bensì *l'exterius immutativum prout huiusmodi*, cioè la forma stessa in base alla quale il mondo esterno modella attivamente i nostri organi sensibili. Tale forma, una volta impressa nel *sensorium*, considerata in sé, appartiene tanto al soggetto quanto all'oggetto: è uno di quegli «accidenti esterni» che si rifanno contemporaneamente, a due cause, una materiale e una efficiente[24].

La sensazione pura è un dato primordiale necessario e, nel soggetto conoscitivo, suppone sia una facoltà ricettiva del dato esterno (una sensibilità) che delle disposizioni fisiche di questa facoltà atte alla ricezione. Il soggetto conoscitivo, nella misura in cui è ricettivo del mondo esterno, deve possedere gli attributi della corporeità. La teoria ontologica della conoscenza sensibile si fonda totalmente, secondo Tommaso d'Aquino, sulla continuità fra la ricettività del *sensorium* e la ricettività della facoltà sensibile, che è una operazione immanente, anche se di infimo grado. A questo punto si può proficuamente istituire la distinzione fra *immutatio naturalis* e *immutatio spiritualis* così come viene presentata dall'Autore. Con il termine «immutazione naturale» si intende «l'alterazione accidentale di un composto materiale secondo la sua materia»; per «immutazione spirituale» la ricezione dell'alterazione secondo la forma, quindi la formazione di una *intentio* nel composto come essere spirituale. Ma qual è, se è data, l'apriorità supposta da queste due operazioni della facoltà sensibile? Per la prima immutazione si è già detto poco sopra

20 Si tratta del primo dei tre percorsi cui parlavamo poco sopra nell'Introduzione.

21 PDM V, p. 109.

22 PDM V, p. 118. Per poter dimostrare questo punto l'Autore esclude alcune ipotesi sulla natura del principio specificante e distinguente delle potenze sensibili: 1) tale principio non si ritrova nella struttura stessa dei diversi organi sensibili; infatti, la natura materiale dei *sensoria* non determina la natura delle facoltà corrispondenti, ma dipende da essa: «non enim potentiae sunt propter organa sed organa propter potentias: unde non propter hoc sunt diversa potentiae, quia sunt diversa organa, sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum» (*S.Th.*, I, 78, 3, c); 2) neanche le differenze ontologiche delle qualità sensibili inerenti agli oggetti esterni costituiscono il correlativo delle facoltà sensibile, poiché «naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus» (*ibidem*)».

23 *Ibidem.*

24 Cfr. *S.Th*, I, 78, 3, c.

quali siano le condizioni della ricettività di una sensazione in generale; per la seconda si dovrà ammettere un *a priori* di ordine intenzionale come legge strettamente immanente al soggetto, una disposizione permanente, da parte del soggetto senziente, a «emergere» come principio formale al di sopra della mera immutazione naturale; disposizione quindi a portare a livello strettamente immanente la medesima immutazione naturale. A questo punto, però, si deve ammettere una affinità fra la sintesi costitutiva della presenza intenzionale nella sensibilità delle determinazioni dell'oggetto e il modo di essere indipendente delle determinazioni: questa affinità è lo spazio, che a sua volta si presenta come sintesi secondo il tempo[25].

La trattazione della relatività della pura sensazione ha per Meréchal il significato condensato in questa definizione: «Il puro dato sensibile, considerato in sé, dipende nello stesso tempo dal soggetto e dall'oggetto: definisce il loro limite comune»[26]; quindi «relativo» significa né oggettivo, né soggettivo. La distinzione rispettiva degli oggetti dei sensi esterni va dunque cercata nella divisione stessa dell'oggetto formale della sensibilità. Il principio distintivo non è la struttura stessa degli organi sensibili, né l'ambiente interposto fra il senziente e l'oggetto esterno, e neanche si può ritrovare nelle diverse qualità sensibili, la cui natura è propriamente conosciuta dall'intelletto. L'*exterius immutativum prout huiusmodi*, e non *materialiter sumptum*, è tale principio specificante; ciò che per Kant sarà il «dato fenomenico». «Respectu accidentis extranei subjectum est susceptivum tantum»[27]. Tuttavia, specifica Meréchal, il senso coglie unicamente una forma di immutazione, secondo la sua esteriorità spaziale, senza alcuna determinazione ontologica dell'oggetto[28]. In una diversità unificata, la ragione dell'unità è una causa distinta dalla pura diversità. L'apriorità della condizione unificante comporta nella stessa misura l'universalità dell'oggetto unificato. Il ragionamento di Tommaso richiama il duplice modo di intendere l'universalità[29]: in un primo significato essa indica la virtualità reale di un principio attivo (valore *positivo*), come in Dio; secondariamente indica la potenzialità di una semplice astrazione (valore *negativo*), come per la materia prima. L'apriorità logica si confonde con l'universalità e si fonda su una priorità ontologica proporzionata (*intellectus aeternus*)[30].

Le conclusioni cui giunge il nostro Autore sono dunque queste: «L'oggetto formale di una facoltà sarà dunque a priori (logicamente o psicologicamente) rispetto a tutte le acquisizioni particolari che essa realizza»[31]. E poi: «L'oggetto formale definisce quindi, nello stesso, tempo un grado di conoscibilità dell'oggetto conoscibile e un modo di conoscere del soggetto cognitivo»[32]. Infine ancora: «Apriorità e oggettività non sono incompatibili perché la determinazione *a priori* della forma del soggetto conoscente è essenzialmente ordinata ai suoi oggetti»[33].

25 Cfr. *PDM V,* p. 142.
26 *PDM V,* pp. 113-4.
27 L'adagio è tratto da *S.Th.,* I, 77, 6, c.
28 «Tuttavia il senso, reagendo all'apporto esterno, non percepisce questa relazione di inerenza e di dipendenza causale, coglie unicamente questa forma di "immutazione" secondo la sua esteriorità spaziale, senza alcuna determinazione ontologica dell'oggetto» (PDM V, p. 120).
29 Sintetizzato in *S.Th.*, I, 16, 7, ad 2 et c.
30 Cfr. *PDM V*, nota 11 a p. 127, in cui si ricorda, per un confronto con Kant su questo punto, che per i filosofi kantiani l'oggetto trascendente ha valore soltanto problematico, almeno finché non si dimostra che l'affermazione del trascendente come oggetto è una condizione di possibilità di ogni conoscenza oggettiva.
31 *PDM V,* p. 129.
32 *PDM V,* p. 131.
33 *PDM V,* p. 139.

1.3 Il concetto: unità, analogia, astrazione

Nel capitolo relativo all'unità del concetto, Maréchal ripercorre la dottrina tomista relativa all'origine *psicologica* del concetto, dottrina che, come è noto, si fonda sui capisaldi dell'astrazione e dell'unità immateriale del suo prodotto, quest'ultima intesa come unità *analoga* all'unità reale. Tale dottrina giustifica l'immaterialità dell'operazione dell'intelletto con il ricorso all'universalità del concetto, termine dell'operazione astrattiva.

La semplice sensazione non è ancora un concetto. Il concetto implica una forma di unità metasensibile e non quantitativa, che non può essere in alcun modo paragonata neppure alla più complessa associazione di elementi sensoriali. Questa nuova unità, essendo ben altro che una semplice risultante di sensazioni, assume, nella filosofia kantiana, il valore di una «condizione a priori», rispetto alla quale il prodotto più perfetto della sensibilità (l'immagine) sarebbe soltanto materia prossima. Chiamiamo «intelletto» la facoltà definita da questa condizione *a priori* metasensibile.

Il percorso esegetico di Maréchal è articolato secondo una doppia via: l'una risale dal *phantasma* all'unità immateriale dell'intelligenza[34]; l'altra, inversa, risponde alla domanda su quale sia il significato oggettivo che una essenza *de-individuata* può avere nel pensiero. Ci pare che il seguente testo contenga tutti gli elementi che definiscono questo secondo movimento: «Risalendo verso l'origine della sua operazione l'intelligenza coglie la propria attività immanente e in questa attività, la forma dinamica specificatrice *(species impressa)* che presiede all'intelligibile finale. Ora questa *species* è la stessa che, nell'intelligenza, risultava dalla cooperazione dell'intelletto agente con il fantasma»[35].

Secondo Maréchal, l'ordine di successione delle tre fasi della conoscenza intellettuale è questo[36]:

1. l'appercezione intellettuale astrattiva dell'oggetto sensibile, nella quale l'*essere* é concepito *sub ratione entis*, secondo la relazione dell'unità intelligibile pura alla diversità qualitativa del fantasma;
2. *cognitio intellectualis indirecta rei singularis, per quandam quasi reflexionem*;
3. infine, attraverso la riflessione più completa dell'intelligenza su se stessa e l'opposizione cosciente della fase 1 e della fase 2 qui sopra richiamate, si produce una conoscenza esplicita della condizione astratta del concetto diretto, che diventa così *universale reflexum aut logicum*.

Per quanto riguarda il primo punto resta da definire la relazione dell'intelletto agente con la sintesi dell'immaginazione. Il rapporto della forma al fantasma non può consistere nell'assunzione immediata di un *phantasma*, in quanto tale, in una forma ricettiva, poiché la causalità propria dell'intelletto non è qui una semplice causalità formale e d'altra parte la causalità del *phantasma*, materia dell'intellezione, corrisponde solo imperfettamente alla nozione precisa di una causalità «materiale». Il ruolo necessario dell'intelletto agente consiste dunque nel creare nell'intelletto possibile, per astrazione dai fantasmi, *intelligibili in atto*, vale a dire nel procurargli determinazioni intrinsecamente "specificanti" (*species*).

34 Via che abbiamo seguito fino ad ora.
35 *PDM V*, p. 201.
36 Cfr. *PDM V*, p. 204.

Ciò avviene, secondo l'insegnamento di San Tommaso[37], secondo due modi di causalità:

1. una causalità di *ordine materiale*, cioè l'intelligibile in atto contiene il fantasma come un elemento materiale, di cui l'intelletto agente è la forma;
2. una causalità *efficiente*, secondo la quale l'intelletto (*agens principale et primun*) trova nel *phantasma (ut agens instrumentale et secundarium)* una forma diversificata, che identifica il suo atto specifico. E' l'intelletto stesso ad avere il ruolo di causalità efficiente nella costituzione stessa dell'oggetto dell'immaginazione (o meglio del *phantasma* come prodotto dell'immaginazione)[38], oltre ad essere cosciente, nel suo secondo modo di rapporto al fantasma, di tali determinazioni, che Maréchal chiama dinamiche, in quanto rappresentano le relazioni qualitative diversificate di cui il fantasma è il ricettacolo.

La riproposizione, operata nell'ambito delle considerazioni che abbiamo svolto nell'Introduzione a questo lavoro e ripreso all'inizio di questo paragrafo, della dottrina dell'analogia dell'essere e della trascendenza di Dio approda all'aporia della rappresentazione; in ogni concetto, sia come relazione al fantasma, sia come universalizzazione della forma, non si ritrova la «relazione trascendentale» all'atto creatore, alla causalità prima dell'atto puro. O meglio, tale difficoltà varrebbe se il concetto fosse solo rappresentazione statica. Per risolverla dobbiamo postulare una capacità costante di elevazione ('dinamica dell'intelletto') del pensiero «al di là» dalle determinazioni verso l'infinità dell'essere, verso ciò che trascende le determinazioni[39]. Cercando di condensare al massimo queste dottrine che, ne siamo consci, richiederebbero approfondimenti specifici ulteriori, possiamo dire che *la conoscenza analogica è il pensiero latente di Dio, come fondamento di ogni affermazione*.

Al fine di mettere ordine nell'insieme di materiale relativo all'interpretazione che il nostro Autore fornisce della tradizione tomista, riteniamo valga la pena di schematizzare la dottrina relativa all'astrazione totale, in opposizione all'astrazione particolare del senso, e i suoi tre gradi. Possiamo allora distinguere:

1. astrazione diretta dell'universale: oggettivante più che oggettiva; «connota un atteggiamento oggettivo dell'intelligenza rispetto alla diversità qualitativa di un fantasma dato»; «*modus quo cognoscitur*» piuttosto che «id *quod cognoscitur de obiecto*»; questo tipo di astrazione è un mero prescindere dalla materia individuale;
2. astrazione matematica; astrazione dalla materia non solo individuale ma anche comune, ma non dalla materia intelligibile, oggetto dell'astrazione di terzo grado.

37 Cfr. *De Veritate*, q. X, a. 6, ad 7: «Ad septimum dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum. Et ideo effectus actionis relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum. Et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili».

38 Dice l'Autore in un passaggio molto importante: «In sintesi, grazie all'unità sostanziale del soggetto sensitivo razionale, l'intelligenza acquisisce, tramite la sua azione transitiva e incosciente sulla sintesi dell'immaginazione, le determinazioni interne che rendono possibile la sua operazione immanente e cosciente (l'intellezione)» (*PDM V,* pp. 177-178).

39 Cfr. *PDM V,* p. 218.

L'oggetto che in ogni sostanza corporea corrisponde all'astratto matematico è l'accidente primario e fondamentale della quantità. Ma, posto che tale accidente non è percepito come suo oggetto particolare da nessun senso esterno, né si può dire che rientri nell'oggetto formale dell'intelletto, che non considera la quantità isolandola dagli altri elementi della rappresentazione, dobbiamo porre una capacità di considerare, in una sintesi elementare, la quantità come elemento comune delle rappresentazioni; capacità quest'ultima distinta dall'intelletto e dalla astrazione dell'*universale reflexum*. Tale capacità è la facoltà immaginativa;

3. astrazione dei concetti trascendentali, ovvero astrazione *etiam a materia intelligibili communi*[40]. Che cosa resta nel pensiero, si chiede l'Autore, se non si considera «la determinazione individuale e la differenziazione di origine sensibile, e ancora ogni rapporto astratto alla quantità?». Non l'oggetto trascendentale puro, come direbbe Kant, ma determinazioni oggettive pure rispetto alla quantità pura e alle qualità sensibili. Il principio psicologico che pone in "atto" nel pensiero queste determinazioni è quindi *una diversità 'a priori' della facoltà intellettuale stessa*[41]. Allo stesso modo in cui l'immaginazione si rivela principio costruttivo dell'oggetto matematico, l'intelligenza deve essere il principio costruttivo dell'oggetto intelligibile immanente *intelligibile in actu, verbum mentis*. Maréchal osserva che non è possibile intendere questa operazione come «intuizione pura», pena l'ontologismo, né si può accettare la soluzione opposta dell'agnosticismo, cioè di una metafisica *a posteriori* che non dà luogo a nessuna conoscenza dell'oggetto trascendente, perché di questo non è possibile una rappresentazione formale. La soluzione sta nel dimostrare che la diversità *a priori* intellettuale «ci può dare una *conoscenza oggettivamente valida* del trascendente, senza che questa conoscenza costituisca una *rappresentazione formale*»[42]. A questo mira l'analisi del giudizio e delle condizioni psicologiche che presiedono al carattere di oggettività cosciente.

1.4 Il giudizio e la sua struttura formale

L'analisi del giudizio, svolta da Maréchal nell'ambito del quinto *Cahier*[43], ha come obiettivo la chiarificazione delle caratteristiche del giudizio stesso e la determinazione del valore conoscitivo oggettivo di ogni *compositio aut divisio*. La domanda è, quindi, se il modo *concretivo*[44] del giudizio dipenda da una disposizione permanente delle nostre facoltà conoscitive; quindi se sia una sintesi *a priori*[45]. Il testo inizia con una distinzione fra i giudizi categorici e i giudizi tautologici.

40 Cfr. *S.Th.*, I, 85, 1, ad 2.

41 Molto chiara, su questo punto, la sintesi di p. 233, che dimostra l'ultima affermazione per esclusione: «Il contatto fisico con l'oggetto esterno ci dà soltanto il concreto sensibile; il modesto *a priori* dei nostri sensi opera soltanto una distinzione tra le qualità sensibili; l'*a priori* costruttivo dell'immaginazione non fonda alcuna astrazione superiore alla quantità; l'intelletto, nella sua funzione universalizzante, non fa altro che *dematerializzare* il quantitativo e il sensibile». Corsivo nostro.

42 *PDM* V, p. 234.

43 Cfr. *PDM V*, al *Capitolo V*, ad essa dedicato, sempre nell'ambito della *Sezione II* del *Libro III*, pp. 237-66.

44 «La relazione di soggetto e predicato, considerata in sé, presenta un tratto caratteristico che S. Tommaso designa con il termine *concretio*» (*PDM V*, p. 237); Maréchal chiarisce a più riprese, e anche noi tenteremo di farlo lungo questo paragrafo, cosa intenda con le espressioni *modo concretivo del giudizio* e *sintesi concretiva*. La scelta terminologica per il qualificativo «concretivo» invece di «concreto» nasce dal fatto che spesso quest'ultimo termine significa «singolare», mentre «concetto concretivo» e «giudizio concretivo» sottolinea genericamente la dimensione sintetica degli enti logici, indipendentemente dalla loro *estensione*.

45 Cfr. *PDM V*, p. 241-2.

I giudizi categorici sono sintesi di due forme, quella del soggetto e quella del predicato, in un solo *suppositum*: «È importante sottolineare che, in questi giudizi, le due forme del soggetto e del predicato non si rapportano al *suppositum* nello stesso modo; la forma del soggetto è presupposta, come una designazione preliminare del *suppositum*, mentre la forma del predicato è attribuita positivamente al *suppositum* come una nuova determinazione[46]». I giudizi tautologici sono quelli in cui la forma del soggetto è identica alla forma del predicato; in essi, dunque, «viene meno la complicazione introdotta nel caso precedente dalla dualità delle forme e niente nasconde la relazione fondamentale del soggetto al predicato. Questa relazione è una concrezione, cioè l'adesione di una forma ad un *suppositum*»[47].

Il fondamento dei giudizi tautologici, ma è così per l'intera logica dei giudizi in generale, è il principio di identità, ma nella struttura stessa del principio d'identità si ravvisa una sintesi: precisamente si tratta della sintesi fra *subiectum* (*quod est*) e *forma essendi* (*quo est id quod est*). Una chiarificazione sul primo principio come sintesi si trova alla *Nota sul primo principio*[48]. In questo luogo l'Autore si domanda a quale condizione il primo principio possa ritenersi il fondamento di ogni critica. Una prima caratterizzazione del principio lo definisce come non meramente tautologico. Il predicato cioè non è un duplicato del soggetto, ma esprime la necessità dell'esser tale del soggetto; ovvero esprime già una sintesi fra il *quod* e il *quo* dell'ente considerato nel giudizio particolare, e fra l'*esse* e l'*essentia* di qualunque ente pensato come *suppositum*. Come mostrare, allora, la necessità assoluta della sintesi già implicita nel primo principio, necessità che nessuna sintesi ha «per sé»? Con il riferimento ad una unità di essere reale ed essere ideale, riferimento all'atto di essere sussistente, che fonda la verità delle rappresentazioni senza essere esso stesso rappresentabile. Portando alla loro radice queste considerazioni si possono distinguere due momenti della dialettica del primo principio: «Le tappe dialettiche che ci conducono all'essere assoluto, per mezzo del primo principio, inteso nel suo senso metafisico, sono dunque le seguenti: a) possibilità oggettiva del primo principio, riconosciuta nella sua applicazione necessaria all'oggetto fisico […] ; b) affermazione dell'Assoluto, atto puro, come origine necessaria di questa possibilità oggettiva»[49].

Ma qual è, si chiede ancora l'Autore, il rapporto che lega la necessità trascendentale e la realtà oggettiva? Nella conoscenza diretta il problema non si pone, dato che la funzione trascendentale esercitata nella conoscenza è la stessa «relatività all'oggetto», è la stessa intenzionalità della conoscenza; mentre la critica, la riflessione, può arrestarsi alla posizione kantiana che riconosce la necessità di una unità trascendentale oppure può approdare al punto di vista della metafisica, che esige come condizione ultima la necessità di un atto puro trascendente.

La composizione sostituisce l'unità dell'intuizione delle essenze, che è propria solo di un intelletto separato dalla materialità[50], cioè che precontiene in atto il proprio oggetto. L'intelletto umano infatti non è sempre in atto rispetto al proprio oggetto ma, nella successione degli atti conoscitivi, le *species* intelligibili acquistano ragione di forma per gli atti antecedenti, che hanno invece ragione di materia. Tale successione deve essere considerata come strettamente temporale, cioè come dipendente dalla materialità del soggetto conoscente. Quest'ultima subordinazione fonda la dualità presente in ogni sintesi concretiva. Infatti la *species* astratta dal *phantasma* non è, propriamente

46 *PDM V*, p. 240.
47 *PDM V*, p. 241.
48 Cfr. *PDM* V, pp. 486 sgg.
49 *PDM* V, p. 490.
50 *Compositio est imitatio unitatis*, è l'adagio con cui Maréchal esprime questa idea.

parlando, un oggetto, poiché manca di determinazione, e perciò deve essere ricondotta al *phantasma* medesimo. Ma tale determinazione non è pensabile se non in due modi: o identificando forma e *suppositum*, oppure operando una «sintesi concretiva» della forma e del *suppositum*. Questa seconda via è l'unica percorribile, perché la prima implica la sussistenza per sé della forma astratta. La sintesi per concrezione è dunque la forma di ogni giudizio, richiesta dalla subordinazione di ogni rappresentazione rispetto ad una materialità informata, ovvero ad una forma individuata secondo la quantità. Il fondamento ultimo della necessità del giudizio sintetico di concrezione riposa sulla debolezza stessa della intelligenza, la quale opera in riferimento costante alla corporeità[51].

Il modo temporale della sintesi concretiva indica la caratteristica di ogni giudizio che ha come proprio oggetto le rappresentazioni, e anche il limite di ogni possibile rappresentazione, limite che è appunto la temporalità. Ma *l'unità dell'appercezione* non è riducibile all'unità della sintesi concretiva, la cui massima estensione arriva fino all'unità numerica dell'essere predicamentale, rappresentabile secondo l'infinità potenziale di spazio e tempo. L'intelligenza infatti supera tali limiti estendendo il proprio dominio al non-rappresentabile ed il suo oggetto totale supera l'oggetto delle nostre rappresentazioni. Ancora una volta il ragionamento di Maréchal è il seguente: secondo la dottrina esposta da Tommaso[52], l'oggetto non è conosciuto come oggetto se non nel giudizio; ma se l'appercezione oggettiva avvenisse nel giudizio, l'unità oggettiva della appercezione non potrebbe presentare una estensione maggiore di quella del giudizio nella sua forma superiore. L'affermazione è quindi da intendersi come funzione psicologica da *aggiungere* alla «sintesi concretiva» per elevarla al livello dell'appercezione oggettiva. L'Autore specifica ora che cosa intenda per necessità e non sufficienza della pura sintesi: dal punto di vista logico, il concetto sembra essere privo della verità logica, non così sul versante *psicologico*, ovvero riguardo alla sua genesi in seno ad un giudizio di realtà, di posizione di esistenza, implicito o esplicito; e quindi, in ultimo, con riguardo al suo riferimento diretto alla *res*. Opportunamente, a questo livello di argomentazione, Maréchal fa riferimento al fondamentale testo della *Summa Contra Gentiles*[53] in cui la verità, oltre ad essere indicata come una proprietà della sintesi giudicativa, viene connessa a un principio quasi intuitivo, o meglio analogo dell'intuizione, e cioè all'attività intellettuale che pone in relazione la semplice apprensione con un oggetto reale.

Rimangono ora da considerare le caratteristiche dell'affermazione ontologica così come sono viste nelle ultime pagine del testo che stiamo analizzando. Un primo gruppo di caratteristiche delinea il *carattere dinamico dell'affermazione*; quest'ultima, infatti, appare come un'attitudine attiva di «adozione» o «rifiuto» dell'oggetto pensato. Il nostro Autore specifica, poi, che l'affermazione non è soltanto uno stato psicologico, ma una specie di locuzione interna del soggetto conoscente.

---

51 Per la distinzione fra la corporeità come *objectum* e come *instrumentum* delle potenze operative, cfr. Thomas Aquinas, *In I De anima,* lectio II, nn. 19-20; per una ediz. di riferimento si veda, ad esempio, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, cura ac studio A. M. Pirotta, Torino, 1936², pp. 9-10. Dice a tal proposito Maréchal: «Se l'intelligenza non avesse niente a che fare con la sensibilità ricettiva, se potesse trarre unicamente da sé la rappresentazione concettuale allora sfuggirebbe alla necessità di concepire e giudicare "per concrezione": per essere esatti, cesserebbe di essere *sintetica* per diventare *intuitiva*. La proposizione seguente, formulata in termini critici, esprime dunque fedelmente il pensiero di S. Tommaso a questo proposito: *un'intelligenza non intuitiva esige il concorso di una sensibilità, cioè di una facoltà ricettiva, fisicamente passiva rispetto ai propri oggetti, materiale e quantitativa; il concorso obbligato di una simile facoltà comporta, per l'esercizio oggettivo dell'intelligenza, la necessità di un modo sintetico di concrezione» (PDM V*, p. 245).

52 In particolare si veda Thomas Aquinas, *Summa Theologica,* I , q. 16, a. 2, c.; cfr. ed. bilingue a cura dei Padri Domenicani, con testo a fronte dell'ediz. Leonina, Firenze, 1949 e succ., vol. II, p. 111.

53 Cfr. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, I, 59, 1-2.

Essa è indicata, inoltre, come il luogo del rapporto di verità logica fra il pensiero e il suo contenuto soggettivo, e in ultimo come una oggettivazione assoluta della forma soggettiva. Come appare chiaro dal contesto, per *oggettivazione* si deve qui intendere la proiezione del «contenuto soggettivo del pensiero, ricevuto dall'oggetto, nel termine esterno e assoluto del rapporto di verità logica»[54]. Si può allora dire, con Maréchal, che l'unità propria del giudizio si compie riferendo la sintesi, ovvero il suo contenuto, ad un termine distinto dal pensiero soggettivo.

Un secondo gruppo di rilievi considera *l'affermazione* in relazione alle cause che la generano. Esistono, da questo punto di vista, due tipi di assenso volontario stabile e che si distinguono tra loro per le rispettive cause, e non per il loro carattere formale di assenso: la certezza razionale e la credenza. Ma esistono «assensi necessari», che non sono disponibili rispetto all'attività del nostro libero arbitrio, e che dipendono dall'appetito naturale che muove la nostra intelligenza ancor prima della volontà. Si stabilisce dunque, a questo punto della trattazione, la caratterizzazione dell'*affirmatio* come *assensio*, come atto causato, con causalità antecedente alla intelligenza e alla *voluntas ut ratio*, da un *appetitus* naturale misurato dalla relazione al proprio oggetto formale, che ha quindi ragione di termine dell'attività conoscitiva assimilatrice, come anche ragione di origine di una finalità conseguente, e che spinge l'intelligenza ad uscire dalla *quies* di ogni specifica affermazione, inadeguata rispetto al fine ultimo dell'attività conoscitiva propria dell'uomo.

2. Significato trascendentale della sintesi

Maréchal considera gli elementi costitutivi della logica come momenti di un movimento interno al soggetto conoscente. Di questi elementi abbiamo parlato nei primi paragrafi del presente saggio, riportando in forma sintetica il contenuto del complesso ragionamento svolto dal nostro Autore nel Quinto Cahier. In quell'ambito intendevamo seguire Maréchal come esegeta contemporaneo della dottrina della conoscenza tomista. La nostra ricostruzione intendeva riferirsi al duplice movimento dimostrativo adottato dall'Autore stesso quando ha diviso il Libro II del testo di cui sopra in tre sezioni. La prima a mo' di premessa generale; la seconda dedicata all'analisi (dissociazione *a posteriori*) degli elementi presenti in ogni giudizio, o atto conoscitivo oggettivo; la terza avente come obiettivo una deduzione (sintesi) da concetti puri, o meglio da principi, della realtà della conoscenza oggettiva.

Volendo giungere adesso ad una visione complessiva del percorso fatto da Maréchal, possiamo considerare la sua opera come una teoria dell'oggettività della conoscenza non-intuitiva o meglio come una teoria della conoscenza «per rappresentazioni» e una ricerca sulle condizioni di oggettività di tale tipo di conoscenza. Il suo ragionamento si presenta come una esplicitazione delle condizioni logiche di ogni giudizio. Ogni atto di pensiero relativo a qualsivoglia contenuto è *proprie loquendo* relativo, cioè relativo in sé e non solo per il suo riferimento. In altre parole, è privo di valore oggettivo (reale) se non viene rapportato al reale stesso nella sua forma, o meglio nella sua *Totalità* irriducibile a concetto ed esistente nella sua impensabile, o meglio inconcepibile, Sussistenza. Il riferimento all'*Ipsum Esse* è dedotto come una rappresentazione esigenziale, come una tendenza implicita e ineludibile, procedente dalla struttura più intima del soggetto: il suo agire per un fine, che rimanda ancora più profondamente al suo Essere per il Fine.

54 *PDM V*, pp. 258 sgg.

L'Essere per il Fine non può essere in alcun modo messo in dubbio dal pensiero, anche solo ipotetico, del suo contrario, cioè la non esistenza del fine, pena la negazione dell'agire stesso e della sua regolarità o dell'esistere stesso dell'agente e della sua razionalità. La riflessione filosofica è una spiegazione (*signatio*) di una realtà già tale *in actu exercito*. Vale la pena sottolineare che per Maréchal questa concatenazione di ragionamenti fonda non solo il valore pratico della affermazione ontologica, ma deve essere riportato anche al piano logico, al piano della ragione teoretica. Questo, ci pare, è il vero *dépassement du kantisme* che Maréchal opera, sovvertendo l'esito agnostico della *Dialettica Trascendentale*.

2.1 La sussunzione formale e l'atto sintetico

Nella seconda parte di un articolo dato alle stampe dal nostro Autore nel 1939[55], si trova un richiamo all'evoluzione in senso dinamico del pensiero di Kant relativamente alla sintesi che sta a fondamento di ogni analisi. Se nella *Prima edizione* della *Critica della Ragion pura* il ruolo dell'appercezione trascendentale era assimilato ad una funzione di sussunzione formale dei fenomeni sotto le loro condizioni *a priori*, nella *Seconda edizione* la stessa funzione è resa con la denominazione di sintesi dei fenomeni da parte dell'attività appercettiva originaria, operata per mezzo delle categorie. Parallelamente il giudizio, ritenuto prima come la rappresentazione formale della sussunzione, ora è pensato come l'atto stesso di sintesi e come riferimento all'unità suprema della coscienza. Secondo Maréchal: «Fin d'ora il tipo dell'oggetto è dinamico, piuttosto che statico, e la sintesi oggettiva del dato prende, nell'oggetto immanente, il carattere di un divenire»[56]. Volendo chiarire, più avanti, quale sia il *significato logico-trascendentale del movimento*, si dice: «Ciò vuol dire che, a differenza del movimento dei corpi, del quale noi non abbiamo che una *rappresentazione empirica*, la sintesi pura dello spazio secondo il tempo, svolge in noi, in occasione di ogni costruzione spaziale, un movimento di determinazioni meta-empiriche la *realtà* delle quali, *come determinazioni trascendentali del soggetto*, ci è "data *a priori*"»[57].

Anticipando ora una serie di considerazioni e di riferimenti che dovremo riprendere in seguito, diciamo subito che l'*immagine* che rivela una *necessità delle connessioni*, in opposizione alla dottrina humeana della semplice contiguità dei fenomeni, non è un'immagine costruita secondo lo spazio. La successione delle *partes extra partes*, che tale forma *a priori* sintetizza, non è semplicemente una successione di percezioni. L'immagine a cui Kant fa riferimento quando parla dei *data* che il giudizio sintetizza è una immagine temporale[58], cioè la percezione di una sequenza o successione la cui reversibilità non è a disposizione della facoltà immaginativa, ma la cui forma è la legge stessa dell'attività della facoltà di immaginare. In tal senso il tempo, nel suo scorrere unidirezionale, può essere considerato come la vera radice dell'unità fra la sinossi degli elementi empirici e la sintesi antecedente dell'appercezione trascendentale[59].

---

55 Facciamo riferimento a J. Maréchal, *L'aspect dynamique de la méthode transcendantale chez Kant*, in «Revue Néo-Scolastique de Philosophie», 42, 1939, pp. 341-84; in particolare si vedano le pp. 357-8.

56 *Ibidem*, p. 358; trad. nostra.

57 *Ibidem*, p. 359; corsivi nel testo; trad. nostra.

58 Cfr. L. Scaravelli, *Scritti Kantiani*, Firenze 1968; si legga, ad esempio, quest'affermazione tratta dal commento al § 19 (B 140-2) della *Critica della Ragion pura*: «Aggiungo che Kant, quando vuol essere rigorosamente esatto, non parla più di sensazioni, né di percezioni, né di rappresentazioni ecc. ecc. da unificare, ma parla della *forma del tempo*: è questa forma che, nel giudizio, viene unificata; o meglio, è questa forma che, mediante il giudizio, vien *determinata*» (pp. 277-8, nota 3); corsivi nel testo.

59 Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a/M 1965[3]; trad. it. di M. E. Reina,

Riportiamo un passo dell'articolo di Maréchal di cui stavamo parlando, che ci pare utile ai fini della ricognizione che stiamo conducendo, e cioè la ricerca del nesso fra la forma del tempo e il movimento di genesi delle funzioni dell'intelletto: «Kant, in effetti, senza mai riconoscere un'intuizione intellettuale o idee innate, ammette fra i presupposti necessari di ogni concetto empirico non solo l'esistenza di funzioni *a priori* di sintesi (facoltà), ma, ad ogni esercizio di queste funzioni, anche la produzione spontanea di rappresentazioni formali che precedono e preparano la rappresentazione oggettiva concreta»[60].

La genesi delle rappresentazioni formali è *acquisitio originaria*, mentre le rappresentazioni sensibili concrete costituiscono l'*acquisitio derivativa*. Allo stesso modo si può estendere tale distinzione ai concetti puri dicendo che non hanno alcuna «origine innata» se non nella spontaneità del pensiero, per cui la loro *acquisitio* è *originaria*, mentre è *derivativa* quella dei concetti particolari di cose. Nel tentativo di uscire dall'opzione fra innatismo ed empirismo, questo ci pare di intendere dal dettato di Meréchal e dal contesto, Kant usa la coppia concettuale «necessario-contingente» per descrivere, in maniera coerente al suo sistema, il rapporto fra le facoltà *a priori* e le loro espressioni pure all'interno della coscienza oggettiva. Le funzioni di sintesi, intuizioni pure o concetti puri, sono necessarie quanto alla loro forma e contingenti quanto alla loro esercizio, o meglio sono contingenti se considerate dal punto di vista dell'esistenza attuale. A conclusione di questi ragionamenti, Maréchal dice: «In questa misteriosa generazione immanente, sottolineeremo soprattutto che essa racchiude i momenti logici essenziali di un "divenire": con le sue facoltà, "fondamento della possibilità delle conoscenze attuali", il Soggetto trascendentale è un "determinante determinabile", un *atto* in *potenza* d'attuazione ulteriore nell'esistenza; la produzione contingente di determinazioni *a priori* realizza, secondo una *forma* pura, la *sintesi* attuale di questo atto e di questa potenza. Va da sé che il "divenire" è visto qui come concatenamento di momenti razionali, e non come realtà ontologica»[61].

Non giungiamo forse, attraverso questa descrizione della genesi delle funzioni conoscitive e del loro valore ontologico, ad una chiarificazione dell'idea di *soggetto trascendentale*, o meglio di cosa si intenda per attività conoscitiva-oggettivante di tale soggetto? La risposta è certamente affermativa, nella prospettiva di Maréchal. In altri termini, proprio mentre sembra sfuggire la possibilità di un discorso «classico» sull'anima in quanto sostanza, si apre un varco per una posizione di realismo sul terreno «moderno» dell'oggetto di conoscenza possibile, che appariva precluso, o ingiustificabile, dati i presupposti critici. Quale può essere, infatti, il punto di passaggio ad un uso «reale» dell'intelletto, ovvero la genesi degli intelligibili propria dell'intelletto, nell'àmbito della conoscenza per rappresentazioni, se non un discorso che mette in luce come la causa stessa della genesi delle forme pure delle rappresentazioni sia un *qualcosa d'altro*[62] - per Maréchal questo qualcosa d'altro è Dio - rispetto alla riflessione?

---

introduzione e revisione a cura di V. Verra, Roma-Bari 1985, §§ 24 e 25, pp. 103-10.

60 J. Maréchal, *L'aspect dynamique de la méthode transcendantale chez Kant*, cit., p. 362; trad. nostra. Il testo citato è parte del paragrafo significativamente intitolato *Vers une métamorphose idéaliste de l'«idée pure» leibnizienne*.

61 *Ibidem*, p. 364; corsivi nel testo; trad. nostra.

62 Come si potrà chiarire più avanti, la «realtà» che trascende (e fonda) la riflessione è in definitiva, per Maréchal, la stessa causa di un qualunque movimento genetico e perfettivo in natura, la causa stessa della natura e della coscienza.

2.2 Riflessione trascendentale e deduzione trascendentale[63]

Per istituire una critica della ragione, sostiene Maréchal, bisogna partire da un oggetto incontestabile e incontestato: l'unico oggetto che riunisce queste due caratteristiche è il contenuto oggettivo di coscienza. Ovvero, in altri termini, il contenuto di coscienza considerato come *oggetto fenomenico*. In questo momento iniziale della riflessione, specifica Meréchal, non bisogna cedere alle trappole di un linguaggio oggettivista che pone subito la questione dell'affermazione ontologica del soggetto o dell'oggetto e quindi della loro distinzione. Per il momento si analizzeranno solo *fenomeni di coscienza*, e niente di più.

Al fine di chiarire il percorso che intende compiere, Maréchal conia la definizione di critica come «analisi trascendentale dell'oggetto di coscienza»: tale analisi isola le condizioni di possibilità di tale oggetto, distinguendole dall'elemento dato, che è l'elemento determinabile rispetto alle forme *a priori*. Essa si oppone sia all'analisi in senso empirico, che dissocia il dato sensibile alla ricerca dei suoi elementi atomici, sia all'analisi della logica classica, che discerne nell'oggetto i suoi attributi o note specificanti. Cercando di fissare con la maggior chiarezza possibile il significato del termine 'trascendentale' Marèchal dice che, sebbene tale nozione non abbia sempre presso Kant un senso perfettamente identico a sé stesso, le sfumature particolari che essa riveste si rapportano ad un medesimo significato fondamentale, il solo che ci interessa per il momento.

L'idea di trascendentale, nella filosofia propriamente critica di Kant, è legata a quella di *apriorità*. Secondo Maréchal, per tutto il periodo di elaborazione precedente alla *Critica*, periodo in cui l'*a priori* era parso a Kant confondersi con l'intelligibile wolffiano, il dominio del termine *trascendentale* aveva coinciso con quello del *trascendente*. Il trascendentale appartiene al dominio dell'*a priori*: è l'*a priori* proprio del soggetto conoscente, nella misura in cui questo determina intrinsecamente le sue conoscenze e ne costituisce dunque una condizione di possibilità. Conclude Maréchal: «Si chiamerà dunque trascendentale 1) la condizione a priori di possibilità di una conoscenza, cioè a dire il soggetto come determinazione a priori dell'oggetto; 2) la conoscenza di questa condizione a priori di possibilità»[64].

Si possono allora definire meglio due modi possibili dell'analisi trascendentale dell'oggetto di pensiero. L'analisi si può condurre:

1. attraverso una riflessione immediata, separando nel contenuto empirico e diversificato della coscienza, le forme unificanti e necessarie sotto le quali si trova ordinato. Se, con Maréchal, chiamiamo *facoltà*, «senza alcuna pretesa di definire così una entità metafisica», la capacità che noi abbiamo, come soggetti conoscenti, d'abbracciare sotto tale o talaltra condizione *a priori* una diversità data, allora possiamo dire, con Kant, che la riflessione ci conduce alla coscienza di un rapporto del dato rappresentativo con le nostre diverse facoltà, alle nostre diverse fonti di conoscenza, detto altrimenti, con le differenti possibilità, o condizioni a priori, il cui insieme gerarchizzato costituisce la nostra soggettività conoscente;
2. istituendo una vera deduzione razionale. Allorché la riflessione trascendentale constata l'elemento *a priori* di una conoscenza, la deduzione inferisce, attraverso un discorso logico, le condizioni di possibilità di tale elemento. Ora, queste condizioni di possibilità

63 In questo paragrafo facciamo riferimento al *Terzo Cahier* (d'ora in poi abbreviato sempre con la sigla *PDM III*), *Livre II, Chap. III, «La methode critique»*, cit., pp. 109-124.

64 *PDM III*, pp. 116-117. La traduzione dal francese è nostra.

> possono essere dedotte sia poggiando sulla condizione del soggetto critico, cioè sul condizionamento mutuo delle facoltà conoscitive, sia fermandosi esclusivamente alla considerazione dell'oggetto dato e della sua possibilità razionale intrinseca. Si farebbe così nel primo caso una deduzione trascendentale soggettiva, nel secondo caso una deduzione trascendentale oggettiva. Quando nella *Logica Trascendentale* Kant, non contento di constatare l'*a priori* nelle scienze pure, intravisto come il dato di fatto, mostrerà che la conoscenza come tale (*Erkenntniss*) non è possibile che mediante un elemento a priori, quest'ultima dimostrazione sarà una vera "deduzione trascendentale".

La nozione di apriorità rientra dunque sotto un concetto classico «troppo spesso dimenticato sia da parte dei cartesiani che da parte degli empiristi»: il concetto di causalità formale. In effetti nella nostra conoscenza l'elemento *a priori* si presenta sempre come una determinazione imposta al dato. L'apriorità di Kant afferma unicamente, nel dominio della conoscenza, la preminenza del principio formale su quello materiale. In questo modo, conclude Maréchal, abbiamo rilevato quello che dal punto di vista critico è il solo punto di partenza possibile per una indagine trascendentale: l'aspetto fenomenico dei contenuti di coscienza.

2.3 L'unità dell'intelletto e della sensazione nell'esperienza[65]

Se le nostre rappresentazioni sensibili non soltanto si rapportano ad oggetti estesi, ma sono esse stesse *necessariamente estese*, la ragione metafisica di ciò deve essere cercata prima di tutto nella condizione di estensività che caratterizza essenzialmente tutte le nostre facoltà sensibili, e ne compenetra ogni operazione immanente. Tale è dunque la spazialità pura (*in idea*), distinta dalla spazialità in sé che non percepiamo se non secondo mediazioni, e di cui l'idea è solo l'analogo trascendentale. *Terza cosa,* rispetto all'una e all'altra, è la spazialità come dato reale.

La forma del tempo, dice Maréchal proseguendo nella sua esposizione, è «una condizione assolutamente necessaria dell'intuizione sensibile». Se volessimo tradurre l'idealità trascendentale del tempo nel linguaggio metafisico della Scolastica, dovremmo dire che essa equivale all'affermazione che per avere non solamente la conoscenza di una successione ma una *percezione successiva*, il soggetto senziente deve essere lui stesso, nella facoltà sensibile, sottomesso al tempo, e che questa condizione temporale delle facoltà sensibili del soggetto è il principio immediato della necessità apodittica e dell'universalità assoluta delle condizioni temporali legate per noi all'intuizione sensibile.

Kant utilizza in questo quadro espositivo termini ben sedimentati nella filosofia precritica, un linguaggio cui si potrebbe affidare l'espressione di una psicologia realista. Tuttavia non inserisce, fra le conseguenze necessarie dei suoi ragionamenti, alcun elemento ontologico propriamente detto. Quindi anche ammettendo che la prova dell'idealità di spazio e tempo abbia per Kant uno sfondo «antropologico», Maréchal non tralascia di indicare che tale argomento ne racchiude un altro di tipo rigorosamente critico. Questa stratificazione di prove dà modo a Maréchal di mettere a punto un'argomentazione *ad hominem:* qualora si neghi che la dottrina della ricezione, da parte del soggetto, di una molteplicità reale sia gravida di presupposti, o meglio si metta in dubbio la presenza in Kant del presupposto «antropologico-sostanzialista di opposizione reale fra soggetto in sé e oggetto in sé», apparirà ancora con maggior chiarezza che le forme

65 Il testo di riferimento è sempre *PDM III,* pp. 127-208.

dell'estetica trascendentale sono dedotte non da una introspezione (o analisi) psicologica o da una «dogmatica», ma come condizioni logiche dell'oggetto di coscienza.

"Criticamente" parlando, il dato sensibile può essere concepito solo come opposto ad un *a priori* cui è irriducibile, perché contingente, all'interno del contenuto di conoscenza oggettiva. In definitiva, dice Maréchal, esistono a questo proposito due prove l'una più direttamente critica, l'altra, più in continuità-opposizione con le concezioni tipiche della filosofia razionalista e empirista elaborate nel periodo del pensiero moderno immediatamente precedente Kant.

a. *Sulla deduzione metafisica*[66]

Maréchal inizia la sua analisi della deduzione metafisica delle categorie notando come l'estetica trascendentale non riesca a porre la distinzione fra l'oggetto e il soggetto, perché non compie il passo fondamentale di distinguere nel fenomeno le condizioni di ricettività, cioè il soggetto in quanto «passivo» rispetto alla modificazione data. Ma la modificazione data è oggettivabile solo in quanto determinata dalle categorie, ovvero dal prodotto del soggetto in quanto «spontaneo»; solo per opposizione al soggetto ed alla sua attività l'oggetto può essere conosciuto ed il fenomeno può essere oggettivato. In effetti, l'Analitica cerca di mostrare come si possa distinguere nel senso interno, o meglio all'interno del fenomeno, fra ciò che è fenomeno empirico e ciò che è fenomeno trascendentale, cioè condizione esclusiva di pensabilità dell'oggetto (distinta dalla condizione di ricettività della materia sensibile).

Il nostro Autore si domanda, infatti, quali sono queste «condizioni *a priori* della nostra spontaneità», richieste per costituire distintamente un oggetto pensato? La risposta non può che essere l'esposizione delle categorie modellate sulla tavola dei giudizi come loro filo conduttore, scelto per l'esaustività della descrizione delle strutture degli oggetti, che caratterizza la partizione completa di tutti i giudizi possibili. Tale partizione è ciò che resta pensando la forma dei giudizi, una volta che si sia fatta astrazione dalla diversità materiale e sensibile del dato. Questa è in sintesi la pretesa della deduzione metafisica: pensare la forma pura dei giudizi.

b. *Sulla deduzione trascendentale nell'edizione B*[67]

L'unità più elementare che possa occupare il campo della conoscenza è il fenomeno, dato sotto la forma della facoltà che lo recepisce; ora, che cosa ci spinge ad andare oltre? La categoria non ha il ruolo di condizione assoluta di possibilità del fenomeno (perché non sembra impossibile concepire una sensibilità senza intelligenza né ragione teoretica[68]). Si può concepire una coscienza senza «categorie», e questa non sarebbe una coscienza oggettiva. Ma questa coscienza non è quella presa in esame nella Deduzione[69].

---

66 Ricostruiamo, in questo paragrafo, il commento di Maréchal al primo capitolo dell'*Analitica Trascendentale* della *Critica della Ragion Pura.*

67 Il nostro Autore fa riferimento al testo della *Seconda edizione* della *Critica* indicata come *ediz. B*, ricorrendo alla *Prima*, indicata come di consueto come *ediz. A*, solo dove la chiarezza dell'esposizione lo richieda.

68 Cfr. *PDM III,* p. 152.

69 Maréchal rileva delle oscillazioni sia nella formulazione del problema che nella doppia valenza delle soluzioni proposte, l'una in funzione anti-empirista, l'altra in funzione anti-dogmatica. Nel primo caso si sottolinea la necessità dei concetti puri per rendere possibile la conoscenza oggettiva; nel secondo l'attenzione si sposta sulle condizioni di oggettività dei concetti puri, «cioè sulla necessità di un contenuto empirico per assicurare ad esse un valore oggettivo». Anche il punto di partenza è identificato a volte con l'esperienza in generale, a volte con le scienze pure e altre con l'oggetto fenomenico; ma questi punti di partenza si includono reciprocamente: «l'oggetto non-intuitivo

Nell'esposizione metafisica della Deduzione l'analisi delle nozioni di oggetto e di fenomeno avevano condotto *a priori* ad affermare la necessità di condizioni metasensibili, perché il fenomeno potesse essere pensato come oggetto. L'identificazione di tali condizioni nelle categorie era invece *a posteriori*, una mera constatazione di completezza della tavola dei giudizi, che esige ora un *motivo necessario* che conferisca a tutto il ragionamento un valore assoluto (soggettivamente assoluto)[70]. Nel commento al paragrafo 14 della *Deduzione*, Maréchal chiarisce il senso dell'affermazione secondo la quale la rappresentazione non concettuale non contiene, di per sé, la nota definitoria dell'esistenza (*Dasein*). «Il rapporto attivo - dice l'Autore - 'determinante', della rappresentazione all'oggetto ha per termine, non l'oggetto in sé, ma l'oggetto in quanto conoscibile in atto, l'oggetto nell'immanenza del soggetto[71]».

Maréchal richiama la terminologia abituale che Kant utilizza per caratterizzare i principali atti delle facoltà conoscitive: «a) l'intuizione (*Anschauung*), di cui possediamo solo una specie: l'intuizione sensibile, sia empirica (concreta) che pura; b) la rappresentazione (*Vorstellung*), termine generico; c) il fenomeno (*Erscheinung*), sia puramente sensibile, che oggettivato; la conoscenza (*Erkenntnis*) propriamente detta, oggettiva; d) il pensiero (*Denken*), condizione necessaria, ma non sufficiente, della "conoscenza oggettiva": sottomessa al pensiero, l'intuizione empirica dà la conoscenza di oggetti reali, l'intuizione pura (spazio-tempo) la conoscenza di oggetti possibili o, più esattamente, delle condizioni a priori di possibilità di eventuali oggetti»[72]. L'intelletto non-intuitivo è una facoltà di tipo formale, come pure la sensibilità, la cui azione si distingue da quella dell'intelletto perché è una «informazione» (nell'originale francese *information*) diretta, mentre l'intelletto opera una sintesi su un dato preformato secondo le forme dell'intuizione pura. Secondo Kant la sintesi è sempre operata dall'immaginazione ma è rappresentata dall'intelletto in un concetto[73].

Prosegue il nostro Autore: «Ammetteremo dunque che conoscere oggettivamente è rappresentarsi, in un concetto, l'unità sintetica di una diversità di fenomeni. Come è possibile la conoscenza oggettiva così definita?»[74]. Per rispondere a questa domanda Maréchal ricorda che Kant chiama "appercezione empirica" la rappresentazione degli oggetti concreti di esperienza; ed "appercezione trascendentale o pura" l'apprensione dell'Io come *condizione a priori di unità* riguardante la totalità degli oggetti possibili d'appercezione empirica in una stessa coscienza. Dunque, perché i fenomeni possano diventare materia di conoscenza, bisogna che preesista «logicamente» una condizione *a priori* che assicuri la loro relazione all'unità assoluta della coscienza[75]; tale condizione è l'appercezione trascendentale[76].

---

comprende una materia fenomenica e suppone dunque un'esperienza legata nello spazio e nel tempo indefiniti; d'altra parte l'oggetto non-intuitivo non può avere la sua oggettività, nella coscienza, se non dalle sintesi *a priori*, che costituiscono precisamente il contenuto delle scienze pure» (*PDM III,* nota 1, pp. 150-2; traduzione nostra).

70 Per chiarire ulteriormente quale sia la prova cercata in questo ragionamento Maréchal ricorda che: «Nel paragrafo 26 dell'edizione B., Kant distingue tre differenti tipi di deduzione delle categorie: 1. deduzione metafisica: prova della origine a priori delle categorie in accordo con le funzioni logiche del pensiero; 2. deduzione trascendentale: nella deduzione trascendentale abbiamo esposto la possibilità di queste categorie considerate come conoscenze a priori di oggetti d'intuizione in generale (paragrafi 20-21); 3. deduzione dell'uso generale possibile dei concetti puri dell'intelletto nell'esperienza (par. 26)» (cfr. PDM III, p. 157, trad. nostra).

71 Cfr. *PDM III*, p. 155, nota 3, trad. nostra.

72 Cfr. *PDM III*, p. 155, nota 5, trad. nostra.

73 Cfr. *PDM III,* p. 159, trad. nostra.

74 *Ibidem;* trad. nostra.

75 Già nel *Remarque* di p. 161, Maréchal caratterizza l'atto di sintesi come *un'attività*, i cui momenti logicamente distinguibili sono: 1. sintesi in senso attivo (*in fieri*), non *necessariamente* cosciente; 2. sintesi *in facto esse*, ovvero il prodotto sintetico presente davanti alla coscienza, e 3. analisi dell'unità formale presente in ogni sintesi.

76 Nella trattazione di *PDM III,* pp. 162 e segg. manca una chiarificazione della dottrina del tempo e dell'immaginazione.

2.4 Evidenza oggettiva, schematismo e dottrina trascendentale del giudizio[77]

All'interno della sua esposizione sintetica della deduzione trascendentale delle categorie, Maréchal ha mostrato quale sia il rapporto che intercorre fra la rappresentazione della forma e l'esistenza reale della forma rappresentata. Vale la pena a questo punto ricordare che il nostro Autore pone la stessa questione all'interno della discussione contenuta nel *Sommario di una critica «trascendentale» tratta dall'aristotelismo tomista*: quindi in momento centrale della sua riflessione, quello che tenta una rilettura di carattere propriamente metafisico della *Critica della ragion pura*.

La rappresentazione chiara e distinta dell'essenza - si chiede Maréchal - contiene o no la rappresentazione dell'esistenza? Alla riflessione critica si manifesta la necessaria correlazione fra le rappresentazioni intese come conoscenza del possibile e la tendenza assimilatrice della facoltà conoscitiva. La finalità dell'intelligenza è una prova ontologica dell'esistenza reale del fine o termine dell'*appetitus naturale*. A questo si fa riferimento nella *Nota* alla *Sesta Proposizione* del *Sommario* di cui parlavamo, trattando della realtà noumenica dei fini, cioè della loro assolutezza determinata.

Con la rettifica della dottrina dell'idealità trascendentale degli oggetti fenomenici si istituisce una soluzione Scolastica delle *Antinomie della Ragion pura*. La rettifica consiste nel dire che tutti i nostri concetti hanno un elemento fenomenico, una relazione trascendentale alla materia quanto alla loro funzione di rappresentazione della quiddità materiale; ma hanno anche un elemento noumenico, un riferimento all'intelligibile, quanto al loro significato trascendente. Tale aspetto noumenico è ciò che istituisce il riferimento di ogni nostro concetto all'assoluto, anche se è rappresentabile solo indirettamente nell'aspetto fenomenico. L'oggetto immanente *(id quo)* **è** nondimeno irriducibile all'oggetto conosciuto o significato *(id quod)*.

Allora è possibile dire che la nota espressione kantiana *«se è dato il condizionato deve essere data la serie completa delle sue condizioni»* perde la sua ambiguità solo se si ammette una distinzione nel modo d'intendere il condizionato e le condizioni di cui si presuppone data la serie completa: a livello di ogni nostra possibile rappresentazione bisogna ammettere l'idealità trascendentale degli oggetti e delle loro condizioni; mentre a livello del significato ontologico del concetto, bisogna parlare del condizionato come di un'essenza reale limitata, e della sua condizione come dell'Assoluto, questa volta non nel significato critico di un assoluto problematico, ma *in actu subsistens*.

Su questo tema è opportuno ricordare la classica interpretazione di M. Heidegger, *Kant und das problem der Metaphysik*, cit, §. 33-34; in quelle pagine si proponeva un'interpretazione dell'immaginazione pura come indipendente rispetto alla presenza e all'esperienza di un ente concreto, come la forma pura che anticipa ogni rappresentazione nel tempo. Il tempo è allora un'intuizione pura «nel senso che preforma da sé la veduta della successione»; Heidegger, come è noto, cerca di mostrare, con questo ragionamento, che la *repraesentatio singularis,* la conoscenza dell'ente singolo, ha la sua condizione di possibilità nell'anticipazione, presente nel conoscente, della forma pura del divenire secondo la successione temporale, giungendo alla dottrina del tempo come *auto-affezione*, come modificazione pura, indipendente rispetto alla presenza dell'oggetto: «La finitezza della conoscenza riposa sulla finitezza dell'intuizione, ossia sulla ricezione. Perciò la conoscenza pura, ossia la conoscenza di ciò che si obietta in generale, il concetto puro, ha il suo fondamento in un'intuizione recettiva. Ma ricevere nel modo della ricezione pura significa esser-affetto indipendentemente dall'esperienza, significa auto-affezione» (pp. 163-164). Abbiamo voluto richiamare anche solo sommariamente questa dottrina, che esige chiarimenti che vanno altre le finalità di questa parte del nostro lavoro, perché ci pare di poterla accostare a quanto Maréchal dice a proposito della costituzione dinamica della conoscenza. La sua ricerca della condizione di possibilità dell'oggetto immanente approda ad una dottrina della costituzione dinamica della coscienza, all'individuazione di un *fieri* immanente che anticipa la conoscenza in atto dell'essere-in-divenire.

77 Cfr. *PDM V*, pp. 405-35 e *PDM III*, pp. 175-193.

Ad ogni categoria, considerata come funzione parziale dell'unità della coscienza, corrisponde immediatamente una determinazione *a priori* patita ad opera della forma del tempo e che s'impone, attraverso questo la mediazione di tale determinazione temporale, ai fenomeni. Traguardato nelle sue condizioni essenziali, lo schema si deve definire come una condizione formale e pura della sensibilità, *in casu*, del tempo, per la quale il concetto dell'intelletto è determinato nel suo uso oggettivo, cioè nella sua applicazione ai fenomeni. Lo schema appartiene a questa fase di edificazione dell'immagine secondo la successione: è dunque una determinazione del senso interno secondo il tempo. Sentiamo direttamente Maréchal: «*L'immagine* rappresenta il *termine* concreto dell'operazione immaginativa, il suo risultato. Per esempio: "cinque punti giustapposti" sono l'immagine del numero cinque. L'immagine è empirica. Lo *schema* non ha nulla di una rappresentazione completa; designa soltanto il *metodo* secondo cui l'immaginazione costruisce l'immagine; lo schema è un processo di edificazione immaginativa nel tempo. […] Lo schema è *a priori* rispetto all'immagine particolare»[78]. L'immagine, quindi, si esprime in termini concreti di rappresentazione, mentre lo schema si esprime in termini di *azione*: è la forma stessa dell'atto di sintesi che fa nascere l'immagine. Il dato esteso, infatti, deve essere ripreso e unificato dal senso interno, la cui forma è il tempo, ovvero la sintesi secondo la modalità della successione. Se l'unità del soggetto conoscente si limitasse a quella della continuità spaziale misurata dalla pura continuità temporale, il dato molteplice non costituirebbe, in ogni istante, nulla più di «un solo fenomeno polimorfo, coesteso al soggetto», e sviluppantesi con lui, inseparabilmente, secondo il filo conduttore del «tempo indefinito». In realtà il fenomeno si diversifica in unità parziali, che disegnano nella diversità del dato raggruppamenti più o meno estesi e relativamente stabili. Il concatenamento spaziale e temporale del dato non è quello di una unità indifferente, ma rivela una molteplice sintesi di elementi diversi.

3. Conclusione: il significato logico-trascendentale del movimento

Riprendiamo ora in conclusione una serie di considerazioni, parallele a quelle appena fatte, che ritroviamo in un articolo[79], pubblicato da Maréchal nel 1927, come risposta alle critiche di alcuni autori tomisti al quinto *Cahier* della sua fondamentale opera *Le point de départ de la métaphysique*, e quindi utile per mettere in chiaro il discorso sul dinamismo della conoscenza. Richiamando il primo dei tre momenti del divenire intellettuale, Maréchal dice: «Nel momento iniziale, la forma estranea è accolta nell'intelligenza come una risposta *effettiva* al desiderio radicale di possedere intuitivamente l'essere in sé, e conseguentemente come una anticipazione imperfetta di questo possesso[80]. Termine del desiderio, risposta ad un bisogno, si oppone al soggetto nel modo stesso in cui un fine, nell'istante preciso in cui è raggiunto, si distingue ancora dall'attività che lo conquista. E poiché non può avere questo valore di fine che per il suo rapporto intrinseco all'essere in sé, fine ultimo del soggetto intellettivo, porta in sé, dal momento del suo incontro con il soggetto, una relazione necessaria all'Assoluto dell'essere»[81].

78 *PDM III*, p. 178; trad. nostra.
79 J. Maréchal, *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, in «Revue Néo-Scolastique de Philosophie», 28, 1927, pp. 137-65.
80 *Ibidem*, p. 155; trad. nostra.
81 *Ibidem*, p. 156; trad. nostra.

A questo primo momento segue l'assimilazione *in facto esse* della *species*, e dell'ente come parte dell'essere in sé. Il terzo momento è quello dell'apertura all'assimilazione dell'essere in sé nella sua totalità. Nel momento in cui il *phantasma* presta la sua forma all'astrazione intuitiva dell'intelletto agente, questa forma, liberata dalla sua concrezione materiale, è vista dall'intelligenza nello stesso modo in cui un fine è oggetto della volontà: «Se l'intelligenza (intelletto possibile), invece di accogliere attivamente il prodotto formale dell'astrazione, l'assorbisse passivamente al modo in cui una materia accoglie una forma, nessuna chiarezza di coscienza ne potrebbe sorgere: né coscienza della forma, né coscienza del soggetto, né coscienza dell'oggetto. Se, al contrario, l'intelligenza accoglie attivamente il dato formale che le è offerto, allora lo incontra e lo *abbraccia* […] come un fine prossimo. *Che cosa significa: una forma accolta necessariamente come un fine?* Essa è, dunque, oggetto di appetizione naturale. Ma un appetito naturale, *tendenza ontologica*, può forse rivolgersi alla chimera che sarebbe una forma dissociata da ogni "in sé"? Una forma non sussistente - è il caso di cui noi trattiamo - è mai voluta in sé stessa come un fine? Per parlare esattamente bisogna dire che non si *vuole* una forma (che è un *quo* e non un *quod*) più di quanto si "voglia" un'astrazione pura: ciò che è voluto, ciò che è propriamente un bene e il termine finale di un'attività, è necessariamente, o l'agente stesso come acquisitore della forma (fine soggettivo) o un oggetto che sia ornato di questa forma e animato da essa (fine oggettivo). In ogni modo, la condizione entitativa di un fine implica dunque l'assoluto di un "in sé"; questo è il motivo per cui il fine, a differenza della forma, non tollera di essere pensato come fenomeno»[82]. Quando si dà un fine, si dà un *in sé*: «I fini - se ve ne sono - sono noumenici»[83]. Continuando queste riflessioni Maréchal chiarisce che al momento iniziale del *fieri* assimilatore, la tendenza che entra in esercizio su una forma non ancora posseduta, conserva il carattere di un desiderio di possesso, e non può quindi distinguersi dall'*amore innato* che orienta l'intelligenza verso un reale in sé distinto dall'attività intellettuale.

Il primo e il secondo momento della dinamica di assimilazione sopra ricordata rivelano il soggetto come oggettivante *rétrospectivement*, in riferimento a ciò che si è già dato, e il terzo *prospectivement*. Ciò significa che, una volta che la *species* è costituita, è trattata come oggetto dall'atto stesso che la rende immanente al soggetto. Appare qui il tema della temporalità e della costituzione dinamica della coscienza: Maréchal propende per una costituzione temporale della coscienza oggettivante. La coscienza integra, al suo interno, le tre modalità del tempo. Questa integrazione non può essere pensata in modo diverso da una sintesi che salda l'assimilazione di una determinazione e l'essere in potenza a riceverne altre, come due aspetti compresenti in ogni atto conoscitivo; l'atto di coscienza è allora essenzialmente dinamico, ed è un *fieri* che anticipa, nella sua costituzione interna, la possibilità di conoscere ogni divenire, o meglio ogni *essere in divenire*.

Come già avevamo accennato in conclusione al paragrafo 2.1 del presente lavoro, e come possiamo ora richiamare a conclusione di queste nostre riflessioni, la causa della genesi delle forme intellegibili è la realtà, fonte della datità e irriducibile all'intelletto, dell'intuizione; oppure, al suo vertice superiore, la causa della coscienza e della natura. Qui si richiede, a ben vedere, una *teleologia rationis humanae*, in quanto non basta dire che

82 *Ibidem*, pp. 159-60; corsivi nostri; trad. nostra.
83 *Ibidem*, p. 160.

l'intuizione e la spontaneità sono le due fonti autonome della rappresentazione, ma si "cerca" una dottrina della conoscenza per la quale quest'ultima è un atto perfettivo, secondo la natura dell'intelletto finito, discorsivo e privo dell'intuizione intellettuale; né può essere solo la datità dell'intuizione sensibile a dare origine alla genesi astrattiva delle forme pure, perché queste sono propriamente astraenti, piuttosto che astrazioni, ovvero le forme stesse della rappresentazione/astrazione e dunque degli oggetti *sicuti apparent* e non *sicuti sunt*, ma bensì il *rapporto* alla datità. In definitiva, pare di poter dire, la sensibilità, con le sue forme pure, non è qualcosa di esterno al soggetto. La natura non è la causa della genesi delle forme pure, altrimenti genererebbe una forma commensurabile a sé stessa e non razionale; come può la natura generare il razionale, se non è di per sé razionale? Ma allora la sua razionalità è causata, se vi è nel mondo una generazione disomogenea rispetto a quella della razionalità della natura.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170210

Il trascendentale come forma linguistica e storica: la proposta teoretica di Ernst Cassirer

Tommaso Valentini[1]

Sommario: 1. Introduzione: l'esigenza di un rinnovamento della filosofia trascendentale. 2. L'«idealismo critico»: da Hermann Cohen a Cassirer. 3. *Transzendentalphilosophie als Kulturphilosophie*: la costituzione di una «grammatica dello spirito umano». 4. Contro il purismo della ragione: la ricezione cassireriana della linguistica di Herder. 5. La ripresa di Wilhelm von Humboldt e l'elaborazione di una *transzendentale Sprachphilosophie*. 6. "Genealogia della cultura" e "costruttivismo della libertà".

Abstract: In this paper is analyzed Ernst Cassirer's transcendental philosophy and his theoretical foundation of "cultural sciences" (*Geisteswissenschaften*). His perspective is a transcendental "logic of the cultural sciences" based on the idea that the man is not only a "rational animal," but also an *animal symbolicum*. Continuing the methodological approach of Hermann Cohen, Cassirer expands the Kantian vision of the transcendental epistemology to the cultural phenomena, and argues that objective and universal validity can be achieved not only in the natural sciences, but also in practical, cultural, moral, and aesthetic phenomena. He asserts that a type of inter-subjective "objective validity" takes place in the cultural sciences: it is the universal form of symbolic activity. In the paper, particular attention is given to the sources of the Cassirer's major work: the three volumes of *Philosophy of Symbolic Forms*, dedicated to the *Language* (1923), to the *Myth* (1925), and to the *Phenomenology of knowledge* (1929). Thus, it has been underlined the fundamental role that it has had for Cassirer the study of the romantic linguistic: particularly, Herder and Wilhelm von Humboldt. Reflecting on these romantic authors Cassirer elaborates a vision of the transcendental as linguistic and historical "form of mind". In the last part of the paper, are highlighted the ethical aspects of Cassirer's thought. He affirms that the transcendental production of the symbolic forms is founded on the human freedom, and it is finalized to an increasing emancipation of man.

Keywords*: Ernst Cassirer, Symbolic Forms, romantic linguistic, transcendental philosophy, Johann Gottfried von Herder, Wilhelm von Humboldt, cultural sciences.*

> «Senza il simbolismo la vita dell'uomo rassomiglierebbe a quella dei prigionieri della caverna della famosa similitudine di Platone. Sarebbe confinata nel dominio dei bisogni biologici e degli interessi pratici, non potrebbe aver accesso a quel "mondo ideale" che è stato dischiuso all'uomo, nei suoi diversi aspetti, dalla religione, dall'arte, dalla filosofia e dalla scienza»[2].

1 Professore associato di "Filosofia politica" presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" (Roma); docente incaricato di "Ermeneutica filosofica" presso la Pontificia Università Antonianum (Roma)

2 E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven – London 1944; tr. it. di C. d'Altavilla, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Introd. di L. Lugarini, Armando, Roma 2000[8], p. 103.

1. Introduzione: l'esigenza di un rinnovamento della filosofia trascendentale

Nel presente studio vengono analizzati gli elementi fondamentali della posizione teoretica di Ernst Cassirer (1874-1945), dando particolare attenzione alla sua filosofia del linguaggio, elaborata anche a partire dalle riflessioni sulla *Sprachphilosophie* di Johann Gottfried von Herder (1744-1803) e di Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Nel corso dell'esposizione si cerca di far emergere il significato speculativo che per Cassirer ha avuto la ripresa di questi due autori: essi hanno sicuramente svolto un ruolo fondamentale nell'elaborazione cassireriana di un paradigma di filosofia trascendentale in cui la considerazione dell'espressione linguistica occupa un posto di centrale importanza.

Cassirer, come è noto, viene considerato l'ultimo esponente e forse il più originale della "scuola di Marburgo", della quale Hermann Cohen e Paul Natorp sono gli altri due più significativi rappresentanti: una delle principali caratteristiche di questa "scuola" è la ripresa critica della "filosofia della conoscenza" (*Erkenntnisphilosophie*) di Immanuel Kant. Cohen, Natorp e Cassirer, seppur con diverse accentuazioni, si confrontano con il pensiero di Kant e propongono un originale rinnovamento della sua prospettiva epistemologica. In tal modo, essi tentano di opporsi alle correnti filosofiche allora dominanti in Germania: tra queste ci sono sicuramente l'hegelismo e il positivismo. Per Cassirer e per gli altri esponenti della *Marburger Schule* è, quindi, di centrale importanza la riflessione intorno alla nozione gnoseologica tipicamente kantiana di "trascendentale". Come è noto, il filosofo di Königsberg definisce «trascendentale ogni conoscenza che non si occupa di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve essere possibile a priori»[3]. Il paradigma di filosofia trascendentale elaborato Kant prende, dunque, in esame le "condizioni di possibilità" (*Bedingungen der Möglichkeit*) della conoscenza umana, definendo così l'ambito ed i limiti di ogni possibile esperienza fenomenica: in questo paradigma è dato però pochissimo spazio alla considerazione del ruolo svolto dal linguaggio nella conoscenza degli oggetti. Cassirer è consapevole di questa vistosa lacuna nella teoresi kantiana: anche al fine di approfondire tale problematica si volge allo studio di quei filosofi che per primi nell'ambito culturale tedesco hanno messo in evidenza questa deficienza dell'impianto critico-trascendentale: essi sono Johann Georg Hamann e, in maniera ancora più accentuata, Herder e Wilhelm von Humboldt. Nella presente ricerca viene particolarmente presa in esame l'originale ricezione cassireriana di fondamentali intuizioni contenute nei testi di Herder e di von Humboldt: quello elaborato da Cassirer – sulla scorta di questi due autori ma, come noteremo, anche di Vico, Leibniz, Goethe, Schelling ed Hegel – è un "rinnovamento della filosofia trascendentale" (*Erneuerung der Transzendentalphilosophie*), all'interno del quale gli a priori della conoscenza umana vengono linguisticamente e storicamente determinati. Uno dei problemi fondamentali da cui si origina l'indagine filosofica di Cassirer – almeno a partire dal primo volume della sua *Filosofia delle forme simboliche* (1923) – può essere individuato nella ricerca della comprensione del ruolo svolto dal linguaggio nella conoscenza e nella produzione umana della sfera simbolica.

In questo contributo viene analizzata la particolare "metamorfosi" che il trascendentale kantiano assume in Cassirer, la cui posizione teoretica rappresenta un momento decisivo di

3 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, J.F. Hartknoch, Riga 1781, 1787[2], A 12, B 25; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Vol. I, Laterza, Roma-Bari 1971[9], p. 58.

quella graduale "decostruzione" delle strutture del trascendentale kantiano che si è avuta in alcuni significativi esiti della filosofia del Novecento: basti pensare a Karl-Otto Apel e soprattutto a Jacques Derrida. Considerando la sfera degli a priori come forma linguistica e perciò storica, Cassirer, a nostro parere, ha rappresentato una tappa fondamentale del processo speculativo di "storicizzazione" ed infine "decostruzione" stessa del trascendentale.[4] Si tratta di una decostruzione del preteso universalismo formale ed astorico della ragione illuministica. Tale incipiente *Dekonstruktion* di una razionalità puramente formale, pur rappresentando certamente un passo ulteriore verso il relativismo ed il prospettivismo, non ha tuttavia significato né in Cassirer né presso gli autori ai quali si richiama (Herder e von Humboldt) l'abbandono totale di una prospettiva di senso ulteriore: in essi l'anelito dell'uomo ad oltrepassare il dato sensibile ed empirico, tramite un'originaria simbolizzazione della realtà, porta ad una "prospettiva di senso", ad un'umanizzazione del reale che le diverse civiltà hanno espresso ed esprimono ancora oggi nella creazione dei miti, nella scienza (intesa come comprensione umana e fallibile del reale) ed infine in un'istanza metafisica di libertà che soggiace alla creazione stessa delle forme simboliche.

L'elemento caratterizzante ed unificante i differenti studi di Cassirer sulle forme simboliche rappresentate dal linguaggio, dall'arte, dal mito e dalla religione è quello di cercare una "logica delle scienze dello spirito", come viene espresso chiaramente nel titolo stesso di un'importante opera della maturità[5]. Nel concetto trascendentale, cioè universale, di "funzione simbolica" egli scorge la matrice comune ed unitaria di tutto il mondo della produzione culturale umana, di quello che egli definisce come il κοινὸς κόσμος dell'umanità: nella presente indagine si cercano di far emergere le argomentazioni di Cassirer a favore di una "unità trascendentale della cultura", fondata sulla celebre definizione di uomo come *animal symbolicum*. In particolare, viene messo in rilievo come il suo intento speculativo fondamentale sia stato quello di «giungere ad una sorta di grammatica e sintassi dello spirito umano, ad una rassegna delle sue varie forme e funzioni, e di farsi un'idea delle regole generali che le governano»[6].

---

4 Sul concetto di "decostruzione del trascendentale" nel secondo '900 e nella filosofia francese in particolare, cfr. ad esempio C. Dovolich, *Derrida tra differenza e trascendentale*, FrancoAngeli, Milano 1995; C. Pigozzo, *Derrida e la decostruzione come filosofia "quasi trascendentale"*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale*, Vol. II, *Da Maimon alla filosofia contemporanea*, Cleup, Padova 2012, pp. 173-202; ci permettiamo di rinviare anche al nostro studio: T. Valentini, *Immaginazione ed emancipazione. Riflessioni sul pensiero di Gilles Deleuze a partire dalla sua interpretazione di Kant e di Nietzsche*, in «Democrazia e diritto», 4, anno XLII (2004), FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 174-198. Il Novecento filosofico, almeno nei suoi sviluppi più originali e forse più estremi sotto il profilo speculativo (si pensi ai fautori della Nietzsche-Renaissance, a Gilles Deleuze o Jacques Derrida e più in generale a tutti gli autori del pensiero postmoderno e postmetafisico), ha sviluppato l'idea una radicale impossibilità teoretica nell'elaborazione di pensiero fondativo, sia esso metafisico o trascendentale. La "svolta linguistica" della filosofia del Novecento ha contribuito in maniera decisiva a tale abbandono di una prospettiva filosofica fondativa e a quella che possiamo definire come "decostruzione" delle pretese strutture universali della ragione: a nostro parere in questo percorso di relativizzazione storico-linguistica della ragione e delle sue strutture trascendentali, gli autori della metacritica (Hamann, Herder, W. von Humboldt) e Cassirer possono essere letti ed interpretati anche come figure che hanno sicuramente svolto un ruolo decisivo, ricco di riflessi anche nella filosofia contemporanea. Su queste tematiche così ampie, complesse e problematiche, ci limitiamo a segnalare: G. Gigliotti, *Cassirer e il trascendentale kantiano*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 1995, pp. 809-837; A. Rigobello (a cura di), *Le avventure del trascendentale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2001.

5 Cfr. E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, «Göteborgs Högkolas Ärsskrift», XLVIII, 1, Göteborg 1942; tr. it. e cura di M. Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultur*a, La Nuova Italia, Firenze 1979.

6 E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, [testo del 1936], in Idem, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, Ed. by D.P. Verene, Yale University Press, New Haven and London 1979; tr.

Nella parte finale del saggio si mettono in evidenza i fondamentali risvolti etici, non ancora ampiamente fatti emergere dalla storiografia, assunti dalla metamorfosi cassireriana del trascendentalismo: la costituzione delle forme simboliche – sottolinea Cassirer soprattutto nei suoi ultimi scritti – trae origine da un atto originario di libertà (tramite la quale l'uomo "spiritualizza" il reale) e costituisce la conferma stessa che nell'uomo è insita un'istanza di trascendimento, un'istanza infinita di libertà ed emancipazione: «il progresso della cultura» – egli afferma – «è il progredire della coscienza della libertà»[7]; tale costituzione di «un mondo spirituale» è per l'uomo «il contrassegno stesso della sua infinità»[8].

2. L' «idealismo critico»: da Hermann Cohen a Cassirer

Come è stato già accennato, la posizione filosofica di Cassirer si origina all'interno del vasto movimento definito come *Neukantianismus*, tipico della Germania del secondo Ottocento: la cultura teutonica di quegli anni avverte la generale l'esigenza di un "ritorno a Kant" al fine di superare le unilateralità speculative del positivismo materialistico e di un idealismo astratto. Allo stesso tempo, il "ritorno a Kant" viene indicato come necessario per costituire una filosofia che sappia integrare al suo interno gli sviluppi delle scienze sperimentali, senza però cadere nella assolutizzazione positivistica del fatto empirico. Il programma di neokantiani come Otto Liebmann e Friedrich Albert Lange è, in generale, quello di edificare un sistema che sappia render conto della realtà nella sua interezza a partire da saldi fondamenti epistemologici: è in questo quadro che avvengono le differenti riletture dell'a priori kantiano che hanno caratterizzato il neocriticismo tedesco ed europeo. In particolare, la formazione di Cassirer avviene sotto il segno di quel "rinnovamento della filosofia trascendentale" che ha caratterizzato la cosiddetta "Scuola di Marburgo": come è noto, presso l'Università di Marburg, accanto a Paul Natorp, uno dei suoi maestri fu il filosofo di origine ebraica Hermann Cohen e a quest'ultimo nel 1912 egli dedica un importante saggio che è anche un programma di ricerca personale: *Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*[9].

In opposizione alle numerose letture psicologistiche che mettevano in discussione l'apriorità kantiana riducendola quasi ad una posizione empirica e soggettivistica, Cohen e il suo allievo Cassirer danno una lettura anti-psicologistica del kantismo: a loro parere la filosofia trascendentale kantiana non è solo la ricerca del modo in cui la conoscenza si produce nella coscienza dell'uomo (ovvero studio delle facoltà psicologiche che presiedono all'atto cognitivo), ma è soprattutto la

---

it. di G. Ferrara, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, in Idem, *Simbolo, mito e cultura*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 73-100, p. 98. Nella ricerca cassireriana sulle strutture trascendentali della cultura umana sono state giustamente individuate delle profonde analogie anche con il programma teoretico dello strutturalismo francese, definito da Paul Ricoeur come una "forma di kantismo senza soggetto trascendentale".

7 E. Cassirer, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, cit., p. 98.

8 C.H. Hamburg, *Cassirer-Heidegger Seminar*, «Philosophy and Phenomenological Research», 2/25, 1964, pp. 208-222, p. 218. Partendo da queste suggestioni cassireriane Armando Rigobello (1924-2016) ha proposto una antropologia filosofica basata sul concetto di "apriori ermeneutico": nella sua prospettiva, l'uomo è l'essere che nella sua multiforme produzione culturale anela al senso. Tale "ricerca di senso" rimane insopprimibile, è presente in ogni cultura e ci rivela una costante universale della condizione umana: Rigobello sottolinea che la "domanda di senso" è un costitutivo trascendentale dell'uomo, è un "apriori ermeneutico". A questo proposito si vedano A. Rigobello, *L'apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; Idem, *L'intenzionalità rovesciata. Dalle forme della cultura all'originario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

9 Si veda E. Cassirer, *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, «Kant-Studien», 17, 1912, pp. 252-273.

ricerca dei fondamenti di validità della conoscenza stessa. Nel celebre volume del 1871, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Cohen afferma che l'oggetto del kantismo, inteso nel suo "spirito" e al di là della lettera, va spostato dal "pensiero pensante" (assolutizzato dagli idealisti come Fichte) al "pensiero pensato", cioè all'oggetto in quanto è logicamente valido[10]. Nel sopra citato volume Cohen affronta «l'impresa di rifondare la dottrina kantiana dell'a priori»[11]; a suo giudizio, «l'a priori [della soggettività] presuppone un altro concetto che lo renda un concetto completo [e costituente l'esperienza]. Questo completamento sta tutto al di là della disgiunzione: soggettivo o oggettivo. Il concetto complementare che stiamo cercando è quello di trascendentale»[12]. Come sottolinea anche Gianna Gigliotti, in Cohen «non si tratta più di risalire a intuizioni, concetti, idee, che non sarebbero ricavabili se non dalla soggettività, comunque poi venisse intesa, come "natura umana" in senso empiristico-antropologico, o come logos o ragione con una sua assolutezza metafisica»[13]. In questa prospettiva coheniana-cassireriana il "trascendentale" diviene il fattore logico costitutivo dell'oggetto, si risolve nel processo concettuale nel quale l'oggetto del conoscere acquista il suo essere: alla filosofia spetta il compito di ricercare le condizioni logiche dell'essere oggettivo, la sua "forma trascendentale". In tale ottica di "idealismo critico" e perciò lontana da una assolutizzazione della soggettività, il trascendentale kantiano va ravvicinato al numero pitagoreo e all'idea platonica: l'a priori diviene l'elemento intelligibile, sempre universale e necessario, presente nell'essere oggettivo[14]. Anche il Cassirer del periodo più maturo mostra ancora di condividere l'impostazione teoretica fondamentale del suo maestro Cohen e, seguendo quest'ultimo, definisce la sua prospettiva come "idealismo critico"[15].

---

10 Con Cohen siamo in presenza di un "idealismo critico" che è avverso sia alle astratte assolutizzazioni dell'Idea (à la Hegel) sia alle interpretazioni psicologistiche della prospettiva trascendentale. Come è noto, le assolutizzazioni in senso idealistico del trascendentale trovarono le loro prime ed emblematiche espressioni in Salomon Maimon ed in J.G. Fichte, mentre nell'Ottocento fautori di una lettura psicologistica del trascendentale furono, tra gli altri, Jakob Friedrich Fries, Friedrich Eduard Beneke e Jürgen Bona-Meyer. In particolare, di quest'ultimo si veda J. Bona-Meyer, *Kant's Psychologie. Dargestellt und erörtet, Verlag von Wilhelm Hertz,* Berlin 1870; tr. it. e cura di L. Guidetti, *La psicologia di Kant. Un'esposizione critica,* Ediprint Service, Città di Castello 1991: nello stesso volume si veda il pregevole saggio introduttivo di L. Guidetti, *La psicologia di J.B. Meyer tra comprensione soggettiva e oggettiva: dal trascendentalismo alla logica dell'esperienza interna,* pp. 7-36.

11 H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871, ora in *Werke*, a cura dell'Hermann-Cohen-Archiv, Olms, Hildesheim 1987, vol. I, parte I/3; tr. it. e cura di L. Bertolini, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Angeli, Milano 1990, p. 31.

12 H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, cit., p. 35; tr. it., cit., p. 65.

13 G. Gigliotti, *Il «ritorno a Kant» e la nuova critica della ragione*, in P. Rossi – C.A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, Vol. 5, *L'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 465-483, p. 479. Di Gianna Gigliotti si veda anche, tra gli altri suoi importanti contributi sul neokantismo, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli 1989.

14 Tale accostamento dell'idea platonica all'a priori kantiano è stato ampiamente argomentato da Paul Natorp nel celebre volume del 1903 *Platos Ideenlehre*. Seguendo Natorp, anche Cassirer sottolinea gli aspetti platonici del trascendentalismo kantiano: a suo parere la produzione delle forme simboliche – interpretabili anche come idee platoniche *in interiore homine* - sono espressione di quel "mondo ideale" che nella *Critica del Giudizio* Kant chiama "sostrato intelligibile dell'umanità" (*das übersinnlichen Substrat der Menschheit*). Per Cassirer, come per Natorp, «nella sua teoria logica, nella teoria della base a priori della conoscenza, Kant segue la dottrina platonica. Ma a tale dottrina pone un nuovo e diverso obiettivo. […] Il concetto [di cui parla Kant] non deve portarci fuori dal mondo empirico, ma invece addentrarci più profondamente in esso. Deve renderci l'esperienza stessa comprensibile e trasparente, e così anche la sua struttura logica, le sue leggi logiche, i suoi princìpi e condizioni generali» (E. Cassirer, *The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem*, [testo del 1935], in Idem, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, Ed. by D.P. Verene, cit.; tr. it. di G. Ferrara, *Il concetto di filosofia come problema*, in Idem, *Simbolo, mito e cultura*, cit., pp. 59-72, p. 62).

15 Cfr. E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, cit.

Ci pare, quindi, opportuno chiarire cosa i due autori marburghesi intendano con il termine di "idealismo critico". Innanzitutto Cohen sottolinea che il suo «idealismo è l'idealismo dell'idea platonica»[16]; come ha correttamente rilevato anche Andrea Poma, «l'idea platonica non è da interpretare, secondo Cohen, nel senso dell'intuizione intellettuale, ma nel senso dell' "ipotesi", attraverso la quale la ragione "rende conto di sé", fonda se stessa. L'idealismo dunque non può essere separato dal razionalismo, ma ne è invece lo sviluppo e l'approfondimento»[17]. Secondo Cohen, già in Platone e nella successiva tradizione platonica l'idealismo ha origine e si sviluppa come fondazione del metodo scientifico: come sosterranno anche Natorp e Cassirer, tale linea espistemologica del platonismo sarà fatta propria dal razionalismo di Leibniz e di Kant, divenendo la cifra stessa del metodo scientifico: si rileva, quindi, che tale forma di "idealismo critico" generalmente proposta dalla "Scuola di Marburgo" «non consiste, come "ogni altro idealismo", nell'identificare semplicemente l'essere con l'idea, ma nel considerare ogni dato come problema e nel porre il pensiero non come "fondamento" metafisico dell'essere, ma come "fondazione" metodica della scienza»[18]. Cohen insiste particolarmente su questo aspetto metodologico che differenzia notevolmente la posizione dei marburghesi, ad esempio, dall'idealismo trascendentale di Fichte o dall'idealismo assoluto di Hegel. Afferma Cohen:

> «L'idealismo in generale risolve le cose in fenomeni e idee. La critica della conoscenza invece analizza la scienza secondo i presupposti e i fondamenti, che vengono ammessi nelle sue leggi e per esse. L'idealismo come critica della conoscenza ha quindi come suoi oggetti, non tanto cose e avvenimenti, neanche quelli della semplice coscienza, ma fatti scientifici o il fatto stesso della scienza (*sondern wissenschaftliche Tatsachen oder die Tatsache der Wissenschaft selbst*)»[19].

La critica della ragion pura kantiana è, quindi, per Cohen-Cassirer una "teoria dell'esperienza" (*Theorie der Erfahrung*) e l'esperienza viene intesa non come processo psicologico, ma come grandiosa costruzione oggettiva operata, in primo luogo, dalla scienza:

> «l'esperienza è il "luogo" teorico entro il quale, e in riferimento al quale, la filosofia deve operare distinzioni e determinare condizioni ideali di validità. Ma l'esperienza non è ovviamente quella che precede le forme, è l'esperienza della scienza, del mondo etico-giuridico, della realizzazione artistica, sino a comprendere tutte le forme della cultura»[20].

Il metodo trascendentale viene, quindi, concepito come metodo che assicura la "validità oggettiva" (*objective Gültigkeit*), in primo luogo, della conoscenza scientifica (sperimentale e matematica) e, in secondo luogo, di tutte le espressioni della cultura umana, da quelle estetiche a quelle etico-religiose: si pensi alle opere coheniane sui fondamenti trascendentali dell'etica,

16 H. Holzhey, *Einleitung* in H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, [edizione originale: Dümmler, Berlin 1883],in *Werke*, Bd. 6, hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar Zürich, Olms, Hildesheim 1977, p. IX.
17 A. Poma, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988, p. 67.
18 *Ibidem*.
19 H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, [edizione originale: Dümmler, Berlin 1883], in Werke, Bd. 5/I, p. 6 [tr. it. nostra].
20 G. Gigliotti, *Il «ritorno a Kant» e la nuova critica della ragione*, cit., p. 479.

sul sentimento estetico e sul messianismo ebraico-cristiano[21]. Come verrà fatto notare anche più avanti, quest'ultima istanza di ampliamento degli orizzonti del trascendentale è stata ripresa con originalità da Cassirer, divenendo la cifra stessa della sua posizione teoretica. In particolare, Cassirer ha sviluppato l'intuizione coheniana secondo la quale in una filosofia trascendentale «la logica deve diventare […] una logica dell'origine (*Die Logik muß* […] *Logik des Ursprungs werden*)»[22]: la filosofia viene, in tal modo, intesa come analisi dell'esperienza a partire dai princìpi trascendentali che la costituiscono: si configura come una ricerca dal carattere protologico e genealogico. Come viene chiarito nel suo fondamentale studio teoretico del 1910, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Cassirer fa corrispondere la coheniana "logica dell'origine" all'esercizio della "funzione trascendentale" che è, in ultima analisi, "originaria funzione simbolica"[23].

Un ulteriore elemento da sottolineare è che nella prospettiva di Cohen-Cassirer la kantiana "cosa in sé" – il sostrato extra-soggettivo, la realtà concreta delle nostre rappresentazioni coscienziali – non è un qualcosa di inconoscibile e noumenico posto al di là di ogni esperienza possibile, ma sta ad indicare il "compito infinito della ragione" che si realizza gradualmente nella conoscenza scientifica e in tutte le altre costruzioni culturali: la "cosa in sé" (*Ding an sich*) è un concetto-limite, diviene una istanza di "compimento" (*Vollendung*) della ragione, l'orizzonte al quale il pensiero tende nelle sue produzioni culturali.

3. *Transzendentalphilosophie als Kulturphilosophie*: la costituzione di una «grammatica dello spirito umano»

Secondo una ormai consolidata linea storiografica, il guadagno teoretico di Cassirer è stato quello di ampliare la metodologia trascendentale, già delineata da Cohen, dall'ambito del sapere scientifico a quello, ben più ampio, delle produzioni culturali, quali ad esempio, le sfere dell'arte, della mitologia e della religione. Il merito di Cassirer è stato soprattutto quello di approfondire ulteriormente la linea di ricerca teoretica inaugurata dal suo maestro, instaurando un sempre più fecondo confronto con i variegati risultati delle "scienze dello spirito" e dell'antropologia culturale[24]. Se i primi scritti di Cassirer, in continuità con quelli di Cohen, sono essenzialmente

21 Partendo da una "logica della conoscenza pura" (*Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902), il Cohen maturo ha inteso elaborare un ampio sistema filosofico comprendente una "etica del volere puro" (*Ethik der reinen Willens*, Berlin 1904), una "estetica del sentimento puro" (*Ästhetik des reinens Gefühls*, Berlin 1912) ed una visione della religione come elemento di apertura speculativa all'interno del sistema stesso: cfr. H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Töpelmann, Gießen 1915; tr. it. di G.P. Cammarota, *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, ESI, Napoli 1996. Nei suoi ultimi anni di vita Cohen, ritornato alla fede ebraica della giovinezza, ha inteso conciliare il λόγος con la πίστις elaborando una sorta di "idealismo messianico" che, come suggerisce anche Franz Rosenzweig, costituisce quasi una istanza di superamento della filosofia sistematica a favore di un "nuovo pensiero" esistenziale. A tal proposito ci limitiamo ad indicare I. Kajon, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*, Cedam, Padova 1989; G.P. Cammarota, *L'idealismo messianico di Hermann Cohen*, ESI, Napoli 2002; U. Renz, *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihren transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Meiner, Hamburg 2002; M. Bienenstock, *Cohen face à Rosenzweig: Débat sur la pensée allemande*, Vrin, Paris 2009.

22 H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, [edizione originale: Berlin 1902], Einleitung von H. Holzhey, Olms, Hildesheim 2005, p. 36.

23 Cfr. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1910; tr. it. di E. Arnaud, *Sostanza e funzione: ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1999.

24 Questa prospettiva storiografica e teoretica emerge, ad esempio, con chiarezza nel volume di S. Luft, *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, and Cassirer)*, Oxford University Press, Oxford 2015.

dominati da preoccupazioni di carattere gnoseologico e storiografico – basti pensare alla monumentale opera cassireriana sulla storia del problema conoscitivo nella modernità[25] –, gli scritti del periodo della maturità, inaugurati da *Libertà e forma* del 1916, sono esplicitamente tesi ad un ampliamento degli orizzonti speculativi tendente ad individuare una "logica delle scienze della cultura". Come viene detto nell'importante *Introduzione* del primo volume della trilogia *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer tenta di operare un ampliamento della kantiana "rivoluzione copernicana", cerca cioè di effettuare un passaggio dalla "critica della ragione" alla "critica della cultura". Nella sua prospettiva, la kantiana «critica della ragione (*Kritik der Vernunft*) diviene critica della civiltà (*Kritik der Kultur*). Quest'ultima cerca di intendere e di dimostrare come ogni contenuto di civiltà, […], in quanto è fondato su di un generale principio formale, ha come presupposto una originaria attività dello spirito (*eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat*). Solo qui la tesi fondamentale dell'idealismo trova la sua vera e compiuta conferma»[26].

Il metodo trascendentale viene, in tal modo, esteso all'indagine di tutti campi della civiltà, allo scopo di reperire all'interno di ciascuno di essi una originaria attività dello spirito, una determinata funzione del "dare forma": «Il contenuto del concetto di civiltà non si può distaccare dalle forme fondamentali e dagli indirizzi fondamentali del produrre spirituale: l' "essere" qui non si può mai cogliere altrimenti che nell' "operare" (*das „Sein" ist hier nirgends anders als im „Tun" erfaßbar*)»[27]. Da questi passi emerge che Cassirer rispetto al suo maestro Cohen fa delle maggiori concessioni al ruolo costituente e produttivo della soggettività trascendentale: in questa prospettiva, l'essere – il *Sein* – è sempre un "essere che vive nell'arco della coscienza" – è un *Bewußt-Sein* –; in Cassirer, l'essere come mera oggettività e "morta cosa" (l'essere presupposto nel "realismo ingenuo") riceve il suo senso/significato solo per mezzo della dinamica costituzione simbolica della coscienza umana. Nella sua elaborazione della *Filosofia delle forme simboliche* Cassirer si richiama esplicitamente alla rivoluzione operata da Kant nel "modo di pensare" – parla esplicitamente di una «*Revolution der Denkart*»[28] – e sottolinea il ruolo decisivo attribuito da Kant alla funzione dell'immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*): quest'ultima è, infatti, lo stadio primordiale e pre-categoriale della conoscenza; la conoscenza, prima ancora dell'atto della schematizzazione categoriale, ha una prima fase immaginifica. L'immagine è il risultato del primo contatto delle nostre percezioni con la sfera dell'oggettività: è proprio in questo primo contatto ed in virtù dell'immaginazione produttiva che, ribadisce Cassirer, è possibile rileggere/interpretare la realtà in termini significanti e simbolici. Ecco le parole con le quali l'autore, anche in uno scritto della maturità, torna a valorizzare la componente immaginifica della prima Critica kantiana, conditio sine qua non della "funzione simbolica":

> «La *Critica della ragion pura* di Kant, nelle sue parti più profonde e feconde, ha mostrato che la funzione dell'intelletto puro, se non vuole restare una vuota funzione necessita di un'altra funzione come suo completamento e correlato necessario; una funzione che Kant

25 Cfr. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Vol. I, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1906 [edizione seguita da altri 3 volumi]; opera edita in italiano con il titolo, non del tutto fedele all'originale, *Storia della filosofia moderna*, Vol. I, tr. it. di A. Pasquinello, Einaudi, Torino 1952; Vol. II, tr. it. di G. Colli, 1953; Vol. IV e Vol. V, tr. it. di E. Arnaud, 1955 e 1958.

26 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1923, p. 11; tr. it. e cura di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 13.

27 *Ibidem*.

28 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, cit., p. 9.

denota con il nome di "immaginazione produttiva". Egli ha inoltre spiegato come anche tutto ciò che siamo soliti considerare una semplice "percezione" sensibile sia intimamente intrecciata a questa funzione, ossia come l'immaginazione produttiva costituisca un "ingrediente necessario della percezione"[29]. Se è così, allora anche ciò che chiamiamo l'intuizione del "reale" non si realizza senza uno sguardo preliminare e sinottico sul "possibile"; allo stesso modo, anche la costruzione del mondo d'esperienza "oggettivo" è dipendente dalle cieche forze originarie dello spirito e dalle leggi fondamentali, che rendono queste forze operative [cioè le "funzioni simboliche]»[30].

È inoltre da sottolineare che Cassirer riprende e rielabora la fondamentale distinzione kantiana tra "giudizio determinante" e "giudizio riflettente" introdotta nella Kritik der Urteilskraft. La "funzione simbolica", ovvero l'attività del "dar forma" al reale, viene intesa da Cassirer anche come un ampliamento delle possibilità del kantiano "giudizio riflettente": come è noto, quest'ultimo indica la capacità di conferire un senso di ulteriorità finalistica e persino teologica ad un mondo altrimenti dominato delle ferree leggi della fisica newtoniana. Come è noto, Cassirer nel 1918 Cassirer dedica a Kant un ampio studio - *Kants Leben und Lehre* - nel quale valorizza proprio i temi della Critica del giudizio attinenti sia all'ambito estetico sia a quello teleologico-naturale[31], temi che egli rimedita anche alla luce dei loro riflessi sul pensiero di Goethe e, come noteremo tra breve, di filosofi della temperie romantica come Herder e Wilhelm von Humboldt.

Cassirer riprende, dunque, la riflessione kantiana sull'immaginazione: egli considera giustamente l'immagine come la connessione originaria tra il soggetto e l'oggetto, il luogo che rende possibile l'unione (*Verbindung*) tra gli a priori della mente e la realtà empirica. Egli individua nel mondo-immagine il luogo originario dove si esercita la funzione simbolica ed avviene prima rilettura ermeneutica del reale in ordine alle esigenze etiche ed estetiche dell'uomo. Solo per il tramite dell'immagine il mondo può essere percepito dall'uomo come un "mondo spirituale": il mondo-immagine costituisce, quindi, la realtà dove le forme simboliche esercitano la loro specifica funzione, la loro *geistliche Sinngebung*. Grazie all'attività delle diverse forme simboliche il mondo di cui parla Cassirer non è più il "fatto bruto" dei positivisti ma "un mondo spirituale", una sfera intelligibile rivestita di senso e distante dalla "morta materia":

«Il linguaggio, l'arte, il mito e la conoscenza teoretica: ognuna secondo la propria legge interna, collaborano tutte a questo processo del distanziamento spirituale. Sono tappe principali del cammino che conduce dallo spazio percettivo e dinamico, in cui l'animale vive e in qualche modo rimane irretito, allo spazio intuitivo e teoretico, all' "orizzonte spirituale»[32].

29 «Nessuno psicologo» - osserva Kant - «aveva mai pensato fino ad ora che la facoltà dell'immaginazione fosse un ingrediente necessario della percezione stessa» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., A22/B37; a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2007, p. 1233).

30 E. Cassirer, «Geist» und «Leben» in der Philosophie der Gegenwart, «Die neue Rundschau, XLI, 1930, pp. 244-264; tr. it. di N. Zippel, *Spirito e vita nella filosofia*, Castelvecchi, Roma 2014, p. 36.

31 Cfr. E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1918; tr. it. di G.A. De Toni, *Vita e dottrina di Kant,* Presentazione di G. Gigliotti, Castelvecchi, Roma 2016. Si veda anche G. Cacciatore, *Cassirer interprete di Kant*, in A. Anselmo *(a* cura di)*, La presenza di Kant nella filosofia del Novecento*, Armando Siciliano Editore, Messina 2004, pp. 13-68.

32 E. Cassirer, *Spirito e vita nella filosofia*, cit., pp. 41-42.

Grazie all'attività esercitata dalle forme simboliche – il linguaggio, il mito, la religione, l'arte e la stessa scienza matematica – la sfera della sensibilità diviene un cosmo ordinato, una totalità organica in cui tali forme, seppur indipendenti e autonome, sono collegate da una rete di rapporti reciproci. L'elemento che accomuna le diverse forme simboliche, paragonabili per molti aspetti ai "distinti dello spirito" di cui parla Benedetto Croce[33], è anzitutto il fatto che esse non si limitano a riprodurre passivamente una realtà data, ma sono attività formative, cioè sono "attività dello spirito" che danno forma al molteplice sensibile. Tale attività formativa viene intesa da Cassirer come "attività simbolica", nel senso che il contenuto spirituale si manifesta sempre solo mediante mezzi di espressione sensibili: «con "forma simbolica"» – egli afferma – «si deve intendere quell'energia dello spirito grazie alla quale un contenuto spirituale significante viene collegato a un segno sensibile concreto, venendo intimamente assimilato a quest'ultimo».[34]

Per "simbolo" Cassirer intende, in senso generale, qualsiasi «determinato contenuto singolo della sensibilità […] reso portatore di un generale significato spirituale», ovvero «l'espressione di qualcosa di "spirituale" mediante "segni" e "immagini" sensibili (*Ausdruck von etwas Geistigem durch Zeichen oder Bilder*)»[35]. In tal modo, ad esempio, il semplice suono fisico diventa suono linguistico, si trasforma in simbolo capace di esprimere, mediante le sue qualità sensibili, ogni sfumatura del pensiero e del sentimento.

Riprendendo un'espressione cara a Friedrich Theodor Vischer, Cassirer parla del simbolo come di un "Proteo multiforme" («*ein gestaltwechselnder Proteus*»[36]), per via del suo diverso mutamento di significato nei diversi ambiti in cui ricorre: a questo proposito è stato giustamente rilevato che

> «Cassirer intende conseguire una concezione allargata del simbolo, che consenta di riferirlo all'intero mondo dell'espressione, fino a comprendervi i segni del linguaggio non meno delle immagini del mito e della religione, le creazioni dell'arte non meno dei simboli astratti della scienza. […] L'area del simbolico sembra coincidere virtualmente con l'area dei segni e della funzione significante nel suo insieme. Ne discende una certa indeterminatezza della nozione di simbolo, che è già stata osservata dagli interpreti del discorso cassireriano»[37].

33 Ricordiamo che Cassirer prese seriamente in esame l'estetica di Croce e più in generale la visione crociana delle quattro distinte attività dello spirito (estetica, logica, economia, etica), ognuna aperante *iuxta propria principia* ed unite tuttavia dall'unicità produttiva del soggettività trascendentale. Sulle significative affinità teoretiche tra la "filosofia delle forme simboliche" di Cassirer e la crociana "dialettica dei distinti" si vedano anche B. Henry, *Cassirer e Croce: un possibile confronto,* «Archivio di storia della cultura», VI, 1993, pp. 115-137; S. Dessì-Schmid, *Ernst Cassirer und Benedetto Croce. Die Wiederentdeckung des Geistes. Ein Vergleich ihrer Sprachtheorien*, Deutsche Übersetzung von R. Meisterfeld, mit einem Vorwort von J. Trabant, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel 2005, 2011[2]; F. Lomonaco, *Per una logica delle scienze della cultura: Croce e Cassirer*, «Bollettino Filosofico», 28, 2013, pp. 198-217.

34 E. Cassirer, *Der Bregriff der symbolischen Formen im Aufbau der Geisteswissenschaften*, [edizione originale 1921/22], in Idem, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956, p. 174 [tr. it. nostra].

35 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 31.

36 F.T. Vischer, *Das Symbol*, [1887], in Idem, *Kritische Gänge*, Bd. 4, hrsg. von R. Vischer, Meyer & Jessen, München 1922[2], pp. 420-456, p. 420.

37 G. Fornero – S. Tassinari, *Cassirer: la filosofia delle forme simboliche*, in Idem, *Le filosofie del Novecento*, Mondadori, Milano 2002, pp. 139-150, p. 144.

Tra gli interpreti che criticano una certa eccessiva ampiezza del simbolico cassireriano c'è sicuramente il francese Paul Ricoeur, il quale tuttavia condivide con l'autore tedesco sia la concezione del simbolo come punto di intersezione tra "sensibile" ed "intelligibile" sia l'istanza di indagare la natura umana a partire dalle sue variegate produzioni simboliche[38].

Anche seguendo suggestioni leibniziane, goethiane ed hegeliane, Cassirer propone una sorta di gerarchia ed evoluzione organica tra le diverse funzioni simboliche: in particolare, nella Introduzione del III volume della Filosofia delle forme simboliche, egli delinea con chiarezza il percorso che conduce «dalle formazioni primarie, quali si trovano nel mondo della coscienza "immediata", al mondo della "conoscenza pura"». Nel processo di formazione simbolica, Cassirer distingue tre elementi: l'espressione (*Ausdruck*), la rappresentazione (*Darstellung*) e il "significato puro" (*reine Bedeutung*). Questi tre elementi sono il prodotto di relative funzioni del pensiero: quella espressiva, quella rappresentativa e quella significativa. 1) La prima è l'esperienza di eventi del mondo che ci circonda come dotati di un significato affettivo ed emotivo, ed è generalmente sottesa alla coscienza mitico-religiosa, ma anche a certe forme linguistiche come quelle poetiche. Questo aspetto sarà approfondito anche parlando delle fonti herderiane ed humboldtiane di Cassirer. 2) La seconda forma, quella rappresentativa, porta alla costituzione dell'esperienza del mondo, ordinata secondo spazio, tempo e numero. 3) Infine, la terza funzione è quella concettuale ed è quella che sta alla base della conoscenza scientifica. Solo nella visione scientifica del mondo, infatti, i concetti sono totalmente liberi da qualsiasi legame con l'intuizione sensibile: la visione scientifico-matematica del mondo – il *Weltbild* – è quella che esprime certamente la funzione simbolica allo stato più puro ed astratto. Tuttavia Cassirer sottolinea sempre che anche la conoscenza concettuale più pura – come quella della fisica moderna – è sempre il frutto di un processo di astrazione che prende le mosse dalle manifestazioni dello spirito più elementari, primitive e concrete[39]: è per questo che Cassirer scorge giustamente una profonda "unità della cultura" e cerca di elaborare una «grammatica dello spirito umano»[40]. Lo stesso "fatto della scienza moderna", su cui si era concentrata l'attenzione del neokantismo di Marburgo, risulta inevitabilmente connesso al "fatto della cultura" della sua totalità.

L'istanza di una fondamentale rivalutazione teoretica della mentalità primitiva, da leggere come espressione che rimane presente anche nelle più elaborate costruzioni concettuali, proviene a Cassirer anche dal suo sodalizio intellettuale con Aby Warburg, cultore di mitologia antica, di antropologia culturale e storico dell'arte. Secondo Warburg, fondatore del metodo d'indagine definito come "iconologia", «lo studio della filosofia era inseparabile

38 A tal riguardo cfr. P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser*, «Esprit», 27, 7/8, 1959; tr. it. di I. Bertoletti, Il simbolo dà a pensare, Morcelliana, Brescia 2002. Si veda anche la storia del concetto di simbolo scritta da M. Tomberg, *Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs: Platon, Aristoteles, Kant, Schelling, Cassirer, Mead, Ricoeur*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2001.

39 Tale processo teoretico di astrazione ha degli elementi di convergenza con le prospettive platoniche ed aristoteliche. Si pensi ai tre gradi dell'itinerario conoscitivo proposti da Aristotele nel *De anima* e soprattutto alla dialettica platonica di ascesa dal sensibile all'intelligibile, delineata, ad esempio, nel *Fedro* e nel *Filebo*: in quest'ultimo caso, si tratta del graduale processo che dall'immagine/εἰκασία conduce al mondo dell'idea pura che è forma (εἶδος/μορφῆ) e che nella sua essenza è anche numero/ἀριθμός. A tal proposito, ci limitiamo ad indicare P. Pecere, *Il "platonismo" e il problema della conoscenza da Cohen a Cassirer*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Il platonismo e le scienze*, Carocci, Roma 2012, pp. 193-216 . Cassirer ha correttamente messo in evidenza anche le reminiscenze pitagorico-platoniche che hanno caratterizzato la visione moderna della φύσις, quella tipicamente galileiana e newtoniana, all'interno della quale il "grande libro natura" della viene letto in termini logico-matematici.

40 E. Cassirer, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, cit., p. 98.

da quello della cosiddetta mente primitiva: e né l'uno ne l'altro poteva essere scisso dallo studio delle immagini della religione, della letteratura e dell'arte»[41]. Come emerge anche dall'epistolario, Cassirer negli anni del suo soggiorno ad Amburgo si legò strettamente in amicizia con Warburg che in quella città aveva raccolto una ricchissima biblioteca (alla sua morte sono stati contati circa 65.000 volumi[42]); quando Cassirer visitò per la prima volta la biblioteca, notando peraltro l'intelligente ed articolata disposizione dei volumi, ebbe ad esclamare: «Sarò costretto a restarci prigioniero per anni! I problemi filosofici qui coinvolti sono vicini ai miei e il materiale storico [bibliografico e iconografico] che Warburg ha raccolto è di immenso valore»[43]. Grazie alla vicinanza a questo raffinatissimo storico dell'arte e della mitologia, Cassirer riorientò il suo sguardo filosofico operando una fondamentale rivalutazione anche della cosiddetta "mentalità primitiva". Il frutto dei suoi studi di antropologia culturale e di mitologia comparata emerge, ad esempio, già in un testo del 1925 dal titolo *Sprache und Mythos*; in questo e nei successivi lavori, come nel II e nel III volume della *Filosofia delle forme simboliche*, egli sviluppa la prospettiva secondo la quale

> «la coscienza teoretica, quella pratica e quella estetica, il mondo del linguaggio e quello della conoscenza, dell'arte, dei diritto e della morale, le forme fondamentali della comunità e dello Stato, tutte sono originariamente pressochè legate ancora alla coscienza mitico-religiosa»[44].

Le prossime pagine vengono dedicate all'analisi della ricezione cassireriana di due importanti filosofi della Romantik: Herder e Wilhelm von Humboldt. Questi autori hanno contribuito notevolmente alla formazione del pensiero cassireriano, consentendo quella fondamentale apertura del trascendentalismo alle più profonde problematiche della cultura umana. Secondo Cassirer, infatti, «risulta evidente quanto le nostre idee filosofiche "moderne", perfino le più moderne, siano radicate nel Romanticismo e quanto siano, più o meno consapevolmente, dipendenti dai modelli romantici»[45].

4. Contro il purismo della ragione: la ricezione cassireriana della linguistica di Herder

La riflessione sul pensiero di Herder è presente in gran parte delle opere maggiori di Cassirer ed ha accompagnato l'evoluzione della sua filosofia dalla giovinezza fino agli ultimi scritti: tra

41 F. Saxl, *Ernst Cassirer*, in P.H. Shilpp (edited by), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston, Illinois 1949, pp. 47-51. Ricordiamo che Fritz Saxl entrò nell'Istituto Warburg (sede della biblioteca) nel 1913 e che dopo la morte di Aby Warburg ne assunse la direzione. Il testo sopra citato fa parte della sezione del volume *Biographical Material*.

42 Sulla figura di Warburg e la sua imponente biblioteca ci limitiamo ad indicare gli scritti *Aby Warburg. La dialettica dell'immagine*, «Aut Aut», 321-322, maggio-agosto 2004 (numero speciale dedicato a Warburg); C. Cieri Via, *Introduzione a Aby Warburg*, Laterza, Roma-Bari 2011; G. Magnano San Lio, *Ninfe ed ellissi. Frammenti di storia della cultura tra Dilthey, Usener, Warburg e Cassirer*, Liguori Editore, Napoli 2014. Il carteggio tra Cassirer e Warburg copre un arco di tempo che va dal 1921 al 1929, anno della morte di quest'ultimo: si veda A. Warburg – E. Cassirer, *Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino 2003; al carteggio dei due intellettuali è dedicato anche il saggio di G. Raio, *Il concetto di "sopravvivenza dell'antico" in Aby Warburg*, in L. Bianchi (a cura di), *Etica e progresso*, Liguori, Napoli 2007, pp. 203-217.

43 F. Saxl, *Ernst Cassirer*, cit., p. 48.

44 E. Cassirer, *Sprache und Mythos: Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Teubner, Berlin-Leipzig 1925; tr. it. di V.E. Alfieri, *Linguaggio e mito*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 75.

45 E. Cassirer, *Spirito e vita nella filosofia*, cit., p. 7.

questi basti ricordare le pagine dedicate al linguaggio ed alla storia in cui compare Herder, di *An Essay on Man* e del quarto volume della *Filosofia delle forme simboliche,* manoscritto tradotto in italiano nel 1995.[46]

Come è stato già accennato, gli scritti sul linguaggio e sulla storia di Herder, insieme a quelli di Hamann e soprattutto di Wilhelm von Humboldt, hanno sicuramente svolto un ruolo fondamentale nella formazione del pensiero di Cassirer: essi hanno influito in maniera decisiva all'elaborazione di una filosofia trascendentale, che in quest'ultimo esponente della scuola di Marburgo assume una forma propriamente linguistica e storica. In Cassirer si può quindi scorgere una "declinazione" del trascendentale kantiano in senso linguistico e storicistico, dovuta soprattutto alla connessione della presunta sfera pura degli a priori con il piano empirico delle lingue storiche, portatrici di differenti "visioni del mondo"[47]: si tratta di una connessione degli a priori della conoscenza con le determinate *Weltanschauungen* di ogni singola epoca storia.

In Cassirer la ragione stessa si qualifica come linguisticamente e storicamente determinata: nell'argomentare questa centrale affermazione teoretica, il filosofo si pone in continuità con le argomentazioni della *Metacritica della critica della ragion pura* (*Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*), opera pubblicata da Herder nel 1799 e frutto di un'elaborazione ventennale in cui confluisce l'intera speculazione filosofico-linguistica del pensatore. Nella *Metacritica* viene puntualmente criticato il dualismo kantiano di materia e forma della conoscenza: in questo importante testo Kant viene accusato da Herder di aver parlato della ragione senza aver preso in considerazione l'importanza fondamentale del linguaggio e delle singole lingue storiche, tramite le quali la ragione stessa concretamente si esprime. A questo proposito basti ricordare alcune significative affermazioni di Herder, puntualmente commentate da Cassirer, nelle quali viene chiaramente detto che l'intelletto costruisce e schematizza i suoi concetti (le categorie kantiane) in varie lingue e che la ragione umana è inscindibilmente connessa con il linguaggio:

> «L'anima umana pensa con le parole. Non soltanto si esprime, ma designa se stessa e ordina i propri pensieri per mezzo della lingua. La lingua, dice Leibniz, è lo specchio dell'umano intelletto, e - oserei aggiungere - un inventario dei concetti dell'uomo, uno

46 A tal proposito cfr. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., (un confronto con Herder è presente alle pagine 101-102, 293, 300-301, 398); e Idem, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in Idem, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1, hrsg. von J.M. Krois, O. Schwemmer, Meiner, Hamburg 1995; tr. it., Introd. e cura di G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Milano 2003, pp. 87, 109, 266. Un'ampia ricostruzione delle fonti delle indagini cassireriane intorno al linguaggio, al mito e alla filosofia della cultura, viene svolta in M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Leo S. Olschki, Firenze 1996, in particolare l'influsso della *Sprachphilosophie* di Herder viene considerato nel capitolo *Logica dell'origine e filosofia del linguaggio* (*ibidem*, pp. 191-213); G. Raio, *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 47 ss.

47 A proposito della concezione romantica della lingua come *Weltanschauung*, Gadamer in *Wahrheit und Methode,* anche sulla base degli studi cassireriani, ha sottolineato che furono soprattutto «Herder e Humboldt in grado di riconoscere le lingue come modi di vedere il mondo» (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, I, Mohr, Tübingen 1986; tr. it. e note di G. Vattimo, Introd. di G. Reale, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, p. 821); a tal riguardo anche Umberto Eco, richiamando l'attenzione su Herder, ha scritto: «Si profila l'idea che le lingue elaborino un "genio" che le rende mutuamente incomparabili, capaci di esprimere diverse visioni del mondo. L'idea appare in Condillac (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, 5), ma la si ritrova già in Herder (*Fragmente über die neuere deutsche Literatur*, 1766-67) e ritornerà in modo più sviluppato in Humboldt (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* [..] del 1836), per cui ogni lingua possiede una *innere Sprachform*, una forma interna che esprime la visione del mondo propria del popolo del parla» (U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 121).

strumento non solo usuale ma indispensabile (*notwendig*) della sua ragione»[48]; «l'intelletto umano, che è uno e medesimo, costruisce i suoi concetti in varie lingue e in modi diversi, cioè variamente li connette, li separa, li indica»[49].

Nella seconda parte della *Metacritica*, significativamente intitolata *Ragione e linguaggio* (*Vernunft und Sprache*), nel sottolineare l'impossibilità di una "ragione pura", viene inoltre asserito da Herder a sostegno di quanto detto:

«Dinnanzi alla ragione investigatrice può presentarsi tutto ciò che può essere espresso, fissato, e reso comprensibile per mezzo di un segno. Essa non può limitarsi a mere contemplazioni nello spazio e nel tempo. Tramite il linguaggio le viene fornito tutto ciò che si può esprimere nel linguaggio, nel senso più ampio del termine; essa [la ragione] è e si chiama linguaggio»[50].

L'intuizione fondamentale di Herder, originalmente sviluppata da Cassirer già nella raccolta di scritti pubblicati nel 1916 *Freiheit und Form* – e nel primo volume della *Filosofia delle forme simboliche* dal titolo *Il linguaggio* (*Die Sprache)* – è dunque quella della costitutiva linguisticità (*Sprachlichkeit*) e storicità (*Geschichtlichkeit*) della ragione e dell'esperienza umana. La ragione umana, per Cassirer come per Herder, non è mai pura – ovvero astratta

48 J.G. Herder, *Metacritica. Passi scelti*, tr. it. di I. Cubeddu, L. Formigari e I. Tani, Introd. di I. Tani, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 7 (*Sämtliche Werke*, vol. XXI, p. 18). L'edizione critica delle opere di Herder alla quale si fa riferimento è la seguente: *Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan, C. Redlich e R. Steig, Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin 1877-1913, in 33 voll.; rist. presso le edizioni Olms, Hildesheim 1967-1968; due più recenti edizioni critiche delle opere herderiane sono anche le seguenti: *Werke*, a cura di W. Pross, Carl Hanser, München - Wien 1984-87, 2 voll.; *Werke in zehn Bänden*, a cura di M. Bollacher, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985.

49 *Ibidem*, p. 13 (*Sämtliche Werke,* vol. XXI, p. 25).

50 *Ibidem*, p. 150 (*Sämtliche Werke*, vol. XXI, p. 293). Le riflessioni di Herder sul valore imprescindibile del linguaggio, tramite il quale la ragione umana si esprime, nascono dal confronto con Kant ma anche da un'implicita critica degli sviluppi idealistici che il criticismo trascendentale stava avendo a Jena alla fine del '700 con K.L. Reinhold e soprattutto con J.G. Fichte; va inoltre ricordato che lo stesso Fichte in una nota nel suo saggio del 1795 *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* sembra quasi criticare implicitamente Herder, ribadendo contro gli autori della "metacritica al purismo della ragione kantiana" che l'idealismo trascendentale non esclude una trattazione ed una chiarificazione teoretica dei problemi concernenti il linguaggio: «Io qui non sto dimostrando che l'uomo non può pensare senza linguaggio, né che, senza di esso, non può avere concetti universali astratti. Egli può certamente averne attraverso le immagini (*Bilden*) che si crea con la fantasia. Io sono convinto che al linguaggio sia stata attribuita troppa importanza, allorché si è creduto che senza di esso non ci sarebbe stato alcun uso della ragione» (J.G. Fichte, *Sulla facoltà e l'origine del linguaggio*, in Idem, *Scritti sul linguaggio (1795-1797)*, tr. it., Introd. e cura di C. Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 31-76, p. 40). La ragione per Fichte, seppur espressa nella varietà delle lingue storiche, conserva tuttavia una sua originaria universalità; è anche con questa posizione di filosofia trascendentale espressa da Fichte nel periodo jenese (1794-1799) che si confronterà lo stesso Cassirer nella sua grande opera *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (E. Cassier, *Dai post-kantiani alla grande filosofia idealista*, Vol. V, tr. it. di L. Tosti, Newton Editori, Roma 1979, pp. 9-88). In maniera affine a Cassirer, anche Gadamer sottolinea più volte nei suoi scritti l'importanza e l'attualità della critica di Herder alla *Sprachvergessenheit* kantiana, importanza e vitalità teoretica di tale critica accresciute anche dopo il generale *linguistic turn* della filosofia novecentesca: lo stesso Gadamer non esita tuttavia a rilevare sia la non eccessiva incisività che la critica herderiana a Kant ebbe tra i contemporanei, sia la *faiblesse philosophique* di alcune parti della *Metakritik*: «Perfino il genio linguistico di Herder non è riuscito ad affermarsi in ambito filosofico, tanto più che la sua infelice critica della dottrina kantiana dello spazio e del tempo, che si richiamava al linguaggio e al suo uso vivente, nulla ha potuto contro la superiorità di Kant» (H.-G. Gadamer, *Heidegger e il linguaggio*, [edizione originale 1990]; tr. it. in Idem, *Il linguaggio*, tr. it., Introd. e cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma- Bari 2005, pp. 94-112, p. 107).

dalla vivezza empirica ed espressiva del "mondo della vita" (*Lebenswelt*) –, bensì è sempre linguistica e storica, cioè incarnata nei differenti contesti in cui l'uomo si trova a vivere, operare e pensare. Cassirer sottolinea come in Herder il superamento del dualismo kantiano di materia e forma conduca ad una visione della ragione umana inscindibilmente connessa ai sensi (all'udito ed alla vista in particolare) e al linguaggio: in Herder non c'è più quella priorità del pensiero sul linguaggio che ha caratterizzato la modernità filosofica; questo risulta evidente nella *Metacritica* ma emerge già a chiare note anche negli scritti del giovane Herder *Fragmente über die neuere deutsche Literatur*[51], e soprattutto nel celebre *Saggio sull'origine del linguaggio* (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*) del 1772. Quest'ultima opera viene citata e commentata da Cassirer in molti suoi volumi: in essi l'autore dimostra di condividere la concezione difesa da Herder di una comune origine del pensiero e del linguaggio, di un loro comune sviluppo, di una loro fondamentale concrescenza ed inseparabilità. Nelle opere di Herder il linguaggio viene riconosciuto come «lo strumento, il contenuto e la forma del pensare umano»[52] e viene studiato nella sua genesi sensibile, in conformità a quella concezione della conoscenza psicologica e sensista tipica di Condillac, che è alla base della gnoseologia herderiana[53]. Nel rilevare la genesi sensibile e percettiva del linguaggio, Cassirer sostiene che è proprio grazie a questa genesi, a quest'originario contatto del linguaggio con il cangiante mondo della natura e con le passioni suscitate da tale mondo nell'animo, che la facoltà linguistica umana conserva la sua vivezza creativa e la sua primitiva capacità poetica, una capacità che emerge soprattutto dalle antiche saghe mitiche e dai tradizionali *Volkslieder*. Cassirer, così come dopo di lui faranno Isaiah Berlin, Valerio Verra, Karl-Otto Apel ed altri noti studiosi, non manca anche di rilevare le analogie che accomunano Herder e Vico nella presa in considerazione dell'elemento sensibile, immaginifico e fantastico che è all'origine della facoltà linguistica umana. Sia Herder che Vico si distanziano da una concezione del linguaggio quale creazione divina che non ha mai subito evoluzione: essi

51 Una parziale traduzione italiana dell'opera è contenuta nella raccolta di scritti Herder - Monboddo, *Linguaggio e società*, a cura di N. Merker e L. Formigari, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 69-128.

52 R.H. Robins, *A Short History of Linguistics*, Longmann, Green, London 1967; tr. it. di G. Prampolini e cura di A. Bisetto, *Storia della linguistica*, Il Mulino, Brescia 1997², p. 157. Robert H. Robins, oltre che su Cassirer fa notare un ampio influsso del pensiero di Herder anche su molta parte della linguistica del '900, e ciò sarebbe da attribuire all'influsso che lo stesso Herder ebbe su Wilhelm von Humboldt: «Sapir può aver ragione nell'attribuire all'ispirazione di Herder molta parte del pensiero di Humboldt sulla lingua e, se così è, tanto i seguaci delle teorie di Whorf quanto gli odierni teorici della grammatica generativa possono scoprire legami con Herder» (*ibidem*).

53 A questo proposito cfr. L. Formigari, *La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della* Romantik, Laterza, Roma-Bari 1977, in particolare, pp. 44-53. Nella concezione herderiana dell'originarsi del linguaggio dal vivo contatto con i sensi e le percezioni sensibili, gli studiosi hanno anche rilevato i possibili influssi che su Herder hanno avuto la teoria aristotelica della conoscenza come astrazione dai sensi: la tradizione aristotelica era ancora particolarmente presente nelle università tedesche del '700; importante per Herder è stato anche il pensiero dello stesso Alexander Baumgarten: si pensi in particolare ai due volumi dell'*Esthetica* del 1750 - 1758, opera sicuramente conosciuta e letta da Herder: cfr. a tal proposito U. Gaier, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1988; e R.E. Norton, *Herder's Aesthetics & the European Enlightenment*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991. Riguardo al possibile influsso della gnoseologia realistica aristotelica nell'elaborazione della teoria herderiana del linguaggio, ci sono parse particolarmente significative le affinità che si possono scorgere tra le tesi herderiane sul linguaggio e quanto affermato nell'*incipit* stesso del *Perì Hermenéias* di Aristotele: «Ordunque i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima» (*Perì Herm.* 16 a 5; tr. it. *Dell'espressione*, in Aristotele, *Organon*, tr. it. e note di G. Colli, Torino 1955, p. 55-87, p. 55): tali *affectiones animae* da cui si originano suoni e voci sono causate dalle molteplici sensazioni che colpiscono gli organi di senso.

considerano la nascita della capacità linguistica in relazione alle passioni suscitate dai sensi ed in relazione all'*ingenium,* fonte sorgiva di una sempre rinnovata capacità di "ridescrivere" e "risemantizzare" il reale:

> «Non appena la sensazione è sensazione, essa è già diventata movimento, espressione, suono e manifestazione linguistica. […] Il tutto della lingua non è cresciuto dalle morte lettere di una grammatica divina, ma dai suoni selvaggi di liberi organi. Così dalle "vibrazioni sonore della passione" si poterono costituire parole, dalle grida della sensazione "frasi"; [...] Le parole stesse diventano per noi [...] un regno di attivi esseri animati. Per noi esse non "significano" semplicemente il mondo, ma ci spiegano e ci mostrano una nuova via per comprenderlo dall'interno»[54].

Ciò che per Cassirer accomuna Herder a Vico, ma anche a Condillac, Lord Monboddo, Rousseau ed Hamann è una visione semiotica del linguaggio, secondo la quale le parole («segni delle idee»[55]) si sarebbero formate da un originario contatto dell'uomo con la natura, «da impressioni sensibili e da emozioni»[56]. In Herder si possono, quindi, rinvenire importanti elementi della successiva elaborazione cassireriana di una "semiotica trascendentale", la concezione delle parole come segni che conferiscono alla realtà uno spessore semantico, simbolico, allusivo, poetico e metaforico. Soprattutto però è da notare che Cassirer individua in Herder i presupposti della sua concezione del linguaggio come "forma simbolica", ovvero della sua visione del linguaggio come funzione "trascendentale" in grado di conferire forma e significato alla rappresentazione umana - la kantiana *Vorstellung* - della realtà. Negli scritti di Herder sono contenuti *in nuce* gli

54 E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1916; tr. it., Introd. e cura di G. Spada, *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, Le Lettere, Firenze 1999, p. 156. Profonde affinità tra il pensiero di Vico e quello di Herder sono state rilevate anche nel contesto storiografico italiano, già a partire da Benedetto Croce: B. Croce, *Estetica. Scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e Storia*, [1902], a cura di G. Galasso, Vol. II, Fabri Editori, Milano 2001, pp. 296, 316-324; V. Verra, *Linguaggio, storia e umanità in Vico e in Herder*, in Aa. Vv., *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 333-362; E. Paci, *Vico and Cassirer*, in G. Tagliacozzo - H.V. White (a cura di), *Giambattista Vico. An International Symposium*, The Johns Hopkins UP, Baltimore 1969, pp. 457-473; I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, The Hogarth Press, London 1976; tr. it. e Introd. di A. Verri,*Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, Armando, Roma 1978; W. Pross, *Herder und Vico: Wissenssoziologische Voraussetzungen des historischen Denkens*, in G. Sauder (a cura di), *Johann Gottfried Herder 1744-1803*, Meiner, Hamburg 1987, pp. 88-113; J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La semantologia di Vico*, Presentazione di T. De Mauro, tr. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 1996, in particolare il capitolo *«Parlare cantando» (Herder)*, pp. 139-159. Apel individua influssi vichiani soprattutto nello scritto di Herder *Von dem Lebensalter der Sprache* del 1776: eccessiva ci è parsa tuttavia la tesi espressa da Apel, secondo il quale «di là d'un patrimonio di pensiero documentabile (talvolta alla lettera) anche nel Vico […] non si riscontra alcun pensiero nuovo, specificatamente herderiano» (K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico,* Bouvier, Bonn 1963; tr. it. di L. Tosti, *L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 437). É da rilevare inoltre che il filosofo italiano Luigi Stefanini, anche confrontandosi con la teoria cassireriana delle forme simboliche, definisce le posizioni sul linguaggio espresse da Vico, Herder e W. Von Humboldt come "forme di *imaginismo* linguistico", nelle quali le sensazioni, in connessione alla fantasia o *ingenium*, danno luogo alla capacità creativa tipica del linguaggio poetico e metaforico: cfr. L. Stefanini, *Imaginismo linguistico*, in Idem, *Imaginismo come problema filosofico*, Cedam, Padova 1936, vol. I, pp. 93-100; per un approfondimento di quest'ultime osservazioni ci permettiamo di rinviare al nostro studio T. Valentini, *Ermeneutica dell'*imagine *in Stefanini*, in Aa. Vv., *Edith Stein e Luigi Stefanini. Esperienza - Persona - Società*, Prometheus, Milano 2004, pp. 337-356.
55 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 105.
56 *Ibidem*, p. 107.

elementi fondamentali di quella che in Cassirer possiamo definire come "*sprachliche Bildenslehre der Welt*", una dottrina della "formazione linguistica del mondo", nella quale il linguaggio è interiore attività creativa in grado di conferire al mondo rinnovate valenze semantiche e simboliche. Secondo la lettura cassireriana, Herder, cercando una mediazione tra le due opposte concezioni della *Sprachphilosophie* di Leibniz ed Hamann, giunge a considerare il linguaggio come attività creatrice e formatrice dello spirito: nella sua inscindibile connessione con la ragione, il linguaggio umano diviene organo formativo della realtà empirica e strumento per una ridescrizione stessa della realtà in termini mitici e simbolici;

> «Il linguaggio - sebbene Herder continui a parlare della sua "invenzione"- non è mai per lui qualcosa di semplicemente fatto, bensì di divenuto interiormente e necessariamente. [...] È un caso specifico e determinato dell'attività creatrice e formatrice dello spirito (*eine Art und eine Bestimmtheit des geistigen Zeugens und Bildens*)»[57].

Herder rappresenta sicuramente per Cassirer una delle fonti più importanti per la sua elaborazione del concetto di lingua come "forma simbolica": va tuttavia sottolineato che Cassirer riporta le affermazioni hederiane sul linguaggio ad un piano di comprensione trascendentale. In questa sua maggiore fedeltà al trascendentalismo kantiano il filosofo di Marburgo - come viene analizzato meglio in seguito - si avvicina di certo più alla lezione di Wilhelm von Humboldt che alla "linguistica sensista" di Herder. È con tali parole che Cassirer rileva la differenza fondamentale tra Herder e von Humboldt nei confronti della filosofia trascendentale kantiana, un'impostazione teoretica alla quale Cassirer, contrariamente ad Herder, guarderà sempre come punto di riferimento imprescindibile:

> «a Kant interessavano la matematica, la fisica, l'etica, ma non i problemi del linguaggio. Quando apparve la *Critica della ragion pura*, Herder lamentò vivamente che in quest'opera apparissero completamente trascurati i problemi del linguaggio. Com'è possibile - si chiedeva - criticare la ragione umana senza fare critica del linguaggio umano? Questa era una delle principali obiezioni di Herder, che divenne un fiero oppositore di Kant [...]. Humboldt seguì la direzione opposta: accettò la teoria della conoscenza di Kant, ma cercò di completarla applicando i princìpi della filosofia critica di Kant allo studio del linguaggio umano»[58].

È soprattutto la visione humboldtiana del linguaggio come *ἐνέργεια* e della parola come sintesi di materia (il suono) e di forma (il concetto) che Cassirer prende come punto di riferimento per ampliare e "correggere" il purismo della filosofia trascendentale kantiano. Nel suo ampliamento della nozione kantiana di trascendentale Cassirer si pone sulla linea inaugurata da Humboldt e rifiuta il completo

57 *Ibidem*, p. 113. Cassirer individua nel concetto di "formazione spirituale e simbolica" della realtà da parte dell'uomo la direzione fondamentale di ricerca degli scritti herderiani; è soprattutto per questo aspetto che egli vede in Herder un precursore della sua stessa opera: «Questa idea della "formazione" (*Formung*) si rivela il centro spirituale delle tre direzioni fondamentali della produzione di Herder: in esso convergono sia l'intuizione herderiana della poesia che quelle della storia e del linguaggio» (E. Cassirer, *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, cit., p. 157).

58 E. Cassirer, *Lo strutturalismo nella linguistica moderna*, tr. it. di G.R. Cardona, in Idem, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., pp. 398-399.

distaccamento di Herder dalla prospettiva trascendentale. Di Herder, Cassirer accetta però alcuni dei suoi motivi di fondo della critica a Kant, ovvero la mancata considerazione del linguaggio e dell'ineludibile condizionamento storico-ambientale dell'apparato categoriale umano; Cassirer condivide, inoltre, l'importanza che Herder conferisce alla sfera della sensazione e del sentimento nello studio del linguaggio, ma rifiuta esplicitamente i presupposti empiristici e sensistici dell'impostazione teoretica herderiana. Anche al fine di avvicinare Herder alla sua "metodologia trascendentale", Cassirer tenta di sottolineare la distanza che separa Herder dal sensismo di Condillac e, nel fare questo, rileva tutta l'importanza che in Herder gioca il concetto di "riflessione" (*Reflexion*), un concetto del quale Cassirer torna a discutere in molte sue opere. Come Herder scrive nel *Saggio sull'origine del linguaggio*,

> «vi è riflessione (*Reflexion*) quando fra la fantasmagoria mutevole delle immagini (*Bilden*) che i suoi sensi fanno affluire, l'uomo si raccoglie in un momento di chiara coscienza, si ferma liberamente su di un'unica immagine, sa osservarla con esattezza e con maggior calma individuando le caratteristiche che la fanno corrispondere ad un dato oggetto e non ad un altro. Così egli esercita la riflessione non solamente quando percepisce in modo vivo e chiaro tutte le qualità di un oggetto ma anche quando *riconosce* (*erkennt*) che una di esse o alcune di esse sono le sue qualità distintive»[59].

Il linguaggio nasce quando gli oggetti che si riconoscono tramite la riflessione vengono contrassegnati da un segno acustico, la parola (il nome che designa l'oggetto riconosciuto dall'attività riflessiva). Secondo Cassirer il linguaggio viene, quindi, inteso da Herder come «un prodotto della sensazione immediata e al tempo stesso completamente come opera della riflessione. [...] È la "riflessione" che per la prima volta fa della fuggevole impressione sensibile qualcosa di determinato e di distinto e quindi un "contenuto" realmente spirituale»[60]. La "riflessione" di cui parla Herder è un atto dello spirito che pur restando fedele ai dati empirici e materiali «racchiude una nuova forma universale»[61] e si qualifica come "atto del riconoscere", il quale «coincide con la funzione rappresentativa, più elevata rispetto al sentimento»[62]: tale funzione rappresentativa è all'origine della formazione simbolica del mondo, operata dal linguaggio, dal mito, dall'arte e dalla comprensione scientifica del mondo stesso. Cassirer individua perciò in Herder una esatta impostazione del problema della fondazione generale delle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) che anticipa soluzioni formulate nei volumi che compongono la *Filosofia delle forme simboliche*: come Cassirer ha voluto intendere secondo un principio unitario la totalità delle forme spirituali pur nella loro specificità, così Herder fu guidato dalla «sua grande intuizione complessiva della vita spirituale, che egli volle cogliere in tutta la ricchezza delle sue

59 J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. V, pp. 34-35; per un'edizione italiana del saggio herderiano si veda Idem, *Saggio sull'origine del linguaggio*, tr. it. di G. Necco, Soc. Ed. Siciliana, Roma - Mazara del Vallo 1954; quanto viene detto da Herder a proposito del concetto di "riflessione" è per Cassirer di fondamentale importanza: a conferma di questo sta anche il fatto che il passo herderiano sopra citato viene riportato e commentato più volte nelle opere di Cassirer; tale pericope herderiana sulla *Reflexion* è richiamata e commentata ad esempio in E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., Il *Linguaggio*, cit., pp. 111-112; Idem, *Linguaggio e mito*, cit., pp. 55-56; Idem, *Linguaggio e arte II*, [1943], in Idem, *Simbolo, mito e cultura*, cit., pp. 170-218, p. 175; Idem, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., pp. 101-102.

60 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., Il *Linguaggio*, cit., p. 112.

61 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. III a, *Fenomenologia della conoscenza*, tr. it. di E. Arnaud, 2 tomi, La nuova Italia, Firenze 1966, p. 150.

62 M. Lancellotti, *Funzione, simbolo e struttura. Saggio su Ernst Cassirer*, Studium, Roma 1974, p. 120.

singole manifestazioni concrete, e tuttavia dedurre alla fine da un'unica facoltà, da una comune radice del genere umano»[63]. Nel volume dell'opera sulle forme simboliche dedicato al pensiero mitico, Cassirer ricorda, inoltre, il particolare «dono che Herder aveva di vedere ogni realtà spirituale non come semplice prodotto, ma di trasportarla direttamente nel processo generativo del formarsi da cui scaturisce»[64]: questa ricerca del processo generativo delle funzioni spirituali e simboliche, individuata già da Heder, diviene l'idea di fondo da cui si origina il progetto della *Filosofia delle forme simboliche* e della fondazione cassireriana delle "scienze dello spirito", una fondazione basata su di una "metodologia trascendentale" di ricerca, in relazione alle originarie funzioni simbolizzatrici del linguaggio, del mito e della stessa conoscenza scientifica.

Nel volume del 1932 dal titolo *La filosofia dell'illuminismo*, Herder viene interpretato da Cassirer come colui che - oltrepassando i limiti di una "*absolute Ungeschichtlichkeit*" della teoresi illuminista - in continutà con la lezione di Lessing introduce nella cultura tedesca del '700 il tema della storia:

> «Herder ha spezzato definitivamente il cerchio magico dello studio soltanto analitico, il cerchio magico del principio di identità. La storia distrugge la parvenza dell'identità; essa non conosce nulla di realmente identico, [...]; genera continuamente nuove creature e conferisce a tutto ciò che chiama in vita una forma propria, un modo autonomo di esistenza, come dote indelebile»[65].

Per Cassierer, Herder supera i limiti dell'illuminismo anticipando temi tipici del romanticismo, quali l'interesse per l'origine delle forme poetiche e delle lingue nazionali, per la storia e per i miti, studiati dal filosofo come «i più antichi documenti del genere umano»[66]. Cassirer sottolinea anche il valore del nesso rilevato da Herder tra il mito ed il linguaggio metaforico del quale i *lógoi* mitici stessi sono costituiti; nello scritto *Linguaggio e mito* Cassirer, seguendo anche suggestioni herderiane, individua un duplice processo che connette la parola al mito:

> se da una parte «è la parola che per il proprio carattere originariamente metaforico deve produrre la metafora mitica e fornirle incessantemente nuovo nutrimento», dall'altra «proprio questo carattere metaforico della parola vien tenuto soltanto come un risultato

63 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. III a, *Fenomenologia della conoscenza*, cit., p. 45.

64 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1964, pp. 139-140.

65 E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1932; tr. it. di E. Pocar, *La filosofia dell'illuminismo*, Presentazione di R. Pettoello, Sansoni, Milano 2004, p. 217.

66 Herder osserva giustamente che le mitologie sono l'espressione dello "spirito dei popoli" (*Volksgeist*). A suo parere i miti sono «i più antichi documenti del genere umano (*älteste Urkunde des Menschengeschlechts*)»: questo si evince dal titolo stesso di un'opera nella quale il filosofo prende in considerazione le mitologie dei vari popoli quali preziose testimonianze dei valori fondanti le antiche civiltà: si veda J.G. Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, I, in *Sämtliche Werke*, vol. VI, cit., pp. 193-511; *ibidem*, vol. VII, pp. 1-171. Per Cassirer l'interesse di Herder per il mito è una componente importante del suo pensiero: tale interesse è ricco di implicite ricadute sul piano filosofico, quali la nascita dei problemi concernenti la storicità della ragione, la possibilità o meno di una filosofia della storia, il relativismo culturale ed il prospettivismo: «il mito, [...] in quanto è considerato come forma spirituale della totalità, costituisce in primo luogo [per la filosofia] la chiave magica che le apre il mondo della storia. Pienamente consapevole di questo è stato Herder» (E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 109). Sul valore del mito in Herder si veda anche V. Verra, *Mito, Rivelazione e filosofia in J.G. Herder e nel suo tempo*, Marzorati, Milano 1966, in particolare il cap. I, *Mito ed ermeneutica*, pp. 21-83.

mediato, un possesso ereditario che il linguaggio ha ricevuto dal mito e che deriva da esso come in feudo. Herder nella sua premiata opera sull'origine del linguaggio ha posto l'accento su questo primario carattere mitico di ogni concetto nominale e linguistico. [...] Il romanticismo ha seguito questa intuizione fondamentale di Herder e l'ha portata oltre»[67].

Cassirer individua in Herder una precisa configurazione storica della ragione umana: quest'ultima, nell'esercizio del comprendere (*Verstehen*), è indissolubilmente legata a i condizionamenti storici e alle lingue storiche nelle quali deve necessariamente esprimersi. A questo proposito le prospettive filosofiche di Herder e Cassirer sono in stretta analogia e continuità: la ragione è per entrambi propriamente "storica" e "storicizzata" poichè la sua stessa capacità formativa (la sua comprensione ed interpretazione della realtà) è esprimibile soltanto in una forma linguistica storicamente determinata[68].

Anche seguendo le indicazioni interpretative di Gadamer e di Valerio Verra, si può affermare che sia in Herder che in Cassirer siano chiaramente rinvenibili *in nuce* gli elementi caratteristici di una ragione propriamente ermeneutica: già nella critica di Herder a Kant emergono, infatti, due degli elementi tipici di quella che Jean Greisch ha definito come l'*âge herméneutique de la raison*, ovvero la linguisticità del pensare e la storicità della ragione .[69] La ragione è sia in Herder che in Cassirer una ragione ermeneutica: nell'atto dell'interpretare e del comprendere essa è inscindibilmente connessa al linguaggio ed alla storia e, in questo, le prospettive dei due autori sono chiaramente viste da Gadamer stesso in *Verità e metodo* come tappe fondamentali nella storia dello sviluppo dell'ermeneutica filosofica.[70] In particolare, in Cassirer è possibile individuare

67 E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, cit., pp. 128-129.

68 Riguardo la definizione della filosofia trascendentale in senso linguistico e storico data da Cassirer in relazione ad Hamann, Herder, W. von Humboldt - ed anche per un confronto del pensiero cassieriano con le differenti posizioni neokantiane del '900 espresse da Richard Hönigswald, Hans Cramer e Karl-Otto Apel -, cfr. H. Burckhart, *Sprachreflexion und Transzendentalphilosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991, in particolare sulla ricezione cassireriana di Herder, il capitolo dal titolo *Von J.G. Herders Postulat einer Kritik der sprachlichen Vernunft zu Ernst Cassirers Sprachphilosophie als Symboltheorie*, pp. 54-114; si veda anche L. Lugarini, *Critica della ragione e universo della cultura. Gli orizzonti cassireriani della filosofia trascendentale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983; T. Knoppe, *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers: zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie*, Meiner, Hamburg 1992; L. Guidetti, *L'ontologia del pensiero. Il "nuovo neokantismo" di Richard Hönigswald e Wolfgang Cramer*, Quodlibet, Macerata 2004, in particolare pp. 11-57.

69 Della possibilità di scorgere in Herder i tratti essenziali di una "ragione ermeneutica" sembrava già consapevole Valerio Verra alla fine degli anni '50, quando l'ermeneutica non era ancora *koinè* filosofica dominate come lo è stata in Italia ed in Germania soprattutto negli anni '80 e '90: cfr. V. Verra, *Herder e il linguaggio come organo della ragione*, «Filosofia», 8 (1957), n. 4, pp. 663-702; e Idem, *Ragione, linguaggio e filosofia in Herder*, «Filosofia», 9 (1958), n. 2, pp. 221-259.

70 Circa il ruolo svolto da Herder, W. von Humboldt e Cassirer nell'elaborazione di una "ragione ermeneutica", storicamente e linguisticamente determinata, si veda: H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., su Herder e W. von Humboldt, pp. 893-903, su Cassirer p. 825. Ad avviso di Gadamer, Cassirer «è colui che riuscì ad applicare proficuamente la filosofia trascendentale al mondo storico», in un contesto come quello del neokantismo marburghese che «non mostrò particolare competenza né per quella che potrebbe dirsi storia dei concetti né per i suoi presupposti linguistici» (H.-G. Gadamer, *Pensare con il linguaggio*, [1990], in Idem, *Il linguaggio*, cit., pp. 85-93, p. 90). Per Gadamer, Cassirer è il pensatore che ha tentato di coniugare l'ideale di una fondazione trascendentale del sapere con la centralità del linguaggio affermata da Herder ed Humboldt: egli si è dovuto perciò confrontate con il conseguente problema della diversità delle lingue storiche; Gadamer, pur riconoscendo un ruolo importante svolto da Cassirer nell'accentuazione dell'importanza del linguaggio e della storia, si dimostra però critico nei confronti della "metodologia trascendentale" cassireriana, la quale rimane ancorata ad «un'impostazione di fondo idealistica»

una prospettiva di "ermeneutica trascendentale": egli afferma con chiarezza che «la *teoria* della conoscenza, in fondo, non è altro che una *ermeneutica* della conoscenza»[71].

Gaspare Mura, nella sua ricostruzione dei percorsi storici dell'ermeneutica, ha sottolineato con tali parole il ruolo essenziale svolto da Herder nella definizione di una ragione propriamente ermeneutica, ragione ermeneutica che in Cassirer, differentemente da Herder, conserva ancora dei tratti specificatamente trascendentali:

> «Nel segno linguistico - secondo Herder - sono riunificati in modo frontale e coessenziale sia il momento della sensibilità che il momento dell'interiorità spirituale e conoscitiva, in una prospettiva gnoseologica che ormai vedrà nel linguaggio insieme la fonte e la mediazione del conoscere, dando origine agli sviluppi propri della filosofia ermeneutica. [...] La *ragione linguistica e storica*, che segna la svolta della ragione interpretativa dell'ermeneutica contemporanea,» deve volgersi a recuperare le sue fonti e, tra queste, «l'originalità di quella elaborazione delle nozioni di linguaggio e di storia, di pre-comprensione linguistica e di pre-comprensione ermeneutica che si è manifestata progressivamente in Vico e nell'ermeneutica romantica a partire da Herder»[72].

5. La ripresa di Wilhelm von Humboldt e l'elaborazione di una *transzendentale Sprachphilosophie*

Sin dai suoi scritti giovanili Cassirer ha sempre sottolineato la validità teoretica delle prospettiva di Humboldt, soprattutto per il contributo che essa ha dato al pensiero antropologico e linguistico: per il filosofo di Marburgo «Humboldt nasconde sempre in sé un contenuto produttivo, che certo per lo più non si lascia ridurre a una semplice formulazione o a un'astratta definizione, […] ma si dimostra efficace e fecondo»[73]. Uno tra i primi saggi di Cassirer che pone in luce i "centri sistematici" della filosofia di Humboldt risale al 1923 e si intitola *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*. Già in questo scritto l'autore mostra di condividere pienamente l'istanza humboldtiana di un "ampliamento del paradigma trascendentale kantiano" (*Erweiterung des Kritizismus*) al problema fondamentale del linguaggio. Cassirer accetta, quindi, i risultati speculativi della proposta humboldtiana e ritiene anch'esso necessaria una essenziale

---

(Idem, *Fenomenologia del rituale e del linguaggio*, in Idem, *Il linguaggio*, cit., pp. 151-196, p. 152).

71 E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 199.

72 G. Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990, p. 187.

73 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 116. Un'analisi delle fonti del pensiero cassireriano - in relazione ai diversi periodi della produzione filosofica dell'autore - è contenuta in H. Paetzold, *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, sulle fonti della filosofia cassireriana del linguaggio cfr. in particolare pp. 46-86; G. Raio, *Introduzione a Cassirer*, cit., sulle fonti della *Sprachphilosophie* cfr. pp. 47-83. L'influsso della linguistica humboldtiana in Cassirer viene particolarmente studiato da L. Fontaine-De Visscher, *La pensée du langage comme forme. La "forme intérieure du langage" chez W. von Humboldt*, «Revue Philosophique de Louvain», LXVIII, 1970, pp. 449-472; S. Mayer, *Die Rezeption Wilhelm von Humboldts in der Sprachphilosophie Ernst Cassirers*, A. Spreu - W. Bondzio (hrsg.), *Humboldt-Grimm-Konferenz*, Humboldt Universität zu Berlin, Sektion Germanistik, Vol. I, Berlin 1986, pp. 322-331; M. Martinaro, *Motivi humboldtiani nella filosofia di Ernst Cassirer*, «Atti dell'Accademia delle Scienze Morali e Politiche di Napoli», XCVII, 1986, pp. 199-221; P. Caussat, *Entre Humboldt et le structuralisme: la philosophie du langage d'Ernst Cassirer*, in J. Seidengart (a cura di), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*, Cerf, Paris, 1990, pp. 233-248.

"trasformazione" (*Transformation*) della filosofia trascendentale in direzione di una più corretta comprensione della formazione spirituale della realtà da parte dell'uomo:

> «ciò che da Kant viene descritto come opera del giudizio, nella concreta vita dello spirito è invece possibile, secondo quanto mostra Humboldt, solo grazie alla mediazione del linguaggio. L'oggettivazione del pensiero deve passare attraverso l'oggettivazione del suono linguistico»[74].

Per Cassirer, così come per Hamann, Herder ed Humboldt, il linguaggio nell'attività conoscitiva ha un ruolo di primaria importanza: esso è "attività" (ἐνέργεια/*Tätigkeit*) dello spirito in grado di formare (*bilden*) e costituire (*bestimmen*) il mondo delle nostre rappresentazioni conoscitive, le kantiane *Vorstellungen*. Come abbiamo rilevato in precedenza, possiamo dire che Cassirer nella sua indagine sul linguaggio quale costitutiva oggettivazione simbolica del reale si ponga in continuità con il progetto hamanniano ed herderiano di una "metacritica della critica della ragion pura": rispetto ad Hamann ed Herder, esso rivendica tuttavia la sua maggiore vicinanza ad Humboldt, scorgendo in quest'ultimo non un radicale oppositore del progetto trascendentale kantiano, bensì un suo più fedele "prosecutore". Cassirer vede in Humboldt una giusta "correzione" del criticismo kantiano in direzione di un suo necessario ampliamento alla dimensione linguistica ed ai problemi concernenti la costituzione spirituale dell'intero mondo della cultura. Il pensatore di Marburgo, non mancando mai di mettere in rilievo nelle sue opere gli stretti rapporti che legano la concezione humboldtiana al criticismo kantiano, vede chiaramente nella posizione di Humboldt la fondazione di una filosofia trascendentale del linguaggio[75] e pone il suo stesso progetto di una "filosofia della cultura" (*Kulturphilosophie*) in continuità con le istanze teoretiche humboldtiane.

Nel primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, dedicato al linguaggio, Cassirer riferendosi soprattutto alla *Einleitung zum Kawi-Werk*[76] fa emergere l'«intelaiatura intellettuale»[77] del pensiero linguistico di Humboldt ed i suoi aspetti ritenuti più validi sotto il profilo speculativo.

Prima di analizzare più dettagliatamente il "debito" di Cassirer nei confronti di Humboldt, si cerca brevemente di mettere in luce i «centri sistematici»[78] del pensiero di humboldtiano: tra questi vi sono certamente la visione del linguaggio come ἐνέργεια (*enérgeia*) e come

---

74 E. Cassirer, *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie,* in *Festschrift für Paul Hensel*, a cura di J. Binder, Griez, Ohag 1923, pp. 105-127; scritto riprodotto anche nella più recente raccolta di testi cassireriani: *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hrsg. von E.O. Orth, Reclam, Leipzig 1993, pp. 236-273, pp. 256-257.

75 A tal proposito cfr. anche H. Burckhart, *Sprachreflexion und Transzendentalphilosophie*, cit.:, in particolare, sulla ricezione cassireriana di Humboldt si vedano i paragrafi dal titolo *W.v. Humboldt transzendentale Reflexion der Sprache* e *Ernst Cassirers "Philosophie der symbolischen Formen" als Ergänzung und Transformation der klassischen Transzendentalphilosophie*, pp. 57-91.

76 All'ultima sua grande opera uscita postuma tra il 1836 e il 1839 *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, Humboldt aggiunge un saggio introduttivo che è forse uno tra gli scritti più sistematici dell'autore: in esso convergono i frutti più maturi della sua elaborazione linguistica, e le sue più rilevanti riflessioni per la formulazione di un'ermeneutica dialogica; si tratta del celebre saggio introduttivo dal titolo *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, conosciuto anche come *Einleitung zum Kawi-Werk*. Nel citare le opere di Humboldt, con la sigla *GS* facciamo riferimento alla seguente edizione critica: *Wilhelm von Humboldt's Gesammelte Schriften*, im Auftrag der Preussischen Akademie der Wissenschaften, a cura di A. Leitzmann *et alii*, Behr, Berlin 1903-1936 (rist. De Gruyter, Berlin 1967/68).

77 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 125.

78 *Ibidem*, p. 116.

«organo formativo del pensiero (*das bildende Organ des Gedanken*)»[79], la concezione della diversità delle lingue come dono inestimabile per la comprensione della realtà nei suoi "mille piani" e, non da ultimi - come ha sottolineato anche Gadamer -, «il riconosciemento della *lingua come visione del mondo* (*Erweisung der Sprachansicht als Weltansicht*)»[80] e «l'affermazione che il linguaggio è un fenomeno umano originario»[81]; affermazione che «rappresenta la base di una vasta prospettiva antropologica»[82]. In Humboldt lo studio dell'uomo rinvia, dunque, allo studio del linguaggio: quest'ultimo è considerato la facoltà antropologica fondamentale per comprendere l'uomo nella sua natura dialogica. Humboldt, anticipando significativi aspetti del *linguistic turn* della filosofia del '900, ha conferito un'importanza decisiva al linguaggio e ad alle differenti lingue storiche che articolano il pensiero umano ed il suo apparato categoriale: il linguaggio non è uno strumento, un insieme di segni convenzionali privi di qualsiasi ruolo formativo, ma è un organo mediante il quale l'uomo forma se stesso e il mondo in rapporto di consonanza con gli altri. Per Humboldt il linguaggio «è l'organo dell'essere interiore, è questo stesso essere, com'esso perviene via via alla conoscenza interiore e all'estrinsecazione (*Die Sprache* […] *ist das Organ des inneren Seyns, dies Seyn selbst, wie es nach und nach zur inneren Erkenntnis und zur Äusserung gelangt*)»[83]. Il linguaggio è il *medium* del comprendere: esso svolge una essenziale funzione mediatrice tra l'io e il mondo, tra l'io e gli altri soggetti. Humboldt – in maniera simile ad Hamann ed Herder – spiega che gli atti conoscitivi della riflessione (*Reflexion*) e della rappresentazione (*Vorstellung*), tramite le quali l'uomo si pone innanzi gli oggetti (*Gegen-stände*), determinandosi esso stesso come soggetto, avvengono mediante l'organo del linguaggio; si tratta di originari atti linguistici. Il linguaggio è dunque «il mezzo con cui l'uomo forma ad un tempo se stesso e il mondo o, meglio, acquista autoscoscienza separando da sé un mondo»[84]. Per Humboldt, la comprensione del sistema dell'esperienza, cioè il mondo degli oggetti, è possibile solo tramite la facoltà trascendentale del linguaggio, facoltà che è «attività formatrice dello spirito»[85], così come sottolinea anche Cassirer. Il linguaggio viene, quindi, considerato da Humboldt come pura condizione trascendentale, "attività formatrice" (ἐνέργεια/*enérgeia*)

79 W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, [1830-1835], in *GS*, vol. VII, pp. 1-344, p. 53; tr. it. di D. Di Cesare, *La diversità delle lingue*, cit., p. 42.

80 H.-G. Gadamer, cit., p. 901.

81 *Ibidem*.

82 *Ibidem*. La riflessione sull'uomo costituisce il filo rosso che unifica le differenti ricerche humboldiane in ambito politico, storico, filologico e linguistico; come è stato rilevato anche da Marco Ivaldo, la ricerca di Humboldt è un «perenne cercare intorno all'uomo» che ha prodotto una «poliedrica ma al fondo continua e unitaria antropologia filosofica» (M. Ivaldo, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1980, p. 251). A nostro avviso, come in Humboldt anche in Cassirer il nucleo unitario che unifica i molteplici ambiti di ricerca può essere individuato nella riflessione sull'uomo ed i suoi prodotti culturali: il *Saggio sull'uomo*, sul quale ci soffermeremo più avanti, offre una sintesi della prospettiva cassireriana dalla quale emerge la sua originale proposta di antropologia filosofica centrata attorno alla nozione di forma simbolica.

83 W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, in *GS*, vol. VII, pp. 1-344, p. 14; tr. it. di D. Di Cesare, *La diversità delle lingue*, cit., p. 9.

84 W. von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, a cura di A. Flitner e K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 5 voll., 1960-1981: la citazione è tratta dal vol. 2 dei *Werke*, 1962, p. 207 [tr. it. di D. Di Cesare, *Introduzione*, in W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, cit., pp. XI-XCVI, p. XXXI].

85 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 121.

comune a tutti gli uomini[86]. Allo stesso tempo, però, non sfugge ad Humboldt la necessità di "individualizzarsi" insita nell'essenza stessa del linguaggio: per non restare semplice facoltà e per realizzarsi concretamente passando "dal suo essere in potenza all'essere in atto", il linguaggio deve individualizzarsi. Esso nel concreto esercizio deve necessariamante manifestarsi in una molteplicità di forme individuali: le lingue storiche. Da ciò segue che il pensiero umano e lo stesso apparato categoriale, tramite il quale l'uomo conosce ed interpreta la realtà, «non solo dipende dal linguaggio ma, fino ad un certo grado, anche da ogni singola lingua»[87]. É con tali parole che il linguista Robert H. Robins, indicando in sintesi il significato dell'applicazione humboldtiana del criticismo trascendentale allo studio del linguaggio, fa emergere la stretta relazione posta da Humboldt tra il pensiero (*Denken*) e la parola (*Sprache*):

> «La teoria kantiana della percezione implicava che le sensazioni prodotte dal mondo esterno fossero ordinate da categorie […] imposte dalla mente [...]. Era questa una teoria filosofica di validità universale; Humboldt la adattò, in senso relativista, al campo linguistico, rendendo la *innere Sprachform* di ogni lingua responsabile dell'ordinamento e della categorizzazione dei dati dell'esperienza, cosicché coloro che parlano lingue diverse vivono parzialmente in mondi diversi e hanno sistemi diversi di pensare»[88].

Come rileva anche Cassirer, in Humboldt la lingua diviene la condizione storica del pensiero: la dimensione trascendentale del pensiero e del linguaggio, intimamente uniti e presupposto l'uno dell'altro, per non rimanere allo stato di pura funzionalità e realizzare concretamente se stessa deve individualizzarsi nei caratteri di una lingua storica e nelle particolarità uniche ed irripetibili con le quali ogni singolo parlante si esprime. La ricerca

86 La concezione del linguaggio come ἐνέργεια/*Tätigkeit* (attività) ed *Erzeugung* (produttività) costituisce uno dei nuclei centrali della linguistica humboldtiana. Puntuali ricerche sono state effettuate sulle possibili relazioni tra il concetto di ἐνέργεια in Aristotele ed in Humboldt: cfr. J. Voss, *Aristote et la théorie énergétique du langage de Wilhelm von Humboldt*, «Reveu Philosophique de Louvain», 72, 1974, pp. 482-508; D. Di Cesare, *Die aristotelische Herkunft der Begriffe* érgon *und* enérgeia *in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*, in J. Albrecht et alii (hrsg.), *Energeia und Ergon. Studia in honorem Eugenio Coseriu*, Narr, Tübingen 1988, Vol. II, pp. 29-46. Approfonditi studi sono stati fatti anche sui possibili legami delle nozioni humboldtiane di *Einbildungskraft/Erzeugung* con quelle vichiane di fantasia/*ingenium* e con la concezione kantiana dell'immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*): J. Trabant, *Die Einbildungskraft und die Sprache. Ausblick auf Wilhelm von Humboldt*, «Neue Rundschau», Heft 3/4, 1985, pp. 161-182; Idem, *Phantasie und Sprache bei Vico und Humboldt*, in H. Müller-Sievers - J. Trabant (hrsg.), *Poetik-Humboldt-Hermeneutik: Studien für Kurt Mueller-Vollmer zum 60. Geburtstag*, «"Kodicas/Code". Ars semeiotica», 11, 1988, pp. 23-41.

87 W. von Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachenwicklung*, [1820], in *GS*, vol. IV, p. 21; tr. it. e Introd. cura di A. Carrano, *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo linguistico*, in Idem, *Scritti sul linguaggio*, Guida, Napoli 1988, pp. 117-136, p. 129.

88 R.H. Robins, *Storia della linguistica*, cit., p. 169. Riguardo l'analisi humboldtiana su come si origini il linguaggio in stretta relazione al pensiero si veda anche lo scritto giovanile Über Denken und Sprechen (in *GS*, vol. VII, pp. 581-583) del 1795-1796; cfr. anche K. Welke, *Sprache und Denken bei Wilhelm von Humboldt*, in K. Welke (hrsg.), *Sprache - Bewußtsein - Tätigkeit Zur Sprachkonzeption Wilhelm von Humboldts*, Akademie Verlag, Berlin 1986, pp. 180-186. Sulla rilevante influenza della gnoseologia kantiana in Humboldt e sull'ampliamento humboldtiano dell'epistemologia trascendentale al problema del linguaggio cfr. in particolare: O. Hansen-Løve, *La révolution copernicienne du langage dans l'oeuvre de Wilhelm von Humboldt*, Vrin, Paris 1972; U.V. Slage, *The Kantian Influence on Humboldt's Linguistic Thought*, «Historiographia linguistica», I, 1974, pp. 341-350; M. Ivaldo, *La presenza critica di Kant nel formularsi del pensiero humboldtiano*, in Idem, *Wilhelm von Humboldt. Antropologia filosofica*, cit., pp. 34-41.

linguistica di Humboldt si fa ad un tempo trascendentale ed empirica: ciò vuol dire che il linguaggio viene studiato sia nella sua dimensione universale di facoltà sia nel suo individualizzarsi negli atti del parlare e nelle lingue storiche tramite le quali gli uomini si esprimo. Il primato humboldtiano dell'individuale sull'universale negli studi di linguistica diviene evidente: da questi ultimi emerge la rilevanza fondamentale che hanno la diversità dei singoli soggetti e delle diverse lingue storiche nell'articolazione delle differenti "concezioni del mondo" che contraddistinguono l'orientamento esistenziale di ogni individuo e di ogni popolo. Da queste considerazioni emerge anche un'implicita teorizzazione humboldtiana del relativismo delle culture e del prospettivismo: v'è un'ineludibile "punto di vista prospettico" dal quale i singoli individui comprendono ed interpretano la realtà; «se il mondo si costituisce con e nel linguaggio, manifestandosi quest'ultimo nelle lingue, vi sarà non *un* mondo, ma una *pluralità* di mondi corrispondente alla pluralità di prospettive che ciascuna lingua dischiude. La questione del mondo in sé diviene priva di senso»[89]. Va tuttavia osservato che in Humboldt, così come in Cassirer, la concezione di un relativismo delle culture e l'affermazione di un prospettivismo linguistico e gnoseologico non hanno degli esiti radicalmente nichilistici: queste contribuiscono piuttosto all'implicita elaborazione di una "filosofia del comprendere", nella quale la diversità è considerata un dono inestimabile. La diversità delle lingue, che nel racconto biblico della torre di Babele era considerata una punizione divina - Dio punisce la ὕβρις umana tramite la *confusio linguarum* - è per Humboldt un dono, una testimonianza stessa della ricchezza di prospettive e di culture tramite le quali l'uomo interpreta se stesso e il mondo. Ogni diversa lingua è una differente prospettiva dalla quale si articola un mondo ed in essa i parlanti possono cogliere sempre nuovi aspetti della realtà:

> «poiché lo spirito che si rivela nel mondo non può essere conosciuto esaurientemente mediante una quantità data di prospettive, scoprendo ogni nuova prospettiva sempre qualcosa di nuovo, sarebbe meglio addirittura moltiplicare le diverse lingue tanto quanto lo consente il numero degli uomini che abitano sulla terra»[90].

Ogni prospettiva individuale è un diverso modo di riflettere il mondo; la conoscenza della realtà nella sua interezza – l'*omnitudo realitatis* – risulterebbe solo dalla totalità di quelle prospettive individuali e non si esaurirebbe in esse: l'attività formativa di ogni singolo parlante è in se stessa sempre potenzialmente infinita. Sulla scorta degli studi di Cassirer, possiamo rilevare che in Humboldt, il valore attribuito alla diversità, e alla diversità delle lingue in particolare, nasce anche dall'influsso di Leibniz: sia dalla monadologia che dagli scritti leibniziani sul linguaggio. Se per Leibniz il linguaggio è «lo specchio meraviglioso dello spirito umano»[91], per Humboldt esso è «un prisma capace di rinfrangere il mondo con angolazioni sempre nuove»[92]: «Le lingue rassomigliano nel loro isieme ad un prisma di cui ogni faccia mostra l'universo sotto un colore diversamente sfumato»[93].

89 D. Di Cesare, *Il comprendere nella filosofia di Wilhelm von Humboldt*, cit., pp. 142-143.
90 W. von Humboldt, *Latium und Hellas oder Betrachtungen über das klassische Alterthum,* [1806], in *GS*, vol. III, pp. 136-170, pp. 167-168; tr. it. di A. Carrano, *Sulla natura del linguaggio in generale*, in Idem, *Scritti sul linguaggio*, cit., pp. 61-65, p. 63.
91 G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, tr. it. di M. Mugnai, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 320.
92 D. Di Cesare, *Introduzione*, in W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, cit., p. XLII.
93 W. von Humboldt, *Essai sur les langues du nouveau Continent*, [1812], in *GS*, vol. III, pp. 300-342, p. 321; tr. it.

La diversità delle lingue è considerata da Humboldt sotto una duplice prospettiva:

> «da una parte come fenomeno storico-naturale, come conseguenza inevitabile della diversità e separazione dei ceppi etnici, come ostacolo all'immediata unione del genere umano; dall'altra, come fenomeno intellettuale-teleologico, come mezzo di formazione delle nazioni, come veicolo di una più ricca varietà e maggiore individualità»[94].

Come ha sottolineato anche Cassirer[95], in Humboldt emerge un'integrazione ed una correzione stessa della filosofia trascendentale kantiana in senso linguistico e dialogico: al "silenzio di Kant sul linguaggio" Humboldt - sulla linea di Hamann ed Herder[96] reagisce prendendo in considerazione il "ruolo del Tu" nella costituzione oggettiva delle rappresentazioni. Ciò vale a dire che il pensiero viene "oggettivato" solo mediante il linguaggio e che

> «la rappresentazione soggettiva acquista oggettività solo quando, come parola, risuona proferita dal Tu. Il dialogo è il luogo dell'oggettivazione della soggettività, quello in cui la rappresentazione soggettiva si fa concetto. [...] In quanto è linguisticamente mediata e originata nel dialogo, l'oggettività del concetto è sempre necessariamante intersoggettiva. Divenire oggettivo non è che divenire comune»[97].

---

di A. Carrano, *Saggio sulle lingue del nuovo continente*, in IDEM, *Scritti sul linguaggio*, cit., pp. 77-117, p. 115. É con tali parole che Cassirer mette in risalto il legame tra Humboldt e Leibniz: «Humboldt, attraveso la mediazione di Kant e di Herder, è risalito dalla concezione strettamente logica che Leibniz ebbe del linguaggio alla più profonda e ampia concezione universale-idealistica che è fondata sui principi generali della logica leibniziana. Come per Leibniz l'universo è dato soltanto nel rispecchiamento da parte delle monadi, come ognuna di esse rappresenta la totalità dei fenomeni sotto un "punto di vista individuale" – e come d'altro lato proprio la totalità di queste vedute prospettiche e l'armonia tra esse forma tuttavia ciò che chiamiamo l'oggettività dei fenomeni, la realtà del mondo fenomenico: – così [in Humboldt] ogni singola lingua diventa una simile visione individuale del mondo, e solo il complesso di questi punti di vista forma il concetto per noi raggiungibile dell'oggettività» (E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 121). Riguardo l'influsso di Leibniz su Humboldt e, di conseguenza, sul pensiero cassireriano cfr. anche M. FERRARI, *Leibnizische Quellen der "Philosophie der Symbolischen Formen" Ernst Cassirers*, in *Tradizion und Aktualität*, V, Internationaler Leibniz-Kongress, *Vorträge*, Leibniz-Gesellschaft, Hannover 1988, pp. 239-252; T. DE MAURO e L. FORMIGARI (a cura di), *Leibniz, Humboldt and the Origins of Comparativism*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 1990.

94 W. VON HUMBOLDT, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachenwicklung*, [1820], in *GS*, vol. IV, pp. 1-35, pp. 8-9; tr. it. di A. Carrano, *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo linguistico*, in IDEM, *Scritti sul linguaggio*, cit., pp. 117-136, p. 121.

95 Cfr. E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 121-123.

96 Sui i legami di Humboldt con la filosofia del linguaggio di Herder ed Hamann cfr. L. FORMIGARI, *La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della* Romantik, cit.; A. RECKERMANN, *Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*, Fink Verlag, München 1979; W. BONDZIO, *Johann Georg Hamann und Wilhelm von Humboldt. Parallelen und Kontrasten*, «Zeitschrift für Germanistik», 6, II, 1985, pp. 155-165.

97 D. DI CESARE, *Introduzione,* W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XLV. Riguardo la funzione determinante del linguaggio nella costituzione dell'oggetto, Cassirer si dimostra in pieno accordo con Humboldt: gli oggetti non sussistono prima della loro denominazione. Per Cassirer, nome e cosa "concrescono" unitariamente e il nome è «il punto di cristallizzazione per la molteplicità delle rappresentazioni» (E. CASSIRER, *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*, in *Bericht über den XII. Kongress der deutschen Gesellschaft für Psychologie*, Fischer, Jena 1932, pp. 134-145, p. 143). É anche con le seguenti affermazioni che Cassirer definisce la costituzione dell'oggettività tramite il linguaggio: «Nel complesso, la formazione di questa realtà "obiettivata" è legata al *linguaggio* [...]. La "rappresentazione" raggiunge la saldezza e la stabilità solo con la creazione dell'organo del linguaggio. Solo nel linguaggio l'intuizione cosale, l'obiettivazione in termini di *oggetti* giunge al compimento […]. Il nome è l'origine

L'oggettività del fenomeno, in Humboldt, si fa nel dialogo, e con essa non si intende come in Kant, Reinhold o Fichte, ciò che è "incondizionatamente saldo" poiché frutto di una rappresentazione conoscitiva che pretende avere validità universale e necessaria. L'oggettività in Humboldt si costituisce nel rapporto dialogico tra l'Io e il Tu ed è linguisticamente mediata.

Secondo Humboldt «tutto il parlare si fonda sul dialogo»[98]; e il dialogo comporta due dimensioni per le quali l'Io si rapporta direttamente al Tu ma implicitamente anche al Noi, a quel Noi della lingua storica che si è costituita nel tempo. Il dialogo è l'elemento fondamentale tramite il quale si attua l'esercizio del comprendere, un comprendere che è sempre linguisticamente mediato e storicamente condizionalto: il dialogo «getta ponti tra un'individualità e l'altra, mediando la comprensione reciproca (*das gegenseitige Verständniss*)»[99]; gli individui sono in grado di comprendersi reciprocamente perché «toccano, ciascuno all'interno dell'altro, il medesimo anello della catena delle loro rappresentazioni sensibili e delle loro produzioni concettuali interne, perché fanno vibrare lo stesso tasto del loro strumento musicale, per cui in ciascuno scaturiscono concetti corrispondenti, non però identici»[100]. Il comprendere richiede perciò «il dono della connessione»[101], una «libertà di prospettiva»[102] e si realizza nel dialogo: quest'ultimo è un cercare di porsi in armonia con l'altro così come in orchestra fanno i suonatori di diversi strumenti musicali. Cassirer commenta Humboldt affermando che soltanto grazie al linguaggio e dialogo «diviene possibile per l'uomo l'esistenza e la vita nella comunità (*Gemeinschaft*); e nella comunità, nella relazione al "tu", anche il proprio "io", la sua soggettività, comincia a prendere una forma determinata»[103].

Come è stato rilevato, Cassirer «ritiene di dover attribuire alla filosofia humboldtiana del linguaggio la funzione di costituire un modello, un vero e proprio paradigma trascendentale»[104]: «per Cassirer il significato più autentico dell'opera humboldtiana può essere individuato nell'applicazione del metodo trascendentale a quel *factum* del tutto trascurato da Kant che è il linguaggio»[105].

---

della categoria della cosa. Solo in quanto essere parlante l'uomo ha un mondo *contrapposto* (Humboldt: l'uomo è in relazione con le cose come gliele presenta il linguaggio)» (E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., pp. 275-276); e, più avanti, Cassirer torna a ribadire: «Solo l'azione conduce all'oggettivazione - solo nel libero configurare, nel *formare* sorge per l'uomo un'immagine delle cose. [...] "Rappresentazione" è oggettività riflessa, oggettività, che è passata attraverso il medium dell'azione, dell'*obiettivare stesso*. Humboldt ha mostrato questo processo nel linguaggio. Il suono, aprendosi la via tra le labbra, ritorna in una nuova forma. - Così come anche in ogni immagine artistica - l'uomo deve *produrre* la forma delle cose, per comprenderla. E questo vale anche nella sfera teoretica - anche qui noi "comprendiamo", in senso proprio, solo ciò che possiamo "costruire"» (*ibidem*, p. 297).

98 Idem, *Über den Dualis*, [1827], in *GS*, vol. VI, pp. 4-30, p. 25; tr. it. di A. Carrano, *Sul duale*, in Idem, *Scritti sul linguaggio*, cit., pp. 181-204, p. 200.

99 Idem, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, in *GS*, vol. VII, pp. 1-344, p. 169; tr. it. di D. Di Cesare, *La diversità delle lingue*, cit. p. 141.

100 *Ibidem*, in *GS*, p. 169; tr. it., p. 142.

101 W. von Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, [1821], in *GS*, vol. IV, p. 36; tr. it. di G. Moretto, *Il compito dello storico*, in Idem, *Scritti filosofici*, cit., pp. 512-540, p. 532.

102 *Ibidem*, p. 56; tr. it., p. 540.

103 E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, cit., p. 93.

104 M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 203. Massimo Ferrari, studiando approfonditamente i significati della presenza e della riattualizzazione del pensiero di Humboldt da parte di Cassirer, rileva: «Nella costruzione della filosofia del linguaggio cassireriana Humboldt assume un ruolo di grande rilievo, come è documentato non solo dalla frequenza con cui ricorrono i testi humboldtiani (basti pensare alla citatissima *Einleitung zum Kawi-Werk*), ma soprattutto dall'utilizzazione di uno schema in senso lato humboldtiano che - muovendo dalla concezione olistica del linguaggio e dal suo costituire una visione globale del mondo (*Weltansicht*) - mette capo ad una interpretazione "teleologica" dello sviluppo delle lingue» (*ibidem*).

105 *Ibidem*, pp. 203-204.

Gli interpreti hanno discusso sulla possibilità o meno di reperire in Cassirer una rilettura in termini linguistici dello schematismo trascendentale kantiano, effettata sulla scorta del pensiero di Humboldt. Tale rilettura sarebbe decisiva ai fini di una solida fondazione cassireriana di una "filosofia trascendentale del linguaggio". A me pare che alcuni passi delle opere di Cassirer, considerando anche i testi del *Nachlass*, vadano proprio in questa direzione: egli opera un rinnovamento (*Erneuerung*) della dottrine kantiane dello schematismo e dell'*Anwendung* (l'applicazione della categorie dell'intelletto alle intuizioni sensibili) introducendo il ruolo decisivo svolto dalla facoltà del linguaggio, che - in pieno accordo con quanto teorizzato da Humboldt - diviene «facoltà della sintesi, su cui poggia ogni atto del parlare come del comprendere»[106]. In un manoscritto del *Nachlass*, Cassirer fa chiaramente rilevare che l'atto dell'applicazione della categoria all'intuizione sensibile, per il tramite della funzione definita da Kant "schema", è un atto reso possibile dal linguaggio:

> «lo *schema* si realizza solo attraverso il *linguaggio* – e per il fatto che il pensiero nella parola ottiene una *stabilità* del tutto nuova. Senza il sensibile [la kantiana intuizione sensibile ottenuta tramite le forme pure dello spazio e del tempo] il pensiero non può operare – ma esso d'ora in poi si aggrappa al *segno* sensibile. […] Il nome è l'origine della categoria di cosa»[107].

Come per Humboldt, così per Cassirer, è il linguaggio che svolge quella essenziale funzione mediatrice che Kant nella *Critica della ragion pura* riservava allo schema: la mediazione gnoseologica tra la sfera dell'empirico e quella del trascendentale avviene grazie al linguaggio, grazie al nome da noi dato all'oggetto. La sintesi tra i concetti puri (le categorie dell'intelletto) e le intuizioni sensibili, sintesi necessaria in Kant per il costituirsi delle rappresentazioni conoscitive, è una sintesi dal carattere linguistico:

> «la rappresentazione (*Vorstellung*) raggiunge la saldezza e la stabilità solo con la creazione dell'organo del linguaggio. Solo nel linguaggio l'intuizione cosale, l'obiettivazione in termini di *oggetti* giunge al compimento. […] Solo in quanto essere parlante l'uomo ha un mondo *contrapposto* (Humboldt: l'uomo è in relazione con le cose come gliele presenta il linguaggio)»[108].

Partendo da Humboldt, Cassirer si apre quindi allo studio delle funzioni trascendentali (e tra queste certamente il linguaggio in primo piano) che fondano le produzioni simboliche delle culture: in altre parole, riflettendo sull'attualità dell'opera di Humboldt egli «rivendica l'inesauribile fecondità del metodo trascendentale come riflessione sulle condizioni di possibilità dei "fatti" della cultura: anche di quel *factum* oggettivo [il linguaggio] - Cassirer lo ribadirà a Davos nel confronto con Heidegger - in cui avviene la comunicazione umana e che richiede di essere fondato da un punto di vista trascedentale, chiedendosi come sia possibile che ciò avvenga»[109].

106 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 123.
107 E. Cassirer, *Sfera della cosa e sfera del significato*, in Idem, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., pp. 273-281, p. 276. Sull'esame da parte di Cassirer del rapporto tra schematismo trascendentale e linguaggio cfr. J.-P. Peters, *Cassirer, Kant und die Sprache*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1983, pp. 83-102.
108 E. Cassirer, *Sfera della cosa e sfera del significato*, in Idem, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., pp. 273-281, p. 276.
109 M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 204.

A partire dai suoi studi su Humboldt, Cassirer mette in evidenza che la facoltà del linguaggio è facoltà trascendentale e, in quanto tale, universale: essa fonda la possiblità del reciproco comprendersi degli individui. Cassirer accentua e forse radicalizza la "trascendentalità" della posizione humboldtiana, ponendola a fondamento di una "filosofia del comprendere" nella quale i soggetti possono trovare in se stessi le condizioni universali e necessarie del dialogo. Pur nell'individualità della propria lingua, ogni singolo parlante - ad avviso di Cassirer - può divenir «cosciente di un intimo legame spirituale»[110] con l'altro: citando Humboldt viene rilevato che «io e tu non solo sono concetti che si richiamano reciprocamente, ma come si vedrebbe se si potesse risalire al punto della divisione, sono concetti davvero identici, [...] giacché altrimenti ogni comprensione (*jedes Verstehen*) sarebbe impossibile per tutta l'eternità»[111]. Tale fondazione trascendentale del linguaggio è, a mio parere, anche un'implicita fondazione trascendentale dell'attività del comprendenre (*Verstehen*) e del dialogo, un dialogo che si rende *de facto* possibile e strutturalmente realizzabile non solo tra individui di una stessa comunità linguistica, ma in linea di principio tra tutti i parlanti della terra. Un'attenta rilettura della posizione cassireriana può spingersi a scorgere contenuti in essa - almeno *in nuce* - gli elementi fondamentali per una fondazione trascendentale anche di un possibile dialogo tra le culture, tra divesi modi di articolare visioni del mondo.

Una delle affermazioni humboldtiane più ricorrenti negli scritti di Cassirer è che

> «il linguaggio non è ἔργον, opera, ma sempre attività, ἐνέργεια (*Die Sprache ist kein Werk* (*Ergon*), *sondern eine Tätigkeit* (*Energeia*)»[112], e che quindi «la sua definizione non può essere mai altro che una definizione genetica (*ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein*)»[113].

Sulla scorta delle riflessioni di Humboldt, il linguaggio viene concepito da Cassirer come originaria "attività formatrice dello spirito" tramite la quale i parlanti non si limitano alla mera riproduzione mimetica di un mondo di oggetti, bensì conferiscono ad essi uno spessore simbolico: «l'oggettività [...] non è qualcosa di semplicemente dato e tale da doversi descrivere, ma è qualcosa che va raggiunto mediante un processo dell'attività formatrice dello spirito»[114]. La sintesi operata dalla proposizione e dal nostro modo di significare le cose sensibili non ha solo il valore conoscitivo di un'*adaequatio intellectus ad rem*, ma conferisce all'oggetto stesso che denota uno spessore simbolico ed allusivo di possibile rinvio "ad altro da sé": possiamo dire che, tramite l'attività conoscitiva e formatrice del linguaggio, la realtà fenomenica venga anche "umanizzata", arricchita di un senso non reperibile di per sé negli oggetti, nei "fatti bruti" positivisticamente intesi. La produzione di una forma simbolica è una *Sinngebung*, una originaria "donazione di senso" ad un mondo di fenomeni che altrimenti non troverebbe in se stesso un senso ulteriore: «senza gli uomini» ed i loro simboli - afferma lo stesso Kant - «questa terra non sarebbe che un semplice deserto»[115].

110 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 117.
111 *Ibidem*.
112 *Ibidem*, p. 123.
113 *Ibidem*, p. 123.
114 *Ibidem*, p. 121.
115 I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Preussische Akademie der Wissenschaften, G. Reimer (poi W. de Gruyter), Berlin-Leipzig 1900 ss., vol. V; tr. it. e cura di A. Bosi, *Critica del giudizio*, UTET, Torino 1993, p. 365: sono le parole di Kant sul ruolo dell'uomo quale "donatore di senso" (*Sinngeber*), contenute nei paragrafi finali della *Critica del giudizio*, scritto che insieme alla produzione sul linguaggio di Humboldt e alla teoria

Linguaggio, mito, storia, religione e metafisiche costituiscono il «mondo della pura espressione spirituale»[116] e sono simboli - spiega Cassirer - «non in qunto essi designino in forma di immagine, di allegoria che allude e spiega, un reale sottomano, ma in quanto ciascuno di essi fa emergere da sé medesimo un suo proprio mondo di senso (*Sinn*)»[117].

A mio parere, l'atto della costituzione della forma simbolica - sotto il profilo epistemologico - si avvicina notevolmente al kantiano giudizio riflettente, nel quale la realtà fenomenica, già conosciuta tramite il giudizio determinante (*bestimmendes Urteil*), può essere riconfigurata in termini simbolici ed arrichita di senso in ordine al sentimento estetico, morale e teleologico e, in ultima analisi, anche religioso. A differenza di Kant, anche il linguaggio è per Cassirer una produttiva forma simbolica, nella quale si costituisce una "umanizzazione" della realtà empirica, una sua comprensione ed originaria figurazione in termini simbolici: seguendo la lezione di Humboldt e la sua "correzione" del criticismo kantiano, Cassirer ravvisa nel linguaggio l'aurorale costituirsi della cultura umana. Tramite la facoltà trascendentale del linguaggio gli individui entrano in comunicazione gli uni con gli altri e costituiscono il mondo della *Kultur*, un mondo spirituale e simbolico che è non mera riproduzione di oggetti in sé, bensì un «modo di vedere soggettivo, avente tuttavia una pretesa perfettamente legittima di validità universale»[118]: «il linguaggio […] unisce anche quando isola, e […] anche nella veste della più individuale espressione, racchiude la possibilità di universale intelligenza»[119]. Cassirer ribadisce più volte nei suoi scritti che l'atto di articolare la parola è il risultato di una sintesi tra l'aspetto empirico di ogni singola lingua storica e quello trascendentale della facoltà del linguaggio: nel concreto esercizio del parlare avviene una sintesi tra la forma universale della facoltà linguistica e quella empirica delle lingue storicamente determinate. Facendo propria ed integrando la posizione di Humboldt, viene affermato che «ciacuna lingua è una risonanza dell'universale natura dell'uomo»[120] e, allo stesso tempo, è forma simbolica articolante un "modo di vedere il mondo" (*Weltansicht*) caratterizzato da circostanze storico-ambientali e costituente la cultura umana.

6. "Genealogia della cultura" e "costruttivismo della libertà"

Come è stato rilevato, le prospettive di Herder e Humboldt sono state per Cassirer un centrale punto di riferimento sia per l'ampliamento della filosofia trascendentale alla considerazione dell'essenziale ruolo formativo svolto dal linguaggio sia per la successiva elaborazione di una "filosofia della cultura". A partire dalla trattazione del linguaggio contenuta nel primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, si viene sempre più compiutamente definendo il progetto cassireriano di un'indagine trascendentale intorno alla "formazione della cultura umana" nei suoi molteplici aspetti: il linguaggio, il mito, la religione, la storia, la scienza e le stesse metafisiche. Si tratta di una sistematica ricerca genetica sulle "forme simboliche" costituenti la realtà umana: è un'indagine protologica e trascendentale sugli "organi formativi" delle diverse culture e visioni del mondo. Quest'articolato progetto cassireriano di una ricerca sulla "morfologia della cultura", ovvero

morfologica di Goethe ha notevolmente influito sull'elaborazione cassireriana del concetto di forma simbolica.

116 E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, cit., p. 17.

117 *Ibidem*, p. 16.

118 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 119.

119 *Ibidem*, p. 118.

120 *Ibidem*, p. 121.

intorno alle "forme" che danno origine alla cultura umana, è compiutamente teorizzato nei tre volumi della *Philosophie der symbolischen Formen* e viene arricchito di nuovi elementi nelle opere della maturità: dallo scritto del 1942 *Zur Logik der Kulturwissenschaften,* al volume del 1944 *An Essay on Man*, fino alla raccolta postuma *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. L'idea di fondo da cui si origina la concezione cassireriana di una *Kulturphilosophie* è che «il concetto di cultura non si può distaccare dalle "forme" (μορφαί) e direzioni fondamentali del produrre spirituale: l'"essere" qui non si può cogliere altrimenti che nel "fare"»[121]: il "fare" di cui parla l'autore è l'attività umana di produzione delle forme simboliche tramite le quali l'uomo conferisce "forma e senso" all'essere, al mondo abitato. Compito specifico della filosofia e, in particolare, della "filosofia della cultura" è dunque quello di compiere una *Rückbesinnung*, una "presa di coscienza retrospettiva" sull'origine delle produzioni spirituali, ovvero le forme simboliche e culturali con le quali l'uomo arrichisce di senso e significati il suo *in der Welt sein*, il suo "essere nel mondo"; le forme simboliche possono essere definite come «un complesso di funzioni, in base alle quali soltanto si costruisce per noi il fenomeno di un "mondo" e di un suo determinato ordine di senso»[122].

Anche grazie all'influsso esercitato dall'ampia produzione herderiana ed humboldtiana, Cassirer conferisce alla filosofia non più solo il compito d'essere una "critica della ragione", così come voleva Kant, ma anche quello più ampio di trasformarsi in "critica della cultura": «la ragione è un termine poco adeguato se si vuole abbracciare in tutta la loro ricchezza e varietà le forme della vita culturale dell'uomo»[123]. La filosofia della cultura dev'essere, inoltre, per Cassirer una filosofia dell'uomo: essa dev'essere intenta a cercare una metodologia di ricerca in grado di comprendere in maniera unitaria l'uomo e l'originarsi delle sue produzioni simboliche. Il cercare di comprendere l'uomo è quindi, in ultima analisi, il fine più alto della filosofia, il suo *télos* ideale[124]; e per rendere questo fine almeno in parte realizzabile, secondo Cassirer, occorre

121 *Ibidem*, p. 13. Si noti che Cassirer, in questa sua visione delle "forme" come attività interiori dell'uomo, si richiama anche all'originario significato greco delle μορφαί: nella lingua greca antica, infatti, il plurale μορφαί può assumere il significato di "gesti", intesi come "atti", produzioni dell' "agire interiore".

122 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, tomo I, *Fenomenologia della conoscenza*, cit., p. 65-66. La concezione delle diverse sfere dell'esperienza quali "campi unitari di senso" avvicina la filosofia delle forme simboliche anche alla fenomenologia husserliana. Le forme simboliche, in maniera simile alle "ontologie regionali" di cui parla Edmund Husserl, sono "piani di senso" costituiti dall'uomo. A Cassirer stesso non sfuggono le possibili affinità che vi sono tra il suo progetto filosofico e quello della fenomenologia eidetica e trascendentale: precisi richiami alle *Logische Untersuchungen* e al primo volume husseliano delle *Ideen* si trovano in E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, *Il pensiero mitico*, cit., p. 18 in nota; e al vol. III., Tomo I, cit., pp. 262 ss.. Sul rapporto Cassirer-Husserl cfr. gli studi di G. Raio, *Cassirer su Husserl*, «Studi filosofici», VII, 1984, pp. 265-280; E.W. Orth, *Einheit und Vielheit der Kulturen in der Sicht Edmund Husserls und Ernst Cassirers*, in C. Jammer - O. Pöggler (hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit: Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, pp. 332-351; C. Möckel, *La teoria dei fenomeni di base di Cassirer e il suo rapporto con Husserl e Natorp*, in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata 2002.

123 E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., p. 81. All'analisi genetica svolta dal Cassirer intorno al fenomeno della cultura umana ha prestato attenzione anche Mario Signore: questi ha fatto emergere la validità teoretica della definizione cassireriana dell'uomo in termini di *Kultur* ed ha individuato in questa prospettiva anche il possibile presupposto per lo sviluppo di un atteggiamento etico di reciproca comprensione e dialogo tra le differenti culture: cfr. M. Signore, *Quale cultura per un pensare responsabile*, in Idem, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Roma, Studium 2006, pp. 33-44.

124 La crisi di conoscenza di sé dell'uomo è per Cassirer uno dei tratti più drammatici dell'epoca moderna: il recupero di una visione filosofica dell'uomo meno frantumata e scissa nei vari saperi è anche una delle finalità ultime della filosofia delle forme simboliche e della ridefinizione stessa dell'uomo in termini di cultura. Cassirer raccoglie quindi l'appello di Max Scheler secondo il quale: «in nessun altro periodo della conoscenza umana l'uomo

effettuare una preliminare indagine sull'opera che caratterizza l'uomo rispetto a tutti gli altri esseri, la sua produzione simbolica e culturale:

> «la principale caratteristica dell'uomo, ciò che lo distingue, non è la sua natura fisica o metafisica bensì la sua opera. É questa opera, è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della umanità»[125].

A partire da questi presupposti, nei suoi ultimi scritti, Cassirer ridefinisce "in termini di cultura" la domanda antropologica fondamentale posta da Kant (*Was ist der Mensch*?, «chi è l'uomo?»[126]) e, come è noto, giunge a definire l'uomo come *animal symbolicum*, commentando che con tale nuova definizione «si indicherà ciò che veramente lo caratterizza rispetto a tutte le altre specie e si potrà capire la speciale via che l'uomo ha intrapreso: la via verso la civiltà»[127]. Il "filo d'Arianna" che può guidare la filosofia ad una comprensione unitaria dell'uomo è da ricercare in un'analisi sistematica delle forme simboliche e culturali grazie alle quali l'uomo struttura un mondo dotato di senso: secondo Cassirer, l'originaria ed imprescindibile funzione simbolizzatrice può essere una chiave di lettura per comprendere l'uomo ed il suo mondo culturale.

Gli ultimi elementi che in questo saggio vengono presi in esame sono il "costruttivismo cassireriano", connesso al suo superamento del "realismo ingenuo" ed i fondamentali risvolti etici della "filosofia delle forme simboliche".

Come è stato già indicato, Cassirer - facendo proprio il guadagno speculativo della rivoluzione trascendentale kantiana - critica radicalmente ogni forma di "realismo ingenuo", fondato sulla "teoria del rispecchiamento mimetico (realtà/mente)" di matrice aristotelico-scolastica: si pensi, ad esempio, alla teoria della *adaequatio rei et intellectus*, cioè alla tommasiana concezione della conoscenza espressa in maniera paradigmatica nella prima *quaestio* del *De veritate*. Secondo Cassirer non esiste un mondo "oggettivo" e "gerarchicamente stabilito" del tutto indipendente dal soggetto conoscitivo e dalle sue peculiari forme culturali: Cassirer rifiuta completamente l'ontologia aristotelico-scolastica e difende una forma di "costruttivismo trascendentale" che si potrebbe definire anche come un "costruttivismo della libertà". Cerco di spiegare meglio questo fondamentale guadagno teoretico ed etico.

Cassirer opera una "dissoluzione del dato oggettivo": egli sottolinea che «la riduzione del "dato" alle funzioni pure della conoscenza costituisce il fine ultimo, il risultato e il frutto della dottrina critica»[128]. Come ha ben evidenziato anche Hans Jörg Sandkühler, partendo dai risultati

---

è divenuto così problematico a sé stesso come ai nostri giorni», e cerca di dare una risposta alle problematiche in esso sollevate: «abbiamo una antropologia scientifica, una antropologia filosofica e una antropologia teologica che si ignorano a vicenda. Così non possediamo una qualche idea concreta di quel che l'uomo é. Nella loro sempre più grande molteplicità le discipline particolari applicatesi allo studio dell'uomo, più che chiarirne il concetto lo hanno oscurato e reso oscuro» (sono parole tratte dallo scritto scheleriano del 1928 *Die Stellung des Menschen im Kosmos* citate e commentate da Cassirer nel primo capitolo di *An Essay on Man*: E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., p. 75).

125 E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., p. 144.

126 I. Kant, *Logik*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. IX; tr. it. e cura di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 19 (A 25). Sulla filosofia cassireriana della cultura quale ricerca di carattere antropologico cfr. anche R.M. Peplow, *Ernst Cassirer. Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen*, Königshausen & Neumann,Würzburg 1998.

127 E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, cit., p. 81.

128 E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, *Zweiter Band*, Berlin 1906, in Idem, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, hrsg. von D. Vogel, Meiner, Amburg 1999, p. 638; tr. it. di G. Colli, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. II, tomo III, Einaudi, Torino 1971[7], p. 824.

del kantismo, Cassirer arriva a sostenere che «il mondo *non ci obbliga* a una conoscenza che gli sia assolutamente conforme. È nella conoscenza e nel linguaggio che il "mondo oggettivo" – relativo ai diversi contesti e ai diversi ambiti del sapere – diventa il *nostro mondo*. Noi non parliamo tutti la stessa lingua; esiste ben più di un'unica e sola versione del mondo»[129]. Secondo Cassirer, il linguaggio in cui la mente si esprime «non è solo descrittivo, ma anche prescrittivo: noi imponiamo alla natura le leggi della nostra mente. In questo senso la conoscenza non può che essere caratterizzata attraverso un'obiettività garantita dalla "datità" degli oggetti e dalla corrispondenza tra teoria e realtà»[130]. Sandkühler avvicina, quindi, giustamente la posizione di Cassirer a quella dell'americano Nelson Goodman, incentrata sulle funzioni simboliche della mente quali "*ways of worldmaking*"[131].

In maniera simile a Goodman anche Cassirer critica il realismo metafisico e la "teoria del rispecchiamento oggettivo" sulla base dei più moderni sviluppi epistemologici: a suo parere, lo sviluppo delle scienze, da cui si origina anche l'istanza teoretica del neokantismo, ha desolidificato «il rigido concetto di essere» e «al posto del passivo *rispecchiamento* di un essere già dato» fanno la loro comparsa «*simboli* intellettuali liberamente creati»[132]. La posizione di Cassirer può perciò essere definita anche come un "costruttivismo delle forme simboliche": in quest'ottica, la filosofia «non vuole semplicemente schizzare una cartografia dell'essere a partire da una posizione già data, i cui singoli ambiti della realtà vengono registrati come se fossero già noti e dati una volta per tutte. Essa mira piuttosto una lontananza ancora sconosciuta, che bisogna in primo luogo scoprire e che può essere aperta in prima istanza solo grazie al concetto»[133].

Nel suo "costruttivismo delle forme simboliche" Cassirer ha sempre presente e sviluppa l'intuizione kantiana di Goethe per il quale «la cosa più importante è riconoscere che ogni fatto è già teoria»[134]. La realtà, così come la si percepisce, è sempre il frutto di un costruzione teorica che Cassirer definisce "costruzione simbolica". Parafrasando Giambattista Vico, si può dire che in Cassirer il *verum* corrisponda al *factum*, cioè all'attività della coscienza simbolizzatrice. Non è un caso che Cassirer attribuisca un'importanza fondamentale anche al pensiero vichiano, scorgendo nel pensiero del filosofo italiano la fondazione teoretica delle "scienze dello spirito" e un antesignano della sua stessa "filosofia delle forme simboliche".

---

129 H.J. Sandkühler, *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*, «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», 1, 2010, pp. 1-13, p. 2.

130 *Ibidem*.

131 Per Cassirer come per Goodman la filosofia moderna prese avvio «allorchè Kant ha operato il passaggio dalla struttura del mondo [ontologia scolastica] a quella della mente […] e che ora continua col passaggio dalla struttura dei concetti a quella dei diversi sistemi simbolici delle scienze, della filosofia, delle arti, della percezione e del discorso quotidiano. Il movimento è da un'unica verità e da un mondo fisso e dato a una varietà di versioni corrette e anche in conflitto, ossia di mondi in fabbricazione (*worlds in the making*)» (N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis 1978, pp. ix-x; tr. it. di C. Marletti, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. viii-ix).

132 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I., *Il Linguaggio*, cit., p. 5.

133 E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, in Idem, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 2, hrsg. von J.M. Krois, K.C. Köhnke, O. Schwemmer, Meiner, Hamburg 1999, p. 24 [trad. it. nostra].

134 J.W. von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, a cura di M. Hecker, Weimar 1907, n. 575, p. 125; tr. it. di S. Giametta, *Massime e riflessioni*, Rizzoli, Milano 1992, p. 119. Goethe ha più volte affermato la sua vicinanza allo spirito del kantismo: «Kant» - confessa Goethe - «non ha mai tenuto conto di me, benchè io abbia seguito per mia natura una strada simile alla sua. Ho scritto la mia *Metamorfosi delle piante* prima di conoscere qualcosa di Kant e, tuttavia, essa si muove nello spirito della sua dottrina» (J.W. von Goethe, *Gespräche mit Eckermann*, [11 aprile 1827], in *Gespräche*, hrsg. von F. Freiherr von Biedermann, Leipzig 1909², Bd. III, n. 2484, p. 372). Sul rapporto di Goethe con Kant si veda anche E. Cassirer, *Goethe e la filosofia kantiana*, [edito postumo nel 1945], in Idem, *Rousseau, Kant, Goethe*, tr. it e cura di G. Raio, Donzelli, Roma 1999, pp. 53-81.

Nella *Logica delle scienze della cultura* Cassirer elabora esplicitamente la sua visione della "costruzione simbolica del reale" a partire dalla riflessione sul "teorema" di Vico per il quale *verum et factum convertuntur:* «ogni essere comprende e coglie veramente solo ciò che egli stesso produce»[135].

Un ultimo elemento sul quale si attira l'attenzione sono gli interessanti risvolti etici della cassireriana "filosofia delle forme simboliche": l'autore tedesco, soprattutto nei suoi ultimi scritti, ha sottolineato che «il processo della cultura è il progredire della coscienza della libertà»[136]. Soprattutto a partire dagli scritti del 1916 dal titolo *Freiheit und Form*, egli ha elaborato una "filosofia della libertà" fondata sulla kantiana autonomia della ragione. Come ha correttamente notato anche Donald Phillip Verene, per Cassirer

> «la libertà dell'uomo sta nella capacità di dar forma all'esperienza. La libertà è naturale all'uomo [in quanto] è animale simbolico, animale "formante". Questo processo del formare distacca l'uomo dalla sua finitezza e lo orienta verso l'infinità. Non però che tale infinità sia cosa assolutamente altra dal mondo della finitezza»[137].

Secondo Cassirer «la libertà è l'alfa e l'omega della filosofia idealistica. […] La libertà non è un semplice fatto della coscienza, che debba essere creduto sulla testimonianza della coscienza medesima. È qualcosa che deve farsi ed acquistarsi, e non può essere acquisita che tramite il processo di autorealizzazione dello spirito. E ciò spiega il rapporto della libertà con le differenti forme della cultura, con l'arte, la religione, la filosofia»[138].

In primo luogo, egli sottolinea che la storia della modernità filosofica "da Lutero a Kant e agli idealisti" è stata la storia della progressiva emancipazione della ragione dai legami con la tradizione religiosa e con l'ontologia classica. La svolta trascendentale kantiana, esito maturo della modernità filosofica, ha avuto, dunque, un decisivo risvolto anche sul piano etico-politico: ha contribuito ad una completa emancipazione dai legami con l'ontologia scolastica, i quali avevano il loro corrispondente, sul piano sociale, in legami gerarchici, visti come dipendenti da un ordine naturale (la *lex naturae* di cui parlavano gli scolastici medievali). La rivoluzione trascendentale kantiana è portatrice di un costruttivismo non solo sul piano conoscitivo ma anche etico-sociale; si può parlare di un "costruttivismo della libertà": lo spirito umano non è subordinato a un mondo di cui è parte, ma è attivo nella costruzione del mondo della conoscenza e della stessa vita etico-politica[139]. La «attività originaria del dar forma alle cose (*ursprüngliche Aktivität des Bildens*)»[140] ha come origine e come fine la libertà: nel volume *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) viene ribadito che la cultura, prodotta dalle forme simboliche, è la manifestazione della libertà dell'individuo in quanto "agente creativo". Opponendosi apertamente alle tesi fatalistiche di Oswald Spengler sull'ineluttabile "tramonto dell'Occidente", Cassirer vede nella cultura la possibilità stessa di una concreta e sempre più efficace realizzazione della libertà nella storia:

135 E. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura*, cit., p. 8.
136 E. Cassirer, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, cit., p. 98.
137 D.F. Verene, *Introduzione* a E. Cassirer, *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 43.
138 E. Cassirer, *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, cit., p. 96.
139 La matrice propriamente fichtiana di queste riflessioni di Cassirer sul costituirsi della libertà sono state messe in luce anche nella parte finale di un mio volume al quale mi permetto di rinviare: T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti university press, Roma 2012.
140 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, cit., p. 23.

nelle parole finali di uno dei suoi ultimi libri – *An Essay on Man* (1945) – egli affida alla cultura, negli anni della barbarie totalitaria, il compito di una «progressiva autoliberazione dell'uomo»[141]. Negli anni Quaranta, gli anni del suo soggiorno forzato negli Stati Uniti a causa del nazismo, l'ebreo Cassirer affida alla filosofia il compito fondamentale di essere la "custode della libertà" e la "guardiana dei valori umani".

141 Cassirer critica apertamente il pessimismo storico di Oswald Spengler. *Il tramonto dell'Occidente*, celebre opera spengleriana del 1918, afferma Cassirer, «è colmo delle prospettive più fosche. Nessuno sforzo di pensiero e di volontà può mutare il nostro destino […]. Nella filosofia di Spengler l'idea di libertà è sostituita da quella di necessità e di fatalità. Il suo sistema è il sistema del fatalismo storico. Ed il suo giudizio è che la nostra vita culturale è condannata una volta per tutte» (E. Cassirer, *Philosophy and Politics*, [testo del 1944], in Idem, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, cit.; tr. it. di G. Ferrara, *Filosofia e politica*, in Idem, *Simbolo, mito e cultura*, cit., pp. 223-236, p. 231).

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170211

Transcendental Philosophy in Scotus, Kant, and Deleuze: One Voice Expressing Difference

Brandon Love[1]

Sommary: 1. Introduction; 2. Scotus; 3. Kant; 4. Deleuze; 5 One Voice Expressing Difference.

Abstract: This paper traces a common thread in John Duns Scotus, Immanuel Kant, and Gilles Deleuze: the search for a truly transcendental philosophy. Scotus was the father of transcendental philosophy, Kant transformed the discipline into transcendental idealism, and Deleuze further transformed it into transcendental empiricism. Kant saw previous transcendental philosophy (which he called transcendental realism) as being transcendent, as it purported to give access to things in themselves. In place of this, Kant put forth transcendental idealism, in which we only have access to appearances. Deleuze saw Kant's transcendental idealism as transcendent, as it dealt with the transcendental on the level of conception, which Deleuze saw as empirical. In place of this, Deleuze put forth transcendental empiricism, in which the transcendental pertains only to the realm of immanence, out of which the empirical arises. All three thinkers share a common tradition, transcendental philosophy. Further, they shared a common goal, that of making the transcendental immanent, even though they expressed this goal differently.

Keywords: *Transcendental, Transcendent, Immanent, Empirical, Metaphysics*

1. Introduction

This paper is an exploration of a seemingly strange linkage in the history of philosophy: John Duns Scotus, Immanuel Kant, and Gilles Deleuze. In short, Scotus was the father of transcendental philosophy, Kant transformed the discipline into transcendental idealism, and Deleuze further, and infamously, transformed it into transcendental empiricism. The main purpose of this paper is to examine a common thread running through all three of these thinkers: the attempt to make philosophy immanent rather than transcendent. To show this, I will need to outline the contours of their shared tradition, that of transcendental philosophy. It is controversial to say that Scotus was the father of transcendental philosophy and that Kant was (merely) transforming the tradition that came before him, rather than inventing an entirely new philosophical approach (called transcendental philosophy); it is also controversial to claim that Deleuze shared a common tradition with both Scotus and Kant.[2] I hope to show not only that these controversial claims are indeed accurate but also that certain aspects of the thought of Kant and Deleuze (especially pertaining to the relationship of the transcendental,

1 Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist University (Hong Kong, China).

2 This is especially true given that Deleuze calls his philosophy "transcendental empiricism," which is hardly intelligible if one assumes that Kant's philosophy is the entire framework for understanding transcendental philosophy.

the transcendent, and the immanent) can only be understood in light of this common tradition of transcendental philosophy, going back to Scotus. All three thinkers saw transcendental philosophy as the best way to develop a philosophy of immanence.

The central problem concerns Kant's very explanation of transcendental idealism. For present purposes, the intricacies of Kant's philosophy are less important than the pairings he makes when contrasting transcendental idealism with transcendental realism. Kant explains transcendental idealism as "the doctrine that [appearances] are all together to be regarded as mere representations and not as things in themselves, and accordingly that space and time are only sensible forms of our intuition…" (*KrV* A369).[3] He contrasts this with transcendental realism, which he says "regards space and time as something given in themselves….and therefore represents outer appearances…as things in themselves, which would exist independently of us and our sensibility…" (*KrV* A369). The transcendental idealist views appearances as mere representations, due to the limitation of human sensibility, while the transcendental realist views appearances as things as they are in themselves, which are independent of human sensibility. Kant goes on to say that the "transcendental realist…afterwards plays the empirical idealist…" (*KrV* A369), while "The transcendental idealist, on the contrary, can be an empirical realist…" (*KrV* A370). So, for Kant, transcendental realism leads to empirical idealism, while transcendental idealism allows for empirical realism. From this outline, it is clear to see that there is no room for a transcendental empiricism. However, this fact does not mean that Deleuze either misunderstood Kant or was merely playing with words. Rather, Deleuze was drinking deeply from the history of transcendental philosophy, which began well before Kant, in Scotus.

Once the realm of the transcendental is seen in its broader history, rather than only being associated with Kant and the post-Kantian traditions, Deleuze's transcendental empiricism (though perhaps not entirely tenable) can at least make sense as a viable philosophical option.[4] My claim is that Deleuze, in forming his transcendental empiricism, was not only appropriating Scotus' notion of the univocity of being but was also returning, in a sense, to Scotus' notion of transcendental philosophy. Further, while Kant does not lay great importance on univocity per se, and even though Deleuze referred to Kant as an enemy, Deleuze's transcendental empiricism was only made possible by certain innovations Kant made in the construction of transcendental idealism.

This paper goes as follows: (1) I outline the transcendental philosophy of Scotus, focusing on univocity and haecceity. (2) I outline the transcendental philosophy of Kant, focusing on his transformation of the discipline into transcendental idealism. (3) I outline the transcendental philosophy of Deleuze, focusing on his transformation of the discipline into transcendental empiricism, which is contiguous with Kant's transcendental idealism while returning to some elements found in Scotus. Finally, I will bring the main issues together to show how all three thinkers share a common goal, and even how they share a common voice, despite the fact that they are expressing difference.

3 References to Kant follow the standard *Akademie* pagination (except for the *Critique of Pure Reason*, which follows the A/B pagination with title abbreviation *KrV*) and translations come from the *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. The only exception is my insertion of *Object* and *Gegenstand* in the discussion of the transcendental object, as the translations render both terms as "object." In a forthcoming work, co-authored with Steve Palmquist and Guy Lown, I explain the difference between the two terms in Kant's philosophical system; put simplistically, *Object* refers to external or determined objects, while *Gegenstand* refers to undetermined objects.

4 My concern in this paper is to explain these three thinkers in light of their shared common tradition and to show that each provides a viable philosophical option. I am not here concerned with the veridicality of any of their positions.

2. Scotus

For Scotus, "There must necessarily exist some universal science which considers the transcendentals as such. This science we call 'metaphysics, from 'meta', which means 'beyond", and [*physis*] 'the science of nature'. It is, as it were, the transcending science, because it is concerned with the transcendentals."[5] For Scotus, metaphysics is the discipline that studies the transcendentals, so metaphysics is transcendental philosophy.[6] Metaphysics concerns that which is "beyond," and is "the transcending science." Given the name "meta-physics," it seems that it is nature, or the physical world, that is being transcended. This notion of metaphysics is common even in contemporary discussions. However, for Scotus, the issue is not so simple. It is not simply nature that is being transcended. Scotus is clear on this point:

> "[…] before "being" is divided into the ten categories, it is divided into infinite and finite. For […] finite being […] is common to the ten genera. Whatever pertains to "being", then, in so far as it remains indifferent to finite and infinite, or as proper to the Infinite Being, does not belong to it as determined to a genus, but prior to any such determination, and therefore as transcendental and outside any genus. Whatever [predicates] are common to God and creatures are of such kind, pertaining as they do to being in its indifference to what is infinite and finite. For in so far as they pertain to God they are infinite, whereas in so far as they belong to creatures they are finite. They belong to "being", then, prior to the division into the ten genera. Anything of this kind, consequently, is transcendental.[7]

In Scotus' account, metaphysics is the study of being, and everything has being. So, metaphysics is the study of the being of all that is. In Scholastic thought, being was seen as transcending the Aristotelian categories, since every application of the categories pertains to things that are. Typically, the focus was only on finite being, as God was seen as wholly transcendent of the finite world. However, for Scotus, being applies to infinite (God) as well as the finite (creatures). Being is "indifferent to" the categories and the concepts of finitude and infinitude, since any application of these concepts requires something that has being. For Scotus, it is not only infinite being or the being of God that is transcendental; rather, the transcendental is concerned with what is common to both God and creatures. What is being transcended is not the physical, sensory world but is the categories and even the notions of finite and infinite. For this reason (and for reasons developed below), Scotus' talk of "the transcending science" could also (perhaps more accurately) be called "the transcendental science."

Implicit in Scotus' discussion of the transcendental is his notion of univocity. When we speak of being, we must be speaking univocally. To say that God has being must mean the same thing (at least in some way) as to say that creatures have being. The modes of being may be different,

5 Duns Scotus, *Philosophical Writings*, Allan Wolter (trans.), (New York: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1962), p. 2. Wolter, in an editor's note on this passage, says, "The MSS read either *phicos* or *phycos*. The text is faulty here as it is in so many other instances. Scotus's meaning, however, seems clear enough" (p. 165). Scotus should speak of "meta" and "physis" in his etymology of metaphysics.

6 The number of transcendentals was debated in Scholasticism. But three notions were universally included in transcendental thought: unity, truth, and goodness. These are the three concepts that Kant discusses at B113, as we will see below.

7 Scotus, *Philosophical Writings*, 2.

but the difference pertains only to the modes and not to being itself. Scotus introduces univocity in order to preserve any hope of talking (or thinking) about God. For Thomas Aquinas, all talk of God is analogical. God transcends the realm of creatures in such a way that we cannot even have a concept of God that would also apply to creatures. When we say that God exists, we are speaking only analogously in relation to any claim that a creature exists. But what is God's existence to mean if it is only an analogy with any other existence we come to know? For Scotus, it is meaningless. Scotus introduces univocity because he sees analogy as equivocation in disguise. If God's existence is in absolutely no way similar to our existence, then we are simply equivocating when we say that God exists. God's mode of existence may be different from ours (God exists necessarily and has aseity, whereas creatures exist contingently), but existence itself has the same meaning when applied to both God and creatures.

To be sure, metaphysics transcends physics. Whereas physics studies things that exist, metaphysics studies the being of the things that exist. Physics applies the categories to things within the finite realm in order to determine our concepts of them (dividing them into genus, species, and particular). Physics is limited to the finite realm. Metaphysics, for Scotus, transcends the finite realm not by only studying the infinite, but rather by studying both the finite and the infinite. Metaphysics concerns being itself, and being is "indifferent to" divisions of the categories and of finite and infinite.

For Scotus, metaphysics is only possible because of univocity. If being is not said in the same way of both the finite and the infinite, then metaphysics would be limited to the finite. This limitation would concern simply the divisions of the Aristotelian categories, and metaphysics would simply be physics. However, it was not only theological concerns that led Scotus to the concept of univocity. Rather, he thought that the nature of the human mind as it forms concepts requires univocity. This is most easily seen in his explanation of our formation of concepts in relation to individuation (or the relation of difference and identity). According to Scotus, "the […] more particular things cannot be known unless [the] more common things are first known. And the knowledge of [the] more common things cannot be treated in some more particular science […] Therefore, it is necessary that some general science exists that considers [the] transcendentals as such."[8] What this means is that our knowledge of a particular does not, indeed cannot, begin with the particular. Beginning with a particular can never lead to knowledge, for Scotus. If you see a cow (and have knowledge of it as a cow), you have already applied general concepts to the particular (since cow is a species, and to have knowledge of a cow is to have knowledge of "animal" more generally, etc.). Alternatively, if you see something from a distance, you will go through a process of coming to know the thing (provided that you have adequate concepts). You may see a "something" that has "being" (since you see it); then you may determine that it is an animal, then that it is quadrupedal, and so on, until you determine it as a cow. The point here is simply that we know the more general before we know the more specific, when we come to know a particular thing as the type of thing it is.

Scotus uses the method of *resolutio* to explain individuation. A *resolutio* is a reduction (resolving) of something into its more fundamental aspects. For Scotus, a *resolutio* begins with the particular and goes to the most general. According to Scotus,

8 Scotus, *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus vol. II: Books Six-Nine*, Girard J. Etzkorn and Allan B. Wolter (trans.), (New York: Franciscan Institute Publications), p. 8-9.

> "[…] every differentia of different [items] is ultimately reduced to some primarily diverse [factors]. Otherwise, there would be no stopping-point in differentiae. But individuals properly differ, since they are "diverse beings that are something the same". Therefore, the differentia of [individuals] is reduced to some primarily diverse [factors]. Now these primarily diverse [factors] are not "the nature in this [individual]" and "the nature in that [individual]," since that by which they formally agree is not the same as that by which they really differ, although the same [item] can be [both] really distinct [from something] and really agree [with it]. Indeed, there is a great difference between *being distinct* and *being that by which something is primarily distinguished* (and hence it will be so in the case of unity). Therefore, beyond the nature in this [individual] and in that one, there are some primarily diverse [factors], by which the one and the other differ—this [factor] in this one and that [factor] in that one, [respectively]."[9]

The first point that Scotus makes is simply that there must be a stopping point in the examination of a thing, if the thing is to be determined in knowledge. Things have differences that are internal to the things themselves rather than only to the type of things they are. The differences that make individuals be individuals are primary differences, and are inherent in the individuals themselves. Difference has its own existence in the things that differ. Further, these fundamental differences are in the individuals themselves rather than in the nature of the individuals as the type of things they are. For example, one cow is different from another cow by virtue of something in the existence of each particular cow. A cow is different from a horse by virtue of having the nature of cow-ness; this difference is not primarily specific to any individual cow but rather to the common nature shared by cows. The common nature shared between two cows allows them to "really agree" with each other. However, the cows, as individuals, also "really differ" from each other. The most fundamental difference in individuals pertains to a deeper level than the common nature; it exists at the level of the individual. There is difference within unity. Scotus notes the "great difference between" distinct individuals and between distinct species. "Being distinct" is not the same as "being that by which something is primarily distinguished." We distinguish a cow from a horse not at the level of particularity but at the level of species. However, the same difference in individuation between an individual (as cow) and an individual (as horse) applies as does between two cows; the difference is in how we conceptually determine the individuals in question.

Scotus notes that this method of *resolutio* applies to unity just as to difference. He does not work out the details in this passage, but the method for determining unity is just the mirror image of the method of determining difference. Two things are unified by a common feature, obviously. For two cows, unity is found at the level of species. For a cow and a horse, unity is found at the level of genus (animality). A cow and a pencil must be unified at a more basic conceptual level, since the general is known before the particular. Ultimately, all things are unified at the level of being.

Scotus presents, though does not spell out, two types of *resolutio*. One *resolutio* pertains to individuals as individuals, and ends in haecceity, making individuation possible. This is the level of difference in itself. The other *resolutio* pertains to the common unity of all things, and ends in univocity, making transcendental philosophy necessary. However, it is important that these two aspects (or poles) remain tethered. Unity is always a unity of differences, and differences always exist within unity.

9 Scotus, *Ordinatio* 2 d. 3 p. 1 qq. 5-6: 170.

Scotus acknowledges these two poles, but he assigns them to different philosophical domains. For Scotus, logic is the domain of univocity, while metaphysics is the domain of analogy. Giorgio Pini points out that "Both in his logical and in his theological works Scotus holds that only the metaphysician can speak of analogy, which is a real relationship among essences, whereas the logician, who deals with the way things are understood and signified, only speaks of equivocity and univocity."[10] Scotus' notion of univocity applies to concepts, since there must be some common point of reference in *our concept of* being. Otherwise, we are using words without having an actual reference. Ludger Honnefelder puts the issue succinctly, saying that "Scotus' doctrine of the transcendental becomes the whole of metaphysics. First philosophy is either possible as transcendental science, or it is not possible at all."[11] However, while there must be univocity in our concept of being, the world as it exists contains differences that cannot be explained by concepts. Two horses share in the same nature and in the same being, but their individuation as different horses defies conceptual analysis. They are simply different. The pole of unity is where we find the transcendentals and univocity; the pole of difference is where we find haecceity, which can only be expressed through analogy. Victor Salas summarizes the issue nicely,

In arguing for the univocity of the concept of being, Scotus is not suggesting that there is some reality common to both God and creature; here, he is in complete agreement with Thomas and Henry. Though creator and creature are not diverse with respect to *concept*—i.e., they both fall under the extension of the common concept 'being'—they are nevertheless diverse in reality (*in realitate*).[12]

What this means is that when metaphysics deals with the transcendental concepts, such as being, it becomes logic, since logic is the domain of univocity. So, for Scotus (even though he did not spell it out), real metaphysics, as transcendental philosophy, is actually transcendental logic. Both poles must be held together, and this is best seen in relation to primary and secondary substances. In the Aristotelian tradition, individuated things are primary substances, whereas species and genera are secondary substances. In our cognition, the most general is primary to the particular; the most general is the realm of the transcendental. However, in the realm of things themselves (apart from our cognition), the particular is primary to the more general. In logic (even in the transcendental logic of metaphysics) things are dealt with in relation to our concepts of secondary substances; in metaphysics, on the other hand, individuated things are primary (as primary substances), while concepts of secondary substances are applied to them.

3. Kant

On my view, Kant's philosophy is best understood as a transformation of philosophy within the transcendental tradition, as seen in Scotus.[13] Kant turned transcendental philosophy into transcendental idealism, referring to past endeavors as transcendental realism.

10 Giorgio Pini, *Categories and Logic in Duns Scotus*, (Leiden: Brill, 2002), p. 178-179.

11 Ludger Honnefelder, "Metaphysics as a Discipline: From the 'Transcendental Philosophy of the Ancients' to Kant's Notion of Transcendental Philosophy" in Russell L. Friedman and Lauge O. Nielsen (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700* (Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 2003), p. 59.

12 Victor Salas, "Between Thomas and Scotism: Francisco Suárez on the Analogy of Being" in Victor M. Salas and Robert L. Fastiggi (eds), *A Companion to Francisco Su*árez (Leiden: Brill, 2015), p. 347.

13 Kant never discusses Scotus directly. However, he mentions the transcendentals in relation to the Scholastics at B113. Further, he interacts with Johann Jakob Brucker's five volume *Historia critical philosophica* (Leipzig: Breitkopf, 1743-1744), which gives a detailed treatment of Scotus; see A316/B372.

In outline, Kant's transcendental idealism is the view that all appearances are representations, rather than things in themselves. The empirical world is made possible by the transcendental functions of the mind. The human mind imposes space and time (as transcendental forms of sensibility) onto the things that appear in sensibility, making sense experience possible. This imposition of space and time results in the objects of experience being nothing more than appearances (rather than things in themselves). Sense experience gives us a manifold of intuitions that must be unified in human consciousness. This unity comes through the application of the categories (as transcendental forms of thought) to the intuitions, which are all related to the transcendental subject in the form of the "I think." This section is an attempt to locate Kant's thought within the tradition coming from Scotus and also to show how Kant's transformation of the transcendental, in some ways, paved the way for Deleuze's further transformation of the transcendental.

Kant makes a clear distinction between the transcendent and the transcendental. However, both terms come from the Latin *transcendens*. When Scotus discussed the transcendental, he always used *transcendens* (or a variation thereof, such as *transcendentis*). Armand de Bellevue, in 1586, lists the different uses the term "*transcendens*" had in his day. The first use pertains to the nobility of being (*entitatis nobilitate*), signifying the transcendent, and the second use concerns common (meaning common to all things) predication (*praedicationis communitate*), signifying the transcendent*al*. Armand is clear that the second use of the term is the more proper one (*Et nec iste modus transcendentis, best ita comunis, & proprius sieut secundus*).[14] The introduction of *transcendentalis* came later in Scholasticism, likely in order for the Aristotelian, transcendental thinkers to distinguish their thought from Platonic, transcendent though (as both used *transcendens* and its variants). Francisco Suárez, in his 1597 *Metaphysicae Disputationes*, uses *transcendendens* and *transcendentalis* (and their variations) interchangeably. For example, he says, "[…] it is usually said that in […] things belonging to other categories there are included transcendental [*transcendentales*] relation […] but not genuine [categorial] relations […] if a transcendental (*transcendens*) relation is true and real, it suffices for all relative denominations."[15] By the 1700s, *transcendentalis* (and its variants) were primarily used to designate the transcendental, though there were still exceptions.

It is well known that Kant made extravagant claims concerning his philosophy. To my mind, the most hyperbolic claims pertain to the transcendental philosophy that went before his. For example, Kant says that "until now there has […] been no transcendental philosophy" (4:279). However, Kant immediately goes on to speak of "what goes under this name [transcendental philosophy] is really a part of metaphysics" (4:279). Kant's point is that what has been called transcendental philosophy has not been a true transcendental philosophy, because transcendental philosophy "is to settle the possibility of metaphysics in the first place, and therefore must precede all metaphysics" (4:279). He was not saying that no one had attempted a transcendental philosophy before him. Otherwise, he would not be able to say: "The highest concept with which one is accustomed to begin a transcendental philosophy is usually the division between the possible and the impossible" (*KrV* A290/B346). No one could be accustomed to begin a discipline with the division between possible and impossible if the very discipline did not exist.

14 Armand de Bellevue, *Declaratio difficilium terminorum theologiae, philosophiae atque logicae*, (Venice, 1586), p. 319. For a fuller discussion of the history of transcendental philosophy before Kant, see Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, (Leiden: Brill, 2012).

15 Francisco Suárez, *On Real Relation (Disputatio Metaphysica XLVII): A Translation from the Latin, with an Introduction and Notes*, John P. Doyle (trans. and ed.) (Milwaukee: Marquette University Press, 2006), p. 45.

Kant also made claims such as that "there is as yet no metaphysics at all" (4:256-257). However, he immediately goes on to speak of "a complete reform or rather a rebirth of metaphysics" (4:257). Finally, he claims that "before the coming of the critical philosophy there was as yet no philosophy at all" (6:206). No one doubts that there were attempts at philosophy and metaphysics before Kant; it is equally true that there were attempts at transcendental philosophy.

Kant was the first, so far as I am aware, to clearly distinguish between the transcendental and the transcendent: "**transcendental** and **transcendent** are not the same" (*KrV* A296/B352). His point was not merely, or even primarily, linguistic. Rather, he was making a philosophical point, namely that the transcendental should be related to what is immanent. Kant's transcendental idealism (as opposed to what he labels "transcendental realism") is the attempt to make transcendental philosophy a philosophy of immanence. He distinguishes between immanent principles, "whose application stays wholly and completely within the limits of possible experience" from transcendent principles, "that would fly beyond these boundaries" (*KrV* A295-296/B352). He says that a transcendental principle is not the same thing as the transcendental use of the categories. The latter, for Kant, "is a mere mistake of the faculty of judgment when it is not properly checked by criticism" (*KrV* A296/B352). He concludes that "The principles of pure understanding […] should be only of empirical and not of transcendental use, i.e., of a use that reaches out beyond the boundaries of experience" (*KrV* A296/B352-353). In the very passage where Kant most clearly distinguishes between transcendental and transcendent, he gives a description of the transcendental as "reach[ing] out beyond the boundaries of experience." This passage has been the cause of much confusion (and frustration) for Kant scholars. Of this passage, Norman Kemp Smith says, "so careless is Kant in the use of his technical terms that he also employs transcendental as exactly equivalent in meaning to transcendent."[16] Graham Bird offers a more tempered explanation. According to Bird, "Kant's account invites the two questions: How can he consistently describe 'transcendental' principles as also 'transcendent'? and: How can principles, so described, belong both to an approved Kantian metaphysics, and also to a bad, illusory metaphysics?"[17] Bird explains the problem by claiming that transcendental and transcendent, though not interchangeable, are not exclusive. Rather,

Transcendent principles, and a metaphysics which endorses them, are a sub-branch of transcendental philosophy, but a sub-branch which for Kant is illusory. It might still have been better if Kant had written "transcendent" for "transcendental" in the fourth sentence of the *KrV* B352 passage, but there is no longer any inconsistency, or even conflict, since even transcendent principles count as transcendental.[18]

On my reading of the passage, both Kemp Smith and Bird are missing Kant's point, though, as is often the case, Kant could have been clearer (though in his own context, in which the history of transcendental philosophy was understood, there was no real need for him to have elaborated further). Both Kemp Smith and Bird are incorrect to suggest that Kant should have written "transcendent" instead of "transcendental." Further, though Bird is correct to view transcendental and transcendent as not being mutually exclusive, he has the relationship between the two reversed, at least in a sense. The basic problem is that Bird is assuming that

16 Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, (New York: Palgrave Macmillan, 2003), p. 76.
17 Graham Bird, *The Revolutionary Kant: A Commentary on the* Critique of Pure Reason, (Chicago and La Salle, ILL: Open Court), p. 88.
18 G. Bird, *The Revolutionary Kant*, p. 89.

there is only one type of transcendental, thereby failing to account for the radical difference between transcendental realism and transcendental idealism. Kant's point in this passage is basically the same as the point he makes when he says that transcendental philosophy "must precede all metaphysics" (4:279). However, to understand this, it is helpful to understand the Scholastic roots of transcendental philosophy and to keep in mind that Kant is transforming the discipline, from transcendental realism to transcendental idealism.

Kant views transcendental realism as a form of transcendent philosophy in disguise. This is why he claims that "until now there has…been no transcendental philosophy" (4:279). The goal of transcendental philosophy (from the Scholastics until Kant) was to find the elements of our knowledge that are most basic and general. Kant saw the history of transcendental philosophy as being filled with failures precisely because it had gone far beyond the bounds of human experience. For Scotus, the transcendental concerns the realm of being itself. In my view, this type of philosophy is what Kant labeled transcendental realism. Kant saw this as transcendent because we, in our human limitations, cannot experience the being of beings. When Kant says that we do not know things as they are in themselves, he means primarily that we do not know the essence of things. Rather, we know things as they appear to us. As we have seen, transcendental idealism is "the doctrine that [appearances] are all together to be regarded as mere representations and not as things in themselves", while transcendental realism "represents outer appearances…as things in themselves…" (*KrV* A369). So, transcendental idealism is a philosophy of immanence, while transcendental realism is a philosophy of transcendence. On this point, Bird is correct to view transcendental and transcendent as not being mutually exclusive; however, according to Kant, only transcendental idealism is properly transcendental, and it is mutually exclusive with transcendent. Bird does not seem to recognize that when Kant, in this passage, speaks of the transcendental, he relates it to the categories. He does not do this with regard to the transcendent, which has only principles.

This leads to another point, which is crucial to understanding Kant's transformation of transcendental philosophy. For the Scholastics, the transcendental was what transcended the categories. However, Kant makes the maneuver of including the categories themselves as part of the transcendental structure. Kant realized, especially through the influence of Hume, that we do not have access to the things in the world as they are in themselves. We are limited by our human mode of acquiring knowledge, particularly through sensibility. This is why Kant says that appearances "are all together to be regarded as mere representations and not as things in themselves" (*KrV* A369). All we have are our representations of the world. Our representations must come through sense experience. However, we cannot experience things such as causation through sense experience, so causation must be supplied by the understanding. It was this process of "awakening" that led Kant to see the need for a new grounding for metaphysics. This grounding must be absolutely immanent, since all we have are our representations of the world. The ground must be in the very structure of the human mind. The understanding takes the manifold of intuition supplied through sensibility (in space and time) and synthesizes it, resulting in cognition. Concerning the categories, Kant says that his "aim is basically identical with [Aristotle's] although very different from it in execution" (*KrV* A80/B105). The difference in execution is due to the fact that Kant "generated" the categories "from a common principle, namely the faculty for judging [namely, the understanding]," whereas Kant thought that "Aristotle's search for these fundamental concepts was an effort worthy of an acute man.

But since [Ar istotle] had no principle, he rounded them up as he stumbled on them…" (*KrV* A81/B107). For Kant, the categories do not pertain to things in themselves because "Only the spontaneity of our thought requires that this manifold [of intuition] first be gone through, taken up, and combined in a certain way in order for a cognition to be made out of it" (*KrV* A77/B102). Kant labels this process of the understanding "synthesis," which is, I think, Kant basic principle for determining the categories. For Kant, the transcendental, including the categories, must be in the mind because we simply do not have access to things in themselves.

Just as Scotus distinguished between metaphysics and logic, Kant distinguished between the "real use" and the "logical use" of the concept. According to Kant, the real use of a concept is a use in which "the concepts themselves, whether of things or relations, *are given*" and the logical use of a concept is a use in which "the concepts, no matter whence they are given, are merely subordinated to each other, the lower, namely, to the higher (common characteristic marks), and compared with one another in accordance with the principle of contradiction" (2:393). From this distinction, Kant concludes: "Thus empirical concepts do not, in virtue of being raised to greater universality, become intellectual in the *real sense*, nor do they pass beyond the species of sensitive cognition; no matter how high they ascend by abstracting, they always remain sensitive" (2:394). Kant's point here is at the heart of his transcendental idealism. For Kant, the logical use of the concept is general logic, or the logical use of empirical concepts. This discipline "deals with concepts and judgments" (*KrV* A306/B363), under which are subsumed particulars (e.g., Socrates is a man). The real use of a concept is found in transcendental logic, or the real use of transcendental concepts (the categories). This discipline "deal[s] with intuitions, in order to bring them under rules" (*KrV* A306/B363), such as cause and effect. Kant's point is that the real use of concepts always pertains to the subsumption of (sensible) intuitions under the categories. As mentioned at the beginning of this section, Kant sees true unity as a product of the mind. To be clear, Kant's view of unity is a unity of the subject: "all manifold of intuition has a necessary relation to the I think in the same subject in which this manifold is to be encountered" (*KrV* B132). This representation of the I think, for Kant, "must be able to accompany all others [all other representations] and […] in all consciousness is one and the same" (*KrV* B132). For Kant, this is the fundamental form of unity, as he refers to it as "the transcendental unity of self-consciousness in order to designate the possibility of *a priori* cognition from it" (*KrV* B132). For Kant, we cannot know things in themselves, but "as appearances they must necessarily be connected *in one experience* in a certain way […] and cannot be separated without *contradicting* that connection by means of which this experience is possible" (5:53). So, Kant has moved both the transcendental and the univocal to the realm of the mind.

Kant was aware of the need to at least think of external, pre-conceptual unity. In this regard, he gave the notion of the "transcendental *Object*," which he says is that "which might be the ground of this appearance that we call matter" (*KrV* A277/B333) and "matter […], as a thing in itself" (*KrV* A366). He says that it lies "at the ground of appearances" (*KrV* A613-614/B642). Finally, he says that

> "we can call the merely intelligible cause of appearances in general the transcendental *Object*, merely so that we may have something corresponding to sensibility as receptivity. To this transcendental *Object* we can ascribe the whole extent and connection of our possible perceptions, and say that it is given in itself prior to all experience" (*KrV* A494-495/B522-523).

This is the closest that Kant comes to Scotus' notion of the metaphysical realm. Kant's point in talking of the transcendental *Object* is the recognition of our need to posit something external that grounds appearances. For Kant, the transcendental *Object* contains "the whole extent and connection of our possible perceptions" and pertains to our sensibility as a faculty of receptivity. However, we do not know the transcendental *Object*, because it is beyond the reach of our sensibility (and hence beyond conceptualization).[19]

Kant did not abandon the label of "transcendental philosophy" because he was seeking what was most fundamental and general in our cognition. However, he moved the transcendental into the mind, since Hume had shown Kant that the mind was the only possible location for a legitimate transcendental ground. As Kant says, "I call all cognition transcendental that is occupied not so much with objects but rather with our mode of cognition of objects insofar as this is to be possible *a priori*" (*KrV* B25). This innovation gave rise to transcendental idealism. Kant's basic concern for cognition was the same as that of Scotus, namely finding what is most basic and general in cognition. The problem, as Kant saw it, was the tradition of transcendental realism had seen the transcendental as being located in the things themselves, which is illegitimate because it presupposes that we have access to things in themselves. When Kant speaks of "yet another chapter in the transcendental philosophy of the ancients," he mentions "the proposition, so famous among the scholastics: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*" (*KrV* B113). His conclusion is not that it is incorrect; rather, he says that "it must have its ground in some rule of the understanding, which, as so often happens, has merely been falsely interpreted" (*KrV* B113). The core of the false interpretation is that the proposition was seen as applying to things themselves (thereby being transcendent, as transcendental realism) rather than as being a part of the *a priori* structure of the mind (thereby being immanent, as transcendental idealism).

So, when Kant says that there is no transcendental use of the categories, he means that the categories do not apply to a transcendental reality, namely things in themselves; instead, they apply only to the empirical world of appearances. Had Kant substituted "transcendent" for "transcendental" in making this point, the point would have been entirely lost.[20] To be clear, Kant *could* have substituted "transcendent" for "transcendental." However, this would give the passage a different meaning. Kant's point, at *KrV* A296/B352-353 is that the categories only apply to the empirical (things as they appear to us) rather than the transcendental (things in themselves). For Kant, transcendental realism (the application of the categories to things in themselves) is transcendent because it is "a use [of the categories] that reaches out beyond the boundaries of experience." Kant's transcendental philosophy is a philosophy of immanence, though Kant saw such a system as being possible only in the form of transcendental idealism.

---

19 The transcendental *Object* should not be confused with the transcendental *Gegenstand* (even though both *Object* and *Gegenstand* are translated with the English term "object." The transcendental *Gegenstand* is more closely related to the unity of apperception, as it "concerns nothing but that unity which must be encountered in a manifold of cognition [note, manifold of cognition, not intuition]… This relation, however, is nothing other than the necessary unity of consciousness, thus also of the synthesis of the manifold through a common function of the mind for combining it in one representation" (*KrV* A109). Kant replaced this passage in the 1787 edition of the *Critique* with the talk of the "I think" (*KrV* B131-132), which we looked at above.

20 To be clear, Kant *could* have substituted "transcendent" for "transcendental." However, this would give the passage a different meaning. Kant's point, at *KrV* A296/B352-353 is that the categories only apply to the empirical (things as they appear to us) rather than the transcendental (things in themselves). For Kant, transcendental realism (the application of the categories to things in themselves) is transcendent because it is "a use [of the categories] that reaches out beyond the boundaries of experience."

4. Deleuze

In my view, Deleuze is best seen as falling squarely in the tradition of transcendental philosophy. My reading of Deleuze is in line with his assessment of himself as a "pure metaphysician."[21] As with Scotus and Kant, Deleuze is concerned with what is most basic and fundamental in our experience of the world. Deleuze's concept of univocity is clearly an adaptation of that of Scotus: "There has only ever been one ontological proposition: Being is univocal. There has only ever been one ontology, that of Duns Scotus, which gave being a single voice" (DR 35).[22] Yet, despite the fact that Deleuze considers Kant to be a philosophical "enemy,"[23] Deleuze's transcendental philosophy is only possible due to certain transformations that Kant made to the tradition. Deleuze has no theory of categories, so, the transcendental cannot be that which transcends the categories, as it is with Scotus. Kant's relocating of the categories to the realm of the transcendental made Deleuze's non-categorial transcendental philosophy possible. However, Deleuze is opposed to a philosophy of representation, so his transcendental philosophy cannot be a type of transcendental idealism, as is Kant's. Because of these complexities, Deleuze, in my view, transformed transcendental philosophy (into transcendental empiricism) in a way that is perhaps as radical as the transformation made by Kant. For Deleuze, difference itself becomes a transcendental principle, because individual things are inherently different from one another. Individuals are different from one another, though they do not negate one another; representation negates, while difference itself just is. Being is univocal to all things, but difference is the essence of the ways in which things exist: "Being is said in a single and same sense of everything of which it is said, but that of which it is said differs: it is said of difference itself" (DR 36).

Deleuze is in basic agreement with Scotus concerning the limitation of applying concepts to reality, though Deleuze is more extreme. Deleuze sees this limitation as opening a space for the infinite within conception.

In so far as it serves as a determination, a predicate must remain fixed in the concept while becoming something else in the thing (animal becomes something other in man and in horse; humanity something other in Peter and in Paul). This is why the comprehension of the concept is infinite; having become other in the thing, the predicate is like the object of another predicate in the concept. But this is also why each determination remains general or defines a resemblance, to the extent that it remains fixed in the concept and applicable by right to an infinity of things. Here, the concept is thus constituted in such a fashion that, in its real use, its comprehension extends to infinity, but in its logical use, this comprehension is always liable to an artificial blockage. Every logical limitation of the comprehension of a concept endows it with an extension greater than 1, in principle infinite, and thus of a generality such that no existing individual *can* correspond to it *hic et nunc*… Thus, the principle of difference understood as difference in the concept does not oppose but, on the contrary, allows the greatest space possible for the apprehension of resemblances (DR 12).

21 Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée: Essai sur Gilles Deleuze* (Paris: Belin, 1999), p. 130.

22 References to *Difference and Repetition* are given in text and are from Paul Patton (trans.) (London: Continuum, 2001). For a helpful discussion of Deleuze's relation to Scotus concerning univocity, see Nathan Widder, "John Duns Scotus" in Graham Jones and Jon Roffe (eds.), *Deleuze's Philosophical Lineage* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

23 Gilles Deleuze, *Negotiations*, Martin Joughin (trans.) (New York: Columbia University Press, 1995), p. 6.

Deleuze's point is that the common genus contains difference (for example, in species) within it, and that the common species contains difference (in individuals) within it. Difference is found within unity. The predicate in the concept "must remain fixed," and therefore have a univocal meaning. However, when the concept is applied to things, it becomes "something else." In this vein, Deleuze distinguishes between the "real use" and "logical use" of concepts. Deleuze's real/logical conceptual distinction is not the same as Kant's. Rather, Deleuze's point is much closer to Scotus' distinction between metaphysics and logic.[24] The concept's becoming something else in its real use is, on my view, Deleuze's version of Scotus' theory of metaphysical analogy. The logical use of a concept, such as "animal" must have the same reference in Peter as in Paul. However, Peter and Paul are different. So, even though the referent of the concept, namely the predicate "animality," is the same, the things being referred to are different. The real use of the concept extends to the differences in the things themselves, while the logical use can only extend to the predicate. The real use of the concept can apply to an infinity of things, as there can be an infinite number of individual things, though the logical use of the concept, speaking only of the predicate shared by the things, is artificially blocked by the common referent (the predicate being applied to the different things).

According to James Williams, "In terms of classical arguments from the history of philosophy, Deleuze provides transcendental deductions, that is, arguments that deduce the form of appearance by asking what the conditions have to be for something to be given or to appear as it is."[25] However, transcendental deductions are already working at the conceptual level of representation, concerning "the form of appearance." (Transcendental deductions pertain to the *quid juris* of existing concepts, whereas Deleuze is concerned with philosophy as the creation of concepts.) Deleuze is not giving transcendental deductions. Rather, Deleuze is using another method from the history of philosophy, the *resolutio*. Deleuze explains both the use and limitation of the concept in terms closely resembling Scotus' twofold use of *resolutio*: the question 'What difference is there?' may always be transformed into: 'What resemblance is there?' But above all, in classification, the determination of species implies and supposes a continual evaluation of resemblances. Undoubtedly, resemblance is not a partial identity, but that is only because the predicate in the concept is not, by virtue of its becoming other in the thing, a part of that thing (DR 12).

Remember that Scotus noted the "great difference between *being distinct* and *being that by which something is primarily distinguished*," noting that "it will be so in the case of unity." Deleuze turns distinction and unity into difference and resemblance. He notes that resemblance is not partial identity.

24 As we have seen, Kant makes the distinction in order to distinguish between the subsumption of intuitions under categories (the real use) from the subsumption of one concept under another. This is a function of Kant's transcendental logic. As we will see, Deleuze sees this process as already happening on the conceptual level, thereby attempting to bypass he notion of difference in itself (positive difference) in the process of arriving at conceptual (negative) difference.

25 James Williams, *Gilles Deleuze's* Difference and Repetition*: A Critical Introduction and Guide*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), p. 17. Transcendental deductions concern the *quid juris* of concepts, which is not Deleuze's concern in his discussion of the transcendental principle of difference, which happens at the pre-conceptual level. The closest Deleuze comes to laying out a transcendental deduction is in *The Logic of Sense*, Mark Lester with Charles Stivale, Constantin V. Boundas (ed.), (London: The Athlone Press, 1990), 115-117. However, it should be noted that this deduction concerns concepts and that Deleuze is clear that it misses the point of the true transcendental (116).

To repeat, when a concept, such as human, is applied to Peter, the concept is referring to the same thing (humanity) as when it is applied to Paul. The concept has the same referent, the predicate, but the referent is only in the concept itself (in logical use) rather than in the thing to which the concept refers (in real use). The concept is limited (blocked) because the humanity in Paul and Peter may be the same, but this does not help in getting to the difference between Paul and Peter.[26] Real difference lies beneath what can be arrived at by way of concepts. One can distinguish Peter from Paul, but the transcendental principle lies in the process of differentiation that actually makes Peter different from Paul.

For Deleuze, there is nothing, such as a Platonic Form, in which common things participate. Rather, there are only the things themselves, which resemble each other. Deleuze puts it nicely:

In effect, the essential in univocity is not that Being is said in a single and same sense, but that it is said, in a single and same sense, *of* all its individuating differences or intrinsic modalities. Being is the same for all these modalities, but these modalities are not the same. It is 'equal' for all, but they themselves are not equal. It is said of all in a single sense, but they themselves do not have the same sense. The essence of univocal being is to include individuating differences, while these differences do not have the same essence and do not change the essence of being…. Being is said in a single and same sense of everything of which it is said, but that of which it is said differs: it is said of difference itself (DR 36).

When we are speaking of the real use of concepts, we can only speak analogically, since the things are inherently different; they merely resemble each other. It is at this point that Deleuze's criticism of representational philosophy takes affect.

For Deleuze, the "Univocity of being […] is immediately related to difference" (DR 38) because being itself is univocal and is inherently filled with individuals. Deleuze sees this relationship as being transcendental:

"when we say that univocal being is related immediately and essentially to individuating factors, we certainly do not mean by the latter individuals constituted in experience, but that which acts in them as a transcendental principle: as a plastic, anarchic and nomadic principle, contemporaneous with the process of individuation, no less capable of dissolving and destroying individuals than of constituting them temporarily; intrinsic modalities of being, passing from one 'individual' to another, circulating and communicating underneath matters and forms. The individuating is not the simple individual" (DR 38).

Deleuze again echoes Scotus in this passage. Deleuze sees the transcendental principle as the difference, existing in the univocity of being, that functions in the individuation of individual beings. Deleuze separates the "individuating factors" from the "individuals constituted in experience," just as Scotus distinguishes between "being distinct" and "being that by which something is primarily distinguished." The transcendental principle, for Deleuze, "acts in" the "individuals constituted in experience." Individuation is transcendental, and "is not the simple individual," as the individual itself is the result of the transcendental process. This transcendental principle of difference is "contemporaneous with the process of individuation," in which the individual is formed.

26 I am assuming here that the reference (the predicate in the concept) is the humanity of Peter and Paul, rather than Peter and Paul themselves. The same point could be made by saying that the concept has a different referent in each case, though the concept is only able to point out the similarity (humanity) in each case.

Though Deleuze echoes Scotus, Deleuze sees the need for a deeper, more immanent, investigation. For Deleuze, "We must show not only how individuating difference differs in kind from specific difference [as in Scotus], but primarily and above all how individuation properly *precedes* matter and form, species and parts, and every other element of the constituted individual" (DR 38). Individuating difference is transcendental because it precedes every element of the constituted individual. In the maneuver, Deleuze is attempting to continue Kant's project of making the transcendental immanent. Kant had made the categories transcendental, but for Deleuze, even concepts are empirical, and so cannot be transcendental. Rather, the transcendental pertains to the realm in which difference itself comes to be (in the process of individuation). Just as Kant had seen transcendental realism as being transcendent, Deleuze sees transcendental idealism as being transcendent. In a sense, Deleuze could be thought of as claiming that only Kant's transcendental *Object* is truly transcendental (provided that individuation is seen as happening at this, rather than the conceptual, level).

Deleuze locates the process of individuation on what he calls the plane of immanence.[27] According to Deleuze, Kant's philosophy lacked the plane of immanence, and this caused transcendental idealism to remain on the conceptual level of transcendence.[28]

When the subject or the object falling outside the plane of immanence is taken as a universal subject or as any object *to which* immanence is attributed, the transcendental is entirely denatured, for it then simply redoubles the empirical (as with Kant), and immanence is distorted, for it then finds itself enclosed in the transcendent. Immanence is not related to Some Thing as a unity superior to all things or to a Subject as an act that brings about a synthesis of things: it is only when immanence is no longer immanence to anything other than itself that we can speak of a plane of immanence. No more than the transcendental field is defined by consciousness can the plane of immanence be defined by a subject or an object that is able to contain it.[29]

The dichotomy between subject and object is already working on the conceptual level. For Kant, the transcendental subject is the center of the human person and of our experience of the world. Difference, for Kant, only happens in the application of the categories to sense experience. In this process, "immanence is attributed" to the object, but this conceptual attribution does not get to the real difference at work in things (on the plane of immanence). Individuation, for Kant, is a process of conceptual determination; things in themselves are outside the scope of philosophical investigation. For Deleuze, this conceptual representation of things is transcendent, because it confuses the transcendental with the empirical. The transcendental field of immanence is the place where the transcendental principle of difference operates; difference is immanent to the unity of being, rather than to things that have already been conceptually determined in representation. Deleuze sees Kant's transcendental philosophy as lacking difference in itself, in the plane of immanence; this is why Deleuze points to the need for the genesis of concepts in representational philosophy.

27 For Deleuze, the plane of immanence is the univocity of being (as the Spinozist substance) expressing difference, via different modes of being, in its very essence; this is how difference itself is the transcendental principle of being. In this way, the transcendental (difference itself) is coextensive with being, which is a return to the Scholastic conception of the transcendental. However, a discussion of Spinoza (or Nietzsche and repetition) is beyond the scope of this paper.
28 Deleuze's criticism stands, no matter the interpretation of Kant's transcendental *Object*, since the real unity Kant focuses on is conceptual, which Deleuze sees as being empirical, and thereby dependent upon the transcendental.
29 Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on A Life*, Anne Boyman (trans.) (New York: Zone Books, 2001), p. 26-27.

Concepts have a genesis; they are created. Individual things, on the other hand, arise out of the plane of immanence; they are organic.

In place of Kant's transcendental idealism, Deleuze puts forward a transcendental empiricism, which is, in my view, an attempt to complete Scotus' project in light of Kant's criticisms of transcendental realism. According to Deleuze,

Empiricism had always fought for the exteriority of relations. But in a certain way, its position on this remained obscured by the problem of the origin of knowledge or of ideas, according to which everything finds its origin in the sensible and in the operations of the mind upon the sensible.[30]

Deleuze favors empiricism because empiricism sees the relations of things as being external to the subject/object dichotomy; individuation takes place transcendentally in the things that are individuated on the plane of immanence. However, empiricism has focused on the origin of our knowledge of things, which concerns "the sensible and…the operations of the mind upon the sensible," thereby reintroducing the subject/object dichotomy. The subject/object relationship is already one of the application of concepts to the empirical, so it cannot be seen as transcendental. This is what Deleuze refers to as Kant's denaturing of the transcendental, making it transcendent. Deleuze puts forth an empiricism that he sees as preserving immanence: transcendental empiricism. He says, "transcendental empiricism is the only way to avoid tracing the transcendental from the outlines of the empirical" (DR 144). But how does Deleuze think transcendental empiricism achieves this, thereby overcoming Kant?

For Deleuze, the empirical is transcendent (to the plane of immanence, which is the real transcendental) because it has already been conceptually determined; the immanence of difference itself has been covered over by concepts. (In Scotistic terms, Deleuze is after the metaphysical rather than the merely logical; in Kantian terms, Deleuze is after the transcendental which must precede the metaphysical.) The key to understanding Deleuze's point is his view of affirmation, which exists in itself apart from negation. He says, "In its essence, difference is the object of affirmation or affirmation itself. In its essence, affirmation is itself difference" (DR 52). Affirmation does not pertain to identity, because identity, for Deleuze, relates to conceptual representation. To identify something is to identify it as a type of thing. This application of concepts is like the Scotist application of secondary substances to the primary substance. For Deleuze, the transcendental is where individuation takes place (and the process by which it takes place); this is difference in itself within the plane of immanence and the unity of being. Identity comes after individuation has already occurred. Identity is negation rather than affirmation. Deleuze says, "The negative is an epiphenomenon. Negation, like the ripples in a pond, is the effect of an affirmation which is too strong or too different" (DR 54). To identify something as a type of thing is to, at the same time, say that it is not another type of thing. This identification is not affirming the thing itself; rather it is simply negating other things from the concept of this thing. To identify a cow is to distinguish it from a horse; however, this identification cannot get at the difference between two cows. Things are individuated in themselves; conceptual distinctions serve to negate other things, but they do not help us get to the essence of the original thing in question. "The negative is an epiphenomenon" because negation is not part of the organic process of individuation. Identity comes at the empirical level; the transcendental must be more fundamental: it must be entirely immanent to itself, preceding the conceptual.

30 G. Deleuze, *Pure Immanence*, p. 37

Deleuze claims that Kant's transcendental idealism was transcendent because the transcendental was concerned with the empirical rather than with difference in itself. As Deleuze says: "Representation fails to capture the affirmed world of difference. Representation has only a single centre, a unique and receding perspective, and in consequence a false depth" (DR 55). This false depth is the seeming transcendental, which in Kant, according to Deleuze, is actually empirical and thereby transcendent. The transcendental must concern what is most fundamental, which, for Deleuze, is difference in itself, occurring prior to representation. To be clear, the empirical has already been conceptually determined: the negative has already appeared in the determination from the positive individuation. Difference itself creates individuals (positively), and this must precede our representation of those elements, in which we distinguish them from one another.[31] So, transcendental empiricism avoids tracing the transcendental from the outlines of the empirical (as Deleuze accuses Kant of doing) by placing the transcendental entirely beneath the empirical, even prior to the encounter of subject and object, which Deleuze also sees as empirical. For Deleuze, the proper transcendental method should, "go beyond experience, toward the conditions of experience (but these are not, in the Kantian manner, the conditions of all possible experience: They are the conditions of real experience)."[32]

5. One Voice Expressing Difference

The title of this paper refers to the meaning of univocity. There are vast differences between Scotus, Kant, and Deleuze. However, despite the differences, there is unity, at least of their common transcendental tradition. They shared at least one philosophical goal, even though each thought their predecessor(s) had failed to reach that goal. The goal was to find the truly transcendental, what is most fundamental and general in our experience of the world. Each of them tried to transform transcendental thought in order to make it more immanent.

Scotus introduced univocity in order to bridge the gap between the finite and infinite, and he introduced haecceity in order to bridge the gap between distinct (non-identical) individuals that cannot be distinguished in the conceptual realm. Univocity and haecceity work together to save the very use of human language and thought, both in reference to God and in reference to non-conceptual distinctions between things. His goal was to overcome the transcendent philosophy of Platonism that had dominated Scholastic thought. This transcendent thought allowed for only analogy in concepts, which reduces to equivocation. For Scotus, the transcendental refers to what is most general, transcending the categories and referring to both God and creatures. The transcendental is coextensive with being, even the being of God. Scotus' goal was to preserve not only theology but the very essence of human conceptualization, rescuing it from mere equivocation in the application of concepts.

Kant labeled the transcendental tradition before him as transcendental realism. He thought that this type of philosophy was transcendent, since it "reaches out beyond the boundaries of experience" (*KrV* A296/B352-353). For Kant, we only have access to things as appearances, since we are limited by sensibility (space and time). We simply do not have access to the realm of being; we do not know things as they are in themselves. True transcendental philosophy is transcendental idealism, since we do not

31 Representation is negation because the application of a concept is to the exclusion of all opposing concepts. However, for Deleuze, difference itself is simply the organic affirmation of things that makes conceptualization possible: "Negation is an epiphenomenon."

32 Gilles Deleuze, *Bergsonism*, Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (trans.) (New York: Zone Books, 1991), p. 23.

have access to the world as it exists apart from our human perspective. The most fundamental and general elements, if they are to exist, must be located in the mind rather than in the objects we perceive. Kant's goal, in transforming transcendental thought into a type of idealism, was to preserve the very nature of the transcendental. Further, Kant thought that transcendental idealism was the only way to preserve empirical realism, and thereby to ground science (even the very nature of causality).[33]

Deleuze made a further transformation of transcendental philosophy, turning it into transcendental empiricism. For Deleuze, the conceptual level of representation cannot preserve authentic difference. Representation goes hand in hand with negation, which is the opposition between things in the conceptual realm. Since concepts must be of things, there must be something that underlies the concepts. The transcendental cannot even be in the mind, because the conceptual is already working on the empirical level. So, Deleuze views Kant's transcendental idealism as transcendent. If there is to be something that is truly transcendental, and thereby most fundamental and general, it must be located on the plane of immanence. There must be a level of univocity in which difference itself (the transcendental principle that serves to make individuation possible) functions. Deleuze's goal, in this context, is to point out the limitations of representational philosophy, which cannot reach the true transcendental, the level of difference in itself.

On my view, placing these thinkers in the context of their common tradition of transcendental philosophy provides insight into the depth and richness of their thought that readers are otherwise apt to overlook. Each thinker was attempting to critique the dominant thought of his context, which each saw as being transcendent. In place of this transcendent philosophy, each thinker was attempting to provide a philosophy of immanence that preserved what is most fundamental in human experience. Obviously, there are radical differences in the outworkings of these three philosophical systems. However, these differences are best seen in the common context of transcendental philosophy. To this extent, Scotus, Kant, and Deleuze are univocal in their expression of difference.[34]

33 Kant also saw transcendental idealism as the only way to preserve morality (and religion): "Thus I had to deny knowledge in order to make room for faith…" (*KrV* Bxxx). However, this issue is beyond the purview of this paper.

34 I would like to thank Steve Palmquist for reading and commenting on an earlier draft of this paper, and Guy Lown for many helpful discussions on Deleuze's critique of representation.

Studi e Ricerche

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170212

Giustizia e libertà nel dibattito tra Rudolf Carnap e Karl Popper

Dario Antiseri[1]

Sommario: 1. La corrispondenza epistolare tra Carnap e Popper; 2. «La società aperta e i suoi nemici»; 3. Carnap, Popper e Hayek; 4. Una domanda di Carnap a Popper: "In quale misura Lei è ancora socialista?"

Abstract: This paper explores some aspects of Carnap's and Popper's intellectual relationship focusing on Carnap's appreciation of Popper's critique of historicism which the Austrian philosopher developed in several contributions. The article also presents Carnap's questioning about the Popper's political and economic orientation suggesting that tha latter could implies a critical form of socialist society which firmly distanciate on the one end from radical forms of capitalism on the other and from the religious trust in socialism.

Keywords: *Freedom, Equality, Society, Knowledge, Carnap, Popper, Hayek*

1. La corrispondenza epistolare tra Carnap e Popper

Al fine di una più adeguata comprensione della teoria politica di Karl Popper è indubbiamente di rilievo un esame della corrispondenza epistolare tra lo stesso Popper, allora in Nuova Zelanda, e Rudolf Carnap, allora professore all'Università di Chicago. Carnap si interessa della situazione accademica di Popper, gli invia i suoi libri − come ad esempio *Introduction to Semantics* (1942) e *Formalization of Logic* (1943) −, segue gli sviluppi del lavoro di Popper. Popper, da parte sua, invia a Carnap le proprie considerazioni sui problemi connessi alla teoria della probabilità, gli fa presenti le difficoltà che incontra nel procurarsi riviste come il *Journal of Unified Science* o *The Journal of Symbolic Logic*, gli parla dei molti corsi di lezioni che deve tenere e gli dice che, oltre ad insegnare e a proseguire il lavoro sulla probabilità e sulla conferma, si è «concentrato principalmente» sui problemi di metodologia delle scienze sociali: «È una fatica di guerra. Un frutto di questo lavoro è un articolo dal titolo *The Poverty of Historicism*, che uscirà, spero, su «*Mind*». Un altro progetto è un libro piuttosto voluminoso che ho appena terminato. È un attacco a un genere di superstizione introdotta nel campo della ricerca sociale da Platone e poi sviluppata da Hegel e Marx. Ho scritto questo libro perché credo contribuisca alla comprensione del fascismo e dei suoi pericoli e perché getta una luce sulla crisi attuale. Il suo titolo è *Falsi profeti: Platone - Hegel - Marx*». Questo scriveva Popper a Carnap il 15 ottobre del 1942. Ma, qualche mese prima, il 17 giugno sempre del 1942 Carnap aveva ringraziato Popper per avergli spedito una copia del saggio sulla dialettica (*What is Dialectis?*, apparso originariamente su «*Mind*», vol. 49, 1940; successivamente ristampato in

1 * Professore emerito, Università LUISS, Roma.

Congetture e confutazioni) facendogli sapere di concordare con lui «su tutti i punti essenziali» e aggiungendo di aver trovato sempre piuttosto difficile far capire ai sostenitori del metodo dialettico l'ambiguità del termine "dialettica", e di essere ben lieto di poter fare, d'ora in avanti, riferimento al saggio di Popper. Qualche mese più tardi, il 29 gennaio del 1943, Carnap scrive a Popper di non vedere l'ora di leggere il libro su Platone, Hegel e Marx. E fa presente: «Spero che Lei sia prudente nella Sua critica a Marx per non fornire argomentazioni a coloro che non solo dissentono dalle Sue teorie, ma che rifiutano anche le Sue finalità. È necessaria un'attenta distinzione tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato nelle Sue teorie, come Lei ha fatto nel Suo articolo sulla dialettica, che ho apprezzato molto. […] Se il libro ha lo stesso atteggiamento cauto, obiettivo e critico, allora sarà molto utile». Il libro, scriverà Popper a Carnap il 31 marzo del 1943, «è di gran lunga migliore del mio articolo sulla dialettica»: il libro rende «completa giustizia a Marx», sia per quel che concerne le sue intenzioni che i suoi risultati teorici, «ma lo critica». E lo critica perché, fa presente Popper a Carnap, «noi non abbiamo bisogno di un Grande Sistema di filosofia sociale. La mia critica a Marx è attenta e dettagliata e se Lei ha trovato il mio articolo "obiettivo", allora dirà la stessa cosa del libro […]. Posso solo dire che, nonostante il mio atteggiamento critico, ho una debolezza per Marx e lo ammiro come pensatore. Inoltre nel libro dichiaro chiaramente di dovere molto all'influenza di Marx. Allo stesso tempo provo a dimostrare che lo "storicismo" di Marx, cioè la sua credenza di fondo in un corso predeterminato della storia, conduce inevitabilmente al misticismo e ostacola una fredda e razionale "ingegneria sociale gradualistica", un approccio tecnologico ai problemi sociali».

2. «La società aperta e i suoi nemici»

Il 28 maggio del 1944 Popper comunica a Carnap che Kegan Paul & Routledge pubblicherà *La società aperta e i suoi nemici*. Nella sua risposta del 9 dicembre dello stesso anno Carnap si offre di aiutare Popper presso la Fondazione Guggenheim. Ma intanto con una lettera spedita il 3 giugno del 1945 Popper fa sapere a Carnap che accetterà l'offerta da parte della London School of Economics della cattedra di Logica e metodo scientifico. Carnap riceve i due volumi de *La società aperta e i suoi nemici* e nella lettera del 9 febbraio 1946 gli dice di trovare l'opera «estremamente interessante e molte sue parti piuttosto affascinanti». E aggiunge: «Non posso naturalmente giudicare i particolari della Sua analisi storica e filosofica su Platone, ma la Sua lotta per sminuire la troppo grande autorità di cui egli gode è davvero benvenuta nell'epoca attuale. Lo stesso vale per Hegel, anche se il suo influsso, almeno in questo paese, non è minimamente paragonabile a quella di Platone. La Sua analisi del metodo di Marx è molte illuminante e sono sicuro che molte persone − che siano suoi seguaci, avversari o studiosi neutri − impareranno molto da questo libro, indipendentemente dal fatto che concordino o meno su tutti i dettagli. In molti dei punti che Lei discute, non sono in grado di pronunciare un giudizio definitivo. Ma sono d'accordo con alcuni dei Suoi punti principali, ad esempio con la sua critica al determinismo sociologico e delle sue molto nefaste conseguenze sugli atteggiamenti politici e con la Sua connessa enfasi sull'atteggiamento dell'ingegneria gradualistica. Tra di noi ci può forse essere una certa differenza, ma solo una differenza di grado, sulla seguente questione: in quale misura è possibile e utile la pianificazione nel campo economico e politico? Per certi versi questa è, naturalmente, una questione di sensibilità».

3. Carnap, Popper e Hayek

A questo punto, Carnap esprime a Popper la propria sorpresa nel vedere l'apprezzamento di costui nei confronti di Hayek.. Dice di non aver letto il libro di Hayek, e cioè *The Road to Serfdom* un libro che «negli Stati Uniti è molto letto e discusso, ma che viene elogiato principalmente dai difensori della libera impresa e del capitalismo sfrenato, mentre tutte le persone di sinistra lo considerano un libro reazionario». Nel seguito della lettera Carnap fa presente di aver richiamato l'attenzione di tutti i membri del Dipartimento e dei giovani docenti di scienze sociali sul libro − un'opera che «provocherà vivaci polemiche» e che «incontrerà la forte contrarietà della maggior parte dei filosofi, soprattutto a causa della demistificazione di Platone». Ma questo − prosegue Carnap − «non importa. Infatti, per il Suo libro è ora più importante trovare risonanza che trovare consenso».

Non passa molto tempo e il 25 aprile del 1946 Popper risponde a Carnap dicendogli di essere grato ad Hayek se non altro perché fu proprio Hayek, insieme ad Herbert Read, a fare il possibile per trovare l'editore per *La società aperta*. Popper dichiara che quando scrisse il suo libro conosceva di Hayek soltanto il saggio *Freedom and the Economic System* dove si teorizza una «pianificazione per la libertà». In seguito, Popper viene a conoscenza de *La via della schiavitù* e di «molti altri eccellenti articoli» di Hayek, e confessa di «aver imparato *molto* da lui». In ogni caso, quel che sta a cuore a Popper è sfatare l'idea che Hayek sia un "reazionario". «Hayek − scrive Popper − prova certamente a dimostrare i pericoli del "socialismo" e in particolare del tentativo utopistico di far funzionare una società senza un mercato. Ma non è certamente un difensore dei capitalismo sfrenato. Al contrario egli insiste sul bisogno di un sistema di "previdenza sociale", di una politica anticiclica, ecc. Purtroppo è assolutamente vero che tutte le persone di sinistra lo considerano reazionario, o almeno la maggior parte. Ma la maggior parte di loro sono fin troppo disposti a sacrificare ogni controllo democratico sui governanti, se solo quei governanti sono sufficientemente di sinistra. Che siano scandalizzati dal fatto che qualcuno sottolinei che la democrazia politica è l'unico mezzo conosciuto per impedire ai governanti, benevoli o meno, di fare qualunque cosa desiderino, è una delle cose tristi del nostro tempo antirazionalistico». Popper conclude la sua lettera con queste parole: «Hayek, che avevo visto solo quattro o cinque volte prima, è stato davvero meraviglioso nei miei confronti per aver ripetutamente contattato vari editori e le persone qui alla London School of Economics mi hanno fatto capire che è sempre stato così. Il suo interesse per il mio libro era principalmente dovuto al fatto che anche lui sperava in una base comune di discussione per socialisti e liberali».

4. Una domanda di Carnap a Popper: "In quale misura Lei è ancora socialista?"

Dal 25 aprile 1946 al 17 novembre dello stesso anno Carnap torna sulla questione "socialismo contro capitalismo": «Ho letto con grandissimo interesse i Suoi articoli sullo storicismo. E ora li faccio circolare fra gli amici che sono interessati a questi problemi. Tuttavia da questi articoli, più che dai libri, non riesco a capire chiaramente la Sua posizione su un punto che mi interessa moltissimo: ossia se o in quale misura Lei si considera ancora un socialista. Da alcune formulazioni negli articoli, sembrerebbe che Lei ha abbandonato il socialismo, ma non è affatto chiaro. Nella Sua lettera parla della speranza per una comune base di discussione per socialisti e liberali. A quale dei due gruppi Lei appartiene?». Questa è la domanda di fondo che

Carnap pone a Popper, mentre gli fa sapere di aver incontrato e parlato con Hayek a Chicago: «Poiché non conoscevo il suo libro, non ho parlato con lui direttamente di questi problemi, ma gli ho chiesto personalmente di Lei e della Sua posizione politica. È sembrato piuttosto sorpreso di sapere che Lei è stato un socialdemocratico a Vienna; non sembrava credere che ora Lei si possa considerare un socialista. Naturalmente mi rendo conto che Lei potrebbe trovare difficile descrivere la Sua posizione in maniera adeguata in termini di un concetto inesatto come quello di "socialismo". Di conseguenza, mi lasci porre la domanda in questi termini: sarebbe Lei d'accordo con me nel credere che sia necessario trasferire almeno la maggior parte dei mezzi di produzione dalle mani private a quelle pubbliche? Io penso che un tale trasferimento non sia affatto incompatibile con quella che Lei chiama "ingegneria sociale"».

In realtà, al fine di descrivere una posizione politica «seria e responsabile» Popper − nella risposta a Carnap datata il 6 gennaio del 1947 − dichiara che non gli sembrano adatti termini come "socialismo" e "capitalismo". Con la maggior parte dei socialisti, Popper afferma di condividere le seguenti idee:

«(1) C'è bisogno di una maggiore uguaglianza dei redditi rispetto a quella esistente in tutti gli Stati che conosco (con la possibile eccezione della Nuova Zelanda)

(2) C'è bisogno di esperimenti ragionevolmente coraggiosi, ma *critici*, nella sfera politica ed economica.

(3) Non vedo perché tali esperimenti non potrebbero arrivare fino all'esperimento della "socializzazione dei mezzi di produzione", *a patto che* (a) vengano apertamente affrontati i considerevoli e seri pericoli sollevati da tali esperimenti e vengano adottati i mezzi per farvi fronte, (b) venga abbandonata la mistica e ingenua idea cha la socializzazione sia una sorta di panacea. È in questi punti (a) e (b) che mi discosto dalla maggior parte dei socialisti.

(4) Credo inoltre, con la maggior parte dei socialisti, che alcuni interessi economici possano intromettersi nella politica in un modo molto pericoloso e che, per porre freno a queste influenze, dovrebbero essere adottati mezzi energici (arrivando persino alla socializzazione, se questa si dovesse dimostrare auspicabile). Credo inoltre nella necessità di fare qualcosa di drastico riguardo ai monopoli. (Nel caso di monopoli che non possono essere spezzati, sono anche fortemente favorevole a una sorta di socializzazione.)».

Ed ecco il disaccordo di Popper con la maggior parte dei socialisti: «Non credo che esista una panacea in politica. Credo che in un'economia socializzata (a) ci *potrebbero* essere differenze di reddito maggiori di quelle attuali; (b) ci potrebbe essere uno sfruttamento peggiore di quello attuale, dato che lo sfruttamento equivale a un abuso del potere economico e la socializzazione significa accumulazione di potere economico; (c) ci potrebbe tranquillamente essere un'interferenza nella politica, da parte delle persone economicamente potenti, maggiore di quella attuale; (d) ci potrebbe essere una quantità di controllo del *pensiero*, da parte delle persone economicamente e politicamente potenti, maggiore di quella attuale». In altri termini, Popper si dichiara convinto che la socializzazione *può* peggiorare le cose piuttosto che migliorarle; e ciò mentre «pochi socialisti sono sufficientemente critici e distaccati da essere disposti a prendere in considerazione queste possibilità» − possibilità di «pericoli molto reali» e «non solo possibilità astratte». Detto diversamente: «Non sono né a favore della socializzazione né contro. Mi rendo conto che la socializzazione potrebbe migliorare determinate questioni ma potrebbe anche peggiorarle. Tutto dipende da come si affrontano queste cose. Temo che i socialisti, in generale, non si rendano conto di questi pericoli e quindi affrontino queste cose in un modo che può provocare disastri».

Quel che Popper raccomanda a Carnap è che, in ambito politico, si deve essere «meno religiosi e più concreti»: «Il socialismo attuale è per la gran parte un movimento messianico e religioso – il sogno del paradiso sulla terra, una conseguenza dell'effetto stressante della civiltà e del paradiso perduto dell'organizzazione tribale. Ma ha cose molto buone al suo interno: l'idea che le cose *debbano* e *possano* essere migliorate e l'apertura alla sperimentazione e alla scienza – anche se la disponibilità scientifica ad abbandonare le credenze a cui si è affezionati non viene quasi mai capita dai socialisti. (In generale la loro fede nella scienza non è nient'altro che un progressismo darwinista o un ingenuo e volgare evoluzionismo.) È questo elemento estetico, utopico e messianico del socialismo che è il suo pericolo principale e che lo spinge così facilmente in una direzione totalitaria». Riassumendo queste sue considerazioni, Popper esprime l'opinione «che le filosofie politiche del socialismo e del liberalismo che abbiamo ereditato dal XIX secolo siano francamente troppo semplici e troppo ingenue». Ed ecco il punto nodale delle argomentazioni di Popper: «Condivido totalmente […] le convinzioni dei liberali che la libertà sia la cosa più importante in campo politico. Ma sono convinto che la libertà non possa essere conservata senza migliorare la giustizia distributiva, vale a dire senza aumentare l'uguaglianza economica». Sta qui, dunque, la ragione per cui «dobbiamo abbandonare le credenze dogmatiche e semireligiose in questo campo e dobbiamo provare a raggiungere un atteggiamento più razionale. E questo potrebbe essere condiviso dai liberali e dai socialisti».

"Molto interessato" a queste spiegazioni da parte di Popper, Carnap, in una lettera del 27 maggio 1947, gli dice di essere «totalmente d'accordo» con lui sul fatto che «il pensiero politico e l'attività politica dovrebbero basarsi su di un pensiero concreto e meditato». Ma aggiunge che, a suo avviso, «non è possibile basare un movimento politico, che cerchi di essere un movimento di massa, solo su argomenti razionali. Penso che l'appello emotivo e quello che Lei correttamente chiama una sorta di atteggiamento religioso siano psicologicamente necessari». In fondo, quel che va notato è che se Popper faceva presenti a Carnap i pericoli che la socializzazione dei mezzi di produzione avrebbe comportato per la libertà, Carnap temeva gli stessi pericoli impliciti in un sistema capitalistico con «una concentrazione di potere non sufficientemente limitato o regolato nelle mani di un individuo o di un gruppo».

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170213

Una filosofia politica dell'«ombra» nella Spagna del XX secolo: da Miguel de Unamuno a Eugenio Trías

Giulio Battioni[1]

Sommario: Introduzione; 1. Miguel de Unamuno e la Generación del '98: il sentimento tragico della vita, la "niebla" e lo stile "agónico"; 2. José Ortega y Gasset e la generazione della "Revista de Occidente": la razón vital e la dialettica individuo-massa; 3. Xavier Zubiri: l'indipendenza ontologica della realtà e la relegazione dell'uomo a Dio; 4. Dalla sombra alla ciudad del límite: il realismo etico-politico di Eugenio Trías.

Abstract: Today, Spanish political philosophy provides very interesting keyes to understand some of the contemporary political processes as the decline of the West, Europe's spiritual crisis, the weakness of liberalism and democracy. This paper will try to describe theoretical themes and literature suggestions about the shadow of history thanks to the original thought of some of 20th century most famous philosophers from Spain. First of all Miguel de Unamuno, the father of "tragic sense of life" who proposes an "agonic" philosophical approach to carry better sufferings and the problems of consciousness; then, we will talk about Ortega y Gasset his vital reason and particular way of liberalism; then, Xavier Zubiri, a very frequently forgotten philosopher who shakes up the ontology and epistemology by a new definition of reality; in closing, we will consider Eugenio Trías input on the philosophical analysis of power.

Keywords: *shadow, limit, tragic sense, razón vital, violence.*

Introduzione

La proposta di ricerca che in questa sede ci apprestiamo a formulare deriva da una pluralità di esperienze ed idee radicata nella convinzione che la filosofia politica spagnola del Novecento possa offrire alcune interessanti chiavi di lettura dei processi politici contemporanei: il "tramonto dell'Occidente", la crisi spirituale e politica dell'Europa, la vulnerabilità delle democrazie liberali secolarizzate.[2]

Beninteso, con "filosofia politica spagnola" non ci si vuole qui riferire al concetto ormai stanco ed obsoleto di una generica *hispanidad*, ma si vuole al contrario ricollocarne l'originalità nell'alveo di una Spagna che, a lungo considerata *invertebrada*, secondo il celebre motivo di José Ortega y Gasset, e "arroccata" nel "mercato europeo delle idee", come ha sostenuto Fernando Savater, continua a rivestire un ruolo di indubbia centralità nell'ambito della cultura contemporanea.

1 Ph.D. Università di Roma "La Sapienza"; Professore a contratto presso l'Accademia di Scienze Umane e Sociali (Roma).
2 Paulino GARAGORRI, *La filosofía española en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid 1985; Armando SAVIGNANO, *Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci nella filosofia del Novecento*, Guida, Napoli 1967.

Del resto gli odierni processi politici di allargamento, integrazione e costituzionalizzazione dell'Unione Europea, in gran parte incompiuti, così come le complesse dinamiche legate al fenomeno della globalizzazione, attestano lo stato di salute dell'attuale regno di don Felipe VI di Borbone, a conferma di una rinnovata presenza di primo piano tanto nel Vecchio Continente, quanto nello scenario internazionale.

In questa prospettiva, quindi, riteniamo utile indagare, nel quadro di una filosofia politica consapevole delle proprie esigenze critiche ed analitiche, ma aperta alle contaminazioni interdisciplinari, il rilevante contributo del " genio spagnolo" alla storia delle dottrine politiche del Novecento.

Il filo conduttore sarà tutt'altro che accessibile. Al contrario si tratterà di entrare nelle pieghe oscure della condizione umana, personale e collettiva. Per grandi linee, cercheremo di esplorare la dimensione oscura, il senso tragico e del limite che l'esistenza impone all'umano anelito alla libertà. Cercheremo di rappresentare i motivi teoretici, le suggestioni letterarie e il sentimento del mondo di alcuni tra i principali filosofi spagnoli del secolo scorso, alla luce, per così dire, del loro sguardo sull'"ombra" che da sempre accompagna la storia dell'uomo e dei popoli.

1. Miguel de Unamuno e la Generación del '98: il sentimento tragico della vita, la "niebla" e lo stile "agónico"

Si può identificare in Miguel de Unamuno il capofila di quel movimento generazionale passato alla storia come *Generación del '98*, famiglia culturale a forte caratterizzazione letteraria, della quale il Rettore dell'Università di Salamanca è stato la vigorosa quanto *sui generis* voce filosofica.[3] Nato a Bilbao, nelle viscere della "*Vasconia*", l'amata regione basca che sempre vide come parte integrante di una Spagna che tutto doveva alla Castiglia, alle sue terre, alla sua Corona e alla sua lingua, "don Miguel" è il maestro di un esistenzialismo "religioso" debitore di Kierkegaard e di un atteggiamento anti-intellettualistico psicologicamente legato a Pascal. Al contempo, contestualmente ad un'epoca di crisi storica per la Spagna, quella dei primissimi anni del secolo XX, non mancarono di esercitare il loro influsso alcune significative ispirazioni nietzschiane: il vincolo tra "pensiero" e "poesia", quale modalità peculiare di approccio della realtà; la "crisi della ragione" positivista e scientista, cui fa seguito una "*filosofía del sentimiento*", una filosofia del "sentimento tragico della vita", che contribuirà in modo decisivo alla formazione di un nuovo concetto di "ragione".

A partire da quel *pathos* tragico per il quale Nietzsche si considerò come "l'estrema antitesi e l'antipodo di un filosofo pessimista" che non vuole negare, ma al contrario affermare integralmente l'esistenza in tutti i suoi aspetti problematici ed enigmatici, inclusa la sofferenza, Unamuno maturerà quella esigenza di un "pensare con tutto il corpo" che costituisce il fondamento del suo filosofare. La vita produce incertezza perché non può essere compresa interamente dalla ragione.

3 Cfr. Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza Editorial, Madrid 2013; M. de UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid 1986; M. de UNAMUNO, *Diario íntimo*, Alianza Editorial, Madrid 2006; Elías DÍAZ, *Unamuno. Pensamiento político*, Tecnos, Madrid 1965; Julián MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Espasa Calpe, Madrid 1971; Gonzalo SOBEJANO, *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid 1967; Luis SÁNCHEZ GRANJEL, *Retrato de Unamuno*, Guadarrama, Madrid 1957.

La ragione, a sua volta, non può che entrare in conflitto con il "sentimento": le "necessità" affettive e volitive, l'istinto d'autoconservazione, l'ansia di immortalità, ingenerano una "angoscia" che Unamuno non si limita a sperimentare con rassegnazione, ma converte in una *agonía* positiva, in uno stile di vita cioè, ed in un atteggiamento filosofico, fondati sulla passione e sulla lotta. Una lotta in cui le necessità intellettuali sono conciliate in modo tragico-"*agónico*" con le tensioni vitali. Da queste premesse di un pensiero eroico e combattivo non estraneo, quantunque in una prospettiva del tutto non confessionale, a risonanze religiose di tipo cristiano, è possibile far derivare una visione "aristocratica" e tutta unamuniana della politica.

Di certo, il pensatore basco non fu, in senso stretto, un filosofo politico. Le sue opere non sono trattati di scienza politica. Le sue opere letterarie che abbracciano il romanzo, il saggio e la poesia sono piuttosto impregnate di filosofia e popolate da costanti richiami alla storia e alle concrete vicende politiche della sua Spagna contemporanea.

Parimenti, il tema dell'"ombra" giace sullo sfondo di una profonda introspezione sulla vita e la condizione umana. È con *Niebla*, originale romanzo onirico nel quale il protagonista interloquisce con l'autore sui dubbi e sul dolore di un amore non corrisposto, che Unamuno sembra approssimarsi alla fitta, oscura trama di un'anima che soffre e sogna in un combattimento spirituale violento e dall'esito tragico. Nel racconto però non c'è traccia del problema politico ma solo l'affresco sociale e culturale della Spagna degli inizi del Novecento con la raffinata analisi psicologica dei suoi personaggi.

Sul piano politico, il filosofo bilbaino si esprime con la partecipazione attiva nella vita pubblica, accademica *in primis*. Nel magma politico della Spagna di fine Ottocento, sconvolta dalla perdita delle sue ultime colonie, Cuba e Filippine, e lacerata dalle dispute dinastiche, Unamuno sostenne la causa repubblicana e socialista. Il socialismo unamuniano, a scanso di equivoci, non subì mai il fascino del marxismo ma fu sempre attratto da un liberalismo costituzionale di impronta umanistica e in parte progressista. Pensatore inquieto e "*hombre de principios*", Unamuno fu tacciato di "*energúmeno político*" per essersi sempre opposto con vigore a ogni forma di violenza e di estremismo. Nella complicata storia spagnola che precedette la *Guerra Civil*, con la dittatura di Miguel Primo de Rivera e la nascita del movimento nazionalista e sindacalista-rivoluzionario della *Falange Española*, frutto degli errori della Restaurazione, dell'esaurimento dei sistemi politici liberali di fronte alla rivoluzione bolscevica e alla radicalizzazione delle lotte socialiste, Unamuno fu sempre critico nei confronti di ogni eccesso. Il suo "estremismo intimo della coscienza", filosofico e poetico, fu il grandioso paradosso intellettuale e politico del rifiuto di ogni estremismo e violenza. Strumentalizzato dai falangisti prima e dopo la morte, avvenuta pochi mesi dopo l'*Alzamiento* e l'inizio della stagione franchista, la sua vita fu al servizio del pensiero e della lotta contro il torpore civile e morale della sua Spagna contemporanea: «*su vida fue de intensa actividad intelectual y de costante lucha. Lucha consigo mismo, debatiéndose entre contradicciones y sin hallar nunca la ansiada paz y lucha también contra la trivialidad y la atonía de su tiempo, contra la falta de inquietudes de una burguesía acomodaticia y de una nación sin pulso, en un intento constante de sacudir las conciencias*».[4]

4 Fernando ÁLVAREZ BALBUENA, *El pensamiento político de don Miguel de Unamuno*, in "El Catoblepas", n. 103, 2010, , p. 10.

2. José Ortega y Gasset e la generazione della "Revista de Occidente": la razón vital e la dialettica individuo-massa

Anche l'elaborazione orteghiana e con una incidenza forse ben ulteriore rispetto a Unamuno, nell'ambito del pensiero politico, ha una originalità tutta "spagnola".[5] Il quadro cronologico e generazionale nel quale la situiamo è quello immediatamente successivo ai "novantottisti".

Dopo un periodo giovanile nel quale ha simpatizzato per alcune tematiche legate al "neokantismo critico", l'itinerario intellettuale di Josè Ortega y Gasset incontra dapprima forti interessi per l'antropologia; poi il confronto con lo storicismo di Dilthey e l'analitica esistenziale di Heidegger; infine una fase filosofica attenta alle questioni sociali e politiche della Spagna e dell'Europa della prima metà del Novecento.

Come nel caso di Unamuno, anche il pensatore nato a Madrid assimila alcune importanti intuizioni nietzschiane. Se Unamuno la rilegge in chiave "*agónica*", per contro Ortega recupera l'elemento dionisiaco, cioè ludico, festivo e "sportivo" della tragicità della vita. Se in Unamuno il sentimento tragico ha una intonazione drammatica e una "temperatura" passionale, per converso in Ortega assistiamo a uno stemperamento teoretico che vuole stabilire una intrinseca e feconda relazione tra la vita e la ragione. Se in Unamuno l'uomo era un "animale affettivo o sentimentale", in Ortega diviene un "animale fantastico", laddove la *fantasía* è quella capacità vitale fondamentale dell'essere umano ordinata, armonizzata e organizzata dalla ragione che altro non è che "fantasia messa in forma". La formulazione della nozione di "*razón vital*" attribuisce al fondatore della "*Revista de Occidente*", il merito di aver realizzato una vera e propria "riforma" del concetto di ragione in tutta la storia del pensiero moderno e contemporaneo.[6]

In questo orizzonte di critica al razionalismo scientifico e all'idealismo, la "ragione vitale" non opera in base a categorie astratte, ma in base alla concretezza storica delle "circostanze" in cui la cultura ha una importante funzione "politica". Se la modernità è l'epoca in cui le masse si ribellano, sino a ottenere la conquista del potere sociale, spetta allora a quella o a quelle minoranze che custodiscono la cultura e le tradizioni spirituali organizzarsi per rinnovarle e adeguarle alle esigenze dell'uomo contemporaneo.[7]

Agli occhi di Ortega, la ribellione delle masse e la "politicizzazione integrale" della realtà costituiscono l'ombra che minacciosamente si stende sulla modernità, la negazione della vita e la paralisi della vita pubblica spagnola, in balia della "incertezza del volere e del pensare del popolo".[8] E il protagonismo violento e totalizzante delle masse è il ritorno in auge della "democrazia morbosa" che nel mondo antico assoggettava l'individuo alla *polis*.

Al pari di Unamuno, Ortega è fautore di una filosofia della vita che non partecipa alle vicende collettive attraverso la mediazione dell'opera d'arte. Il filosofo di Madrid è

5 Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Discursos políticos*, Alianza Editorial, Madrid 1974; J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza Editorial, Madrid 1979; J. ORTEGA Y GASSET, *Scritti politici*, a cura di Luciano Pellicani e Antonio Cavicchia Scalamonti, Utet, Torino 1979; J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos*, in «Revista de Occidente», n. 12, Alianza Editorial, Madrid 1981; J. ORTEGA Y GASSET, *Pensare e credere*, a cura di Elisabetta Pavani, Alinea, Firenze 1995.

6 Cfr. Armando SAVIGNANO, *José Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*, Sansoni, Firenze 1984.

7 Sulla peculiare cifra politica dell'"ombra", cfr. Antonio ELORZA, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona 1984.

8 ORTEGA Y GASSET, *Disciplina, jefe, energía*, in *Obras Completas*, I, 206, in Alejandro de HARO HONRUBIA, *El pensamiento político de José Ortega y Gasset*, in «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», vol. 32, n. 2, 2015, p. 486.

essenzialmente un filosofo politico e il suo linguaggio comunica immediatamente quel sentimento della storia che subito si cimenta con la dialettica individuo-comunità, libertà-democrazia, soggetto-limiti del potere pubblico. Al pari del padre del "*sentimiento trágico de la vida*", Ortega ebbe in gioventù simpatie socialiste, seppur radicate nell'idealismo neokantiano. Alla fase giovanile fece seguito un secondo periodo della sua riflessione politica nel quale prese corpo un indirizzo "fenomenologico" attento alla realtà delle cose e alla vita come "realtà radicale". Ortega guardò all'estero e in particolare alla Germania, simbolo di scienza ed educazione. Siamo nella seconda decade del secolo XX e l'arretratezza della Spagna è tale che Ortega, europeista della prima ora, vede nel vecchio continente a trazione tedesca una speranza per la sua patria "invertebrata". L'indirizzo fenomenologico dà un impulso "aristocratico" al "socialismo morale" orteghiano, laddove la politica assume il carattere di una "pedagogia sociale" in cui lo Stato ha la funzione "docente" di governare il popolo. A questa fase fenomenologica seguì l'epoca della maturità, nella quale bolscevismo e fascismo rappresentano la nuova e lunga "ombra" distesa sull'Europa intera, le due facce di un primitivismo politico da contrastare.

È in questo momento che Ortega matura una visione politica compiuta nella quale i correttivi "elitistici" al suo socialismo giovanile vengono ulteriormente accentuati nel senso di un pessimismo antropologico e di una riscoperta realistica delle diseguaglianze. È la libertà dell'individuo che conquista ora il primato nella filosofia politica orteghiana: «*La vida es lo individual (…) Napoleón no es sólo un hombre, un caso particular de la especie humana: es este hombre único, este individuo*».[9] Ma il primato dell'individuo sulla società non viene declinato secondo il modello individualistico dell'*homo homini lupus* che in Hobbes ha avuto la miglior fortuna. L'individuo orteghiano ritorna a essere quell'"animale sociale" che a partire da Aristotele trova la sua piena realizzazione nella comunità sociale in un rapporto di reciprocità in cui il tutto precede la parte logicamente ma non assiologicamente. Insomma, il realismo fenomenologico di Ortega approda a un liberalismo "arricchito", una sintesi tra la "libertà degli antichi", il valore della comunità sociale come *habitat* naturale di ogni individuo, e la "libertà dei moderni", il valore della persona al di là della comunità sociale e di fronte al quale anche il potere pubblico, per non degradare nell'assolutismo, nel totalitarismo e nella violenza, deve essere limitato.

3. Xavier Zubiri: l'indipendenza ontologica della realtà e la relegazione dell'uomo a Dio

Xavier Zubiri, tra le intelligenze più valorose e attive tra quelle che animarono le prime pubblicazioni della orteghiana "*Revista de Occidente*", si contraddistingue per la rara finezza e la grande complessità di un pensiero che vuole esplicitamente abbracciare una teologia filosofica di segno cristiano.[10]

9 ORTEGA Y GASSET, *Adán y el paraíso*, cit., p. 501.

10 Cfr. Xavier ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984; X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986 (trad.it. *Il problema dell'uomo: antropologia filosofica*, a cura di Armando Savignano, Edizioni Augustinus, Palermo 1985); X. ZUBIRI, *Naturaleza Historia Dios*, Alianza editorial, Madrid 1987 (trad.it., *Natura, storia, Dio*, a cura di Gianni Ferracuti, Edizioni Augustinus, Palermo 1985); Blanca CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, Rialp, Madrid 1996; Gregorio GÓMEZ CAMBRES, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Librería Agora, Málaga 1983. Rafael LAZCANO, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Ed. Revista Agustiniana, Madrid

La comune matrice "spagnola" che collega questo filosofo, nato a San Sebastián, all'eredità di Unamuno e a quella del suo maestro Ortega è riconducibile a quell'orizzonte di critica e superamento del nichilismo, del criticismo e dell'idealismo moderni. D'innanzi al terribile evento, ancora una volta di nietzschiana memoria, della "morte di Dio", di fronte al problema dell'ateismo, all'abisso dello sradicamento e dell'assenza di ogni fondamento, Zubiri rivolge il proprio sforzo filosofico ad un pensare "esperienziale" nel quale una "intelligenza senziente" si apre alla dimensione radicale della realtà, il cui potere si manifesta e si imprime, finanche come esperienza fisica, all'interno di un processo dominato a livello volitivo da una esperienza della realtà, che il pensatore spagnolo definisce "teologale".

Subentra allora il "problema di Dio", cioè di quella "realtà-fondamento" cui l'uomo si ri-trova "*religado*" e relazionato in una intimità vitale. Nella prospettiva di una metafisica del reale in cui la "deità" è la forza, il potere stesso della realtà, il rapporto uomo-Dio non è astratto, ma di tipo esperienziale, interpersonale e concreto. L'uomo e Dio sono reciprocamente esperienza l'uno dell'altro nell'ambito di una tensione teologale.

Zubiri mostra l'eccellenza fondamentale del cristianesimo tra le altre religioni storiche, senza per questo discriminare le altre opzioni. È interessante valutare le conseguenze filosofico-politiche di una simile impostazione, il cui risultato immediato potrebbe essere un "personalismo" nel quale l'azione politica non deriverebbe più da una volontà "*agónica*", né da attitudini di tipo psicologistico o soggettivistico, ma dalla esperienza radicale della "religazione" alla realtà-fondamento di Dio.

In realtà, è stato scritto che «*la noción de Zubiri sobre conocimiento tiene la gran falencia de no hacer referenzia a la fuerza de la política en la construcción misma de lo que es conocimiento*».[11] Insomma, il filosofo basco non si sarebbe fatto carico delle implicazioni politiche di un pensiero davvero *sui generis*, sia sul piano dell'ontologia che su quello della epistemologia.

Il cuore della filosofia di Zubiri sta nel concetto di "realtà". A dispetto del soggettivismo moderno e della tradizione classica del realismo aristotelico, in Zubiri la realtà ha una sua struttura formale valida a prescindere dal soggetto che la percepisce. La realtà possiede una propria "*suidad*", una indipendenza propria, formale e obiettiva, dotata di una intrinseca verità razionale. La realtà dispone di una natura "sostantiva", rispetto alla quale l'intelligenza umana, una intelligenza "senziente", intellettiva e sensitiva al contempo, è "aperta", cioè esistenzialmente capace di conoscere in virtù del *vincolo*, la "*religación*" ontologica che la lega alla realtà medesima.

In sostanza, è la realtà stessa che nella sua indipendenza ha potere sull'uomo e sulle sue possibilità di conoscere. Il primato della realtà sull'uomo e sulla sua stessa volontà di conoscere rappresenta non soltanto una grande novità in ordine all'ontologia e alla natura stessa del sapere ma anche una vera e propria rivoluzione antropologica. Esula da questo breve elaborato l'analisi ulteriore di un pensiero di indubbia originalità e di grande impatto sull'antropologia filosofica e la teologia.

Attenendoci agli obiettivi prefissati, ci basti osservare che, se in san Tommaso d'Aquino la «*veritas est adaequatio rei et intellctus*», in Zubiri il primato e l'indipendenza della *res* sull'intelligenza senziente pone la grande e grave incombenza, in capo a quest'ultima, di *decidere* a partire da quale parte di realtà disporsi alla sua conoscenza. In breve, l'indipendenza propria della realtà e il suo potere di "relegazione" sull'intelligenza umana non risolve il problema dei limiti di quest'ultima, l'ombra insuperabile, forzando il lessico zubiriano, della conoscenza, il cui progresso resta

1993.

11 Pablo ARIAS CÁCERES, *Zubiri, el conocimiento y la política*, in «A Parte Rei», n. 74, 2011.

essenzialmente un problema *politico*, di decisione e di individuazione di una ragioni possibile per ordinare il mondo: «*ese momento de decisión es fundamentalmente político, ya que de acuerdo a lo que se decida, se estructurará el mundo y sus posibilidades. Zubiri certamente ve este problema, sin embargo no lo comprende como un problema político*».[12]

4. Dalla sombra alla ciudad del límite: il realismo etico-politico di Eugenio Trías

Un ulteriore contributo spagnolo alla filosofia politica del Novecento proviene dall'originale produzione di Eugenio Trías Sagnier.[13] Nato nel 1942 e morto nel 2013 nella sua Barcellona, il suo profilo intellettuale non può che contraddistinguersi per l'eclettismo e la straordinaria varietà dei temi di riflessione. Insignito del prestigioso Premio Internazionale "Friedrich Nietzsche" sul finire del secolo scorso, Trías si formò nella sua città natale laureandosi con una tesi su *Alma y Bien según Platón*.

Ontologia, teoria della conoscenza, estetica, filosofia del linguaggio e religione furono le costanti di un cammino di ricerca che lo vide come autore prolifico e docente universitario operoso a Madrid, Pamplona, Bonn e Colonia, in Europa, e a Buenos Aires e in diversi centri accademici latinoamericani.

Alla fine degli anni Sessanta, pubblicò la sua prima opera, *La filosofía y su sombra*. Nonostante la giovane età, Trías riscosse l'attenzione della critica assecondando la sua fertile ispirazione. All'inizio della decade successiva, continuò a pubblicare monografie e saggi come la *Filosofía y carnaval*, *Metodología del pensamiento mágico*, *La dispersión* e *Drama e identidad*. Conferenziere e scrittore prolifico, ottenne l'insegnamento di Estetica presso la Scuola Tecnica Superiore di Architettura di Barcellona, dove nel 1986 divenne Ordinario. Nel giro di pochi anni e sempre nel capoluogo catalano, conseguì la cattedra di Filosofia presso la Facoltà di Lettere dell'Università Pompeu Fabra.

Al di là della sua cospicua e intensissima vita accademica, spagnola e internazionale, Trías fu un pensatore unitario e sistematico che ha attraversato i principali territori della riflessione teoretica: l'essere e la bellezza, l'opera d'arte e l'amore, la religione e la politica. Definendosi un "esorcista illuminato", il filosofo catalano esplorò l'"ombra" o, per meglio dire, le ombre della ragione moderna. Egli non fu un irrazionalista ma, al pari dei suoi illustri conterranei e predecessori, esplorò la dimensione "vitale" del sapere a cominciare da quegli spazi oscuri della cultura collettiva permeati dal sacro, dal magico e dal religioso. Nella complicata transizione tardo-moderna dalla "fine delle ideologie" alla "ideologia della fine delle ideologie", dominata da una secolarizzazione globale di tutte le culture e religioni storiche, Trías ha descritto una nuova *Edad del espíritu* quale ultima nemesi della ragione illuminista. Osservando il mondo dei sentimenti umani e il suo senso religioso, con uno sguardo che, a suo modo, può e deve ricordarci Giambattista Vico, il pensatore di Barcellona ha ancorato la sua filosofia dell'"ombra" alla categoria del "*límite*", altro caposaldo teoretico intorno al quale Trías ha costruito l'altra sua opera maestra, *Lógica del límite*, pubblicata nel 1991. In breve, la ragione umana deve constatare il suo limite naturale nelle difficili imprese del conoscere e del vivere. Questo limite è in senso stretto un *limes*, un confine, una linea di demarcazione che la realtà e il mondo impongono.

12 *Ibidem*, p. 4.

13 Cfr. Eugenio TRÍAS, *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1977; E TRÍAS, *La lógica del límite*, Destino, Barcelona 1991; E. TRÍAS, *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona 1993; E. TRÍAS, *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona 1999.

È per questo che la ragione si presenta in Trías come "*razón fronteriza*", una ragione di frontiera che confina con la vertigine, l'*eros*, l'oscuro e il divino, quelle zone d'ombra del pensare con le quali bisogna fare i conti.

In dialogo con la tradizione kantiana e Wittgenstein, con il mondo antico, Platone, innanzi tutto, attraverso la mediazione di Heidegger, Trías articola la sua filosofia del limite attraverso quattro giochi linguistici, esposti nella immaginifica rappresentazione di quattro "quartieri" di una ideale città del pensiero: la religione, nel cui ambito la ragione esplora i simboli; l'arte, che racchiude l'esperienza oscura del bello; l'ontologia, sul cui territorio insistono i principali sistemi categoriali della filosofia; infine, l'etica, il quartiere della ragione pratica, un'area in cui la ragione si misura con il limite immediato dei problemi morali e collettivi. Ed è propriamente in quest'ultimo "quartiere" della "*ciudad del límite*" tratteggiata dal pensatore catalano che ci soffermeremo ai fini della nostra ricognizione sul suo contributo alla filosofia politica del Novecento.

Perfettamente coerente con la tradizione spagnola di una *razón vital* sensibile alla dimensione naturale dei sentimenti, delle passioni e dell'unamuniano *espíritu agónico*, anche Eugenio Trías si domanda chi sia l'uomo e in cosa consista la condizione umana, quali siano i suoi fini e i suoi significati.

In Trías l'uomo si presenta come un "*ser fonterizo*", un essere al confine con il mondo, un mondo abitato da forze oscure, dalle "ombre" del potere, della violenza, della passione, degli impulsi primordiali, erotici, fisici e metafisici. Da un primo istinto vitale prendono forma quegli impulsi che spingono l'uomo verso il mondo sociale, l'esperienza della forza e, in un momento successivo, verso la dimensione conflittuale della città e il problema del potere e della civilizzazione.

Il peculiare vitalismo iberico abbraccia in Trías la tradizione filosofica tedesca che da Kant a Heidegger pone l'accento sull'uomo come essere morale, cosciente della sua condizione fondamentale. Se in Unamuno tale condizione è tematizzata attraverso la cifra del "sentimento tragico della vita", in Trías l'"ombra" che invade e pervade l'esistenza umana è descritta attraverso le lenti della "filosofia del limite". E al confine con la tenebra, il mondo oscuro degli umani eccessi e difetti, l'uomo può soltanto approssimarsi mediante l'etica della prudenza e l'esercizio critico della ragione. Partendo dalla coscienza tragica della vita propria del mondo antico, il filosofo catalano è convinto che la ragione non possa eliminare il problema del male, né eludere la *hybris* morale propria della natura umana.

Sensibile a un pensiero negativo che da Hobbes a Hegel e Schelling domina gran parte della filosofia moderna, Trías considera le diverse configurazioni culturali che si alternano nella storia il tentativo costante della coscienza morale dell'uomo di misurarsi con la sua ombra. La libertà umana, situandosi al confine con la sua ombra, il mondo oscuro nel quale bene e male, vita e morte, sacro e profano, divino e demoniaco si confondono, è impegnata in un continuo sforzo di autorealizzazione.

Criticando il formalismo kantiano, Trías non vuole assoggettare la libertà all'imperativo categorico morale, a un dovere assoluto che sottometterebbe la condizione umana a una etica meccanica e astratta. Al contrario, recuperando l'etica aristotelica della *eudaimonía* come fine, il pensatore spagnolo crede che la vita umana abbia a un senso, un *telos*, una verità antropologica e metafisica verso la quale la natura umana tende mediante la ragione, la sua realizzazione e l'attualizzazione delle sue potenze. Tuttavia, tale dispositivo morale è al confine con la *sombra* dell'esistenza, la realtà del bene e del male, il mistero della nascita e della morte, la fragilità della condizione umana e le trame invisibili della storia.

Insomma, l'uomo non è pura ragione autocosciente, né pura norma, né puro dovere morale: «*Somos esa condición humana, tan extraña, lábil, frágil y ambigua, capaz de lo mejor y de lo peor, de lo angélico y lo demoníaco, de lo divino y lo bestial.*»[14] E tale condizione umana non rimane confinata nell'Ego arcadico di rousseauiana memoria, ma abita uno spazio sociale e si dispiega nella sfera pubblica.

L'uomo ha una natura personale e sociale che si sviluppa in compagnia, nella convivenza, all'interno di una comunità. E fin qui Trías si colloca nella grande tradizione classica del diritto naturale. Tuttavia, c'è un ulteriore elemento che nella sua filosofia del limite introduce e costituisce l'esperienza politica. Questo elemento è la paura. Nell'orizzonte della politica, l'ombra di Trías assume un carattere tipicamente hobbesiano di dimensione originariamente violenta e belluina. La condizione naturale primitiva di conflitto esige una urgente e decisa opzione per la sicurezza della convivenza e la sopravvivenza stessa dell'uomo. Il Leviatano fa dunque capolino nei suoi scritti politici, tra i quali anche *El artista y la ciudad*, *El lenguaje del perdón* e *La política y su sombra*, opera della maturità pubblicata nel 2005 e che appare come il logico compimento della riflessione che Trías aveva avviato quasi quarant'anni prima. La sua funzione è chiara, lo Stato deve ridurre alla ragione le pulsioni primordiali dell'essere umano, gli istinti creativi e riproduttivi come quelli distruttivi e omicidi. L'ombra che abita la natura umana, l'odio fratricida di Caino legittima l'esistenza di uno Stato che non si limita a garantire il bene comune ma che esercita innanzi tutto il monopolio legittimo della violenza.

Accanto al grande padre dell'assolutismo, non può mancare il riferimento a un grande pensatore politico contemporaneo. La dialettica amico/nemico di Carl Schmitt è infatti la chiave per aprire la porta della vita politica del nostro tempo. Se il Leviatano assicurava la vita individuale del suddito dei tanti regni dell'età moderna, la dialettica amico/nemico garantisce, nel quadro di un realismo politico più evoluto, la neutralizzazione della violenza e la possibile convivenza globale tra popoli e Stati.

Ecco che la politica, alla prova dei fatti, è l'ambito nel quale il concetto di *sombra* e la filosofia del limite di Trías trovano la loro immediata attuazione, la concretezza pratica e vitale, nella sua accezione tipicamente iberica, di un pensiero refrattario alla mera speculazione astratta.

14 F. PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, *El barrio ético-político de la ciudad del límite*, 2016.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170214

Wittgenstein's philosophy of seeing-as: multiple ways to philosophical perspicuity

Sara Fortuna[1]

Summary: 1. Introduction; 2. Seeing-as and categorization: Wittgenstein's approach in the first part of the *Philosophical Investigations;* 3. Wittgenstein's philosophy of the *Kippbild*; 4. Physiognomy, Language, Kippbild: Differences, Similarities, Asymptotic convergences.

Abstract: The article explores the broad issue of aspectuality in Wittgestein's philosophy arguing that *Kippbilder*, aspect change, perception of aspect, aspect blindness and *Bedeutungserlebnis* are related to a meditation on specific forms of subjectivity. Analysing different grammatical configurations of ambiguous images in (visual, acustic, sensomotiric) perception, in language and in art he also shows how aspectual structures combine simultaneous perception of two elements (et-et model, for exemple physiognomy and its expression) and mutually exclusive aspect perception (aut-aut model as in the duck-rabbit *Kippbild*). Wittgenstein seems to believe that this double model somewhat challenges classical rationality and that aspectual experiences should have a more relevant place in our form of life.

Keywords: *Kippbild/ambiguous image, aspectuality, perception, language, perspicuity, Wittgenstein.*

1. Introduction

Why did Wittgenstein introduce *Kippbilder* and the connected experiences of seeing-as and aspect change in his meditation? A first answer could be that indicated by Ray Monk in his Wittgenstein-biography: in the last period of his reflection the philosopher would assume a pluralistic method focusing on differences.[2]

---

1 * Professore Associato di "Filsosofia del Linguaggio" presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" (Roma).
I would like to thank Christoph Holzhey who read a previous version of this article and Sandra Markewitz, who several years ago proposed me to publish this constribution in a collectanous volume under her direction devoted to grammatical subjectivity in Wittgenstein's philosophy. Given the unperscrutability of the book's publication date I decided to publish ir here but I'm still grateful for her support and the article's revision she let do for the book.
2 In the chapter "Changing aspect" Monk reminds us that Wittgenstein claimed that his motto could be Shakespeare's statement in *King Lear*: "I'll teach you differences", see Ray Monk, Ludwig Wittgenstein. *The Duty of Genius*, New York: Penguin Books, 1990; already in the *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein presents the Neckar cube as Kippbild but doing so he seems to deny that the phenomenon of seeing the cube under two different aspects and of switching from one to the other aspect is a relevant one. According to recent interpretations of the Tractatus Wittgenstein's reductionist attitude should rather be considered ironical and provocative towards his readers.

Differences at this level would not refer to specific phenomena, but at first to the very philosophical use of *Kippbilder* and in particular to the possibility of analyzing them from opposite points of view and of identifying in ambiguous images a paradoxical dimension which is specific to philosophical inquiry. More precisely, it is critical philosophy which is intrinsically forced to proceed through *Umkippungen* (Kant), the constant switching of points of view.[3] In this sense *Kippbilder* would contribute to the search for a perspicuous representation which Wittgenstein in the *Philosophical Investigations* connects with the introduction of intermediary members. At a self-reflective level – that of a critical meditation, the meditation of philosophy on itself – being an intermediary member for *Kippbilder* means 1) situating themselves between fields such as sensibility and reason or perception and language, 2) dissolving the illusion that these are domains with clear-cut borders, and 3) re-designing their reciprocal connections in a more connected and articulated form.

One also has to take into consideration the fact that the reflection on *Kippbilder* is neither unitary nor refers exclusively to images with the same structure; in fact Wittgenstein sketches a varied, open typology of ambiguous images. He associates all kinds of *Kippbilder* to a complex activity, namely to *seeing-as* (*Sehen als*) or aspect-perception, which links together different objects and images with specific subjective or rather intersubjective experiences. It is not by accident that Wittgenstein introduces the term "aspect" (*Aspekt*), for semantically expressing the link between objective and subjective dimensions: perception of different aspects in the same image and aspect-change (that is switching from one to the other aspects). The Latin origin of the term, "*aspectus*," contains both subjective and objective elements, it is an enantiosemic word structured according to the diathesis active-passive: *aspectus* is on the one hand the look, the act of seeing, and on the other hand the object seen.

Another relevant meaning of the Latin word is physiognomy, as in the physical and expressive aspect of a person. Although the modern equivalents of "*aspectus*" lost the enantiosemic character of the Latin word, they still bear most of the polysemic senses and the subjective nuances linked to the meaning of "point of view" or "perspective."

In this sense one could say that aspect or at least its etymological predecessor is itself a *Kippbild*, an ambiguous linguistic image linking together different elements or – in Wittgenstein's terminology – precisely "aspects."

Wittgenstein's meditation on aspect-change, seeing-as and *Kippbilder* is imbued with an openness and radicality that goes beyond and questions classical philosophy and its metaphysical inspiration, while also showing a strong continuity with a certain philosophical tradition, the Kantian one. On the one side, the original character of Wittgenstein's reflection consists in the fact that it cannot be attributed to a particular field – psychological, epistemological or in the field of aesthetics – but takes an intermediary position among all of them and ends up suspending a topological design of philosophy and rationality. On the other side, the multiperspectival character of Wittgenstein's analysis is deeply rooted in the philosophical tradition of German philosophy at the end of the Eighteenth Century: in particular, the discussions and specific solutions concerning issues around human perception and bodily expression, language, and the role and interaction of faculties in the cognitive, linguistic, ethical and aesthetic fields.[4]

3 Kant uses the expression "Umkippung" in a letter from 1768 to Herder describing his methodological approach as consisting in constantly analyzing philosophical questions from different points of view. I explored the analogies between Wittgenstein's reflections on seeing-as and Kant's methodology in: Sara Fortuna, *Wittgensteins Philosophie des Kippbilds. Aspektwechsel, Ethik, Sprache*, Wien/Berlin: Turia+Kant 2012.

4 I also confronted this more general issue in Sara Fortuna, *Wittgensteins Philosophie des Kippbilds. Aspektwechsel,*

My contribution will be developed in three parts. In the first part, I will explore the historical and philosophical context in which one can situate the issue of seeing-as and aspect-perception (as different from that of *Kippbild* and aspect-change) showing that the first part of Wittgenstein's *Philosophical Investigations* aims at critically confronting the classical gnoseological tradition on perceptive and linguistic categorization. In the second part, I will present Wittgenstein's broad exemplification of *Kippbilder*, including, on the one side, perceptive, linguistic, and aesthetic examples, and on the other side a reflection on the faculties at stake in the phenomenon of aspect-change and on the specific temporality which underlies this phenomenon. In the third part, I will describe the analogy which Wittgenstein draws between physiognomic phenomena and aspect-change in *Kippbilder* arguing that he presents hereby a double model, in which we have a structural opposition from the *et-et* model of physiognomy and the *aut-aut* model of the *Kippbild*. My hypothesis is that Wittgenstein's final goal in linking together the two examples/models is to question their difference and propose a scenario in which the borders between the two structures blur and produce a configuration that is beyond the classical model of rationality to which we are accustomed.

2. Seeing-as and categorization: Wittgenstein's approach in the first part of the *Philosophical Investigations*

Let's consider at first seeing-as and aspect perception as phenomena which are independent from aspect-change, which typically (but not exclusively) takes place in visual *Kippbilder*. Wittgenstein introduces the former issue in paragraphs 72-74 of the first part of the *Philosophical Investigations*. Wittgenstein speaks of a sample of green which is common to all the tonalities of green or of a form of a leaf which is the sample of all kinds of leaves. The perceiving of the common element could be considered an aspect, something we see as green or as a specific form. This analysis has first of all a critical goal, which is twofold. On the one hand, Wittgenstein wants to fight the representationalist position which identifies the aspect with something mental, a sample deposited in our mind. On the other hand, he would also like to deny that this approach correctly describes how categorization functions. In this sense, he seems to confront the gnoseological traditions – both the empiricist and the rationalist one – and their mentalist stance. Kant's doctrine of schematism presents itself as a way to overcome the theoretical impasse of both traditional models of abstraction. Seeing something under a general aspect (form, color, etc.) means seeing it under a specific schema which mediates between sensibility and cognition.[5] In paragraph 73 Wittgenstein explicitly mentions the notion of schema:

"But might there not be such 'general' samples? Say a schematic leaf, or a sample of *pure* green?" – Certainly there might. But for such a schema to be understood as a schema, and not as a shape of a particular leaf, and for a slip of pure green to be understood as a sample of all that is greenish and not as sample of pure green – this in turn resides in the way the samples are used."[6]

Ethik, Sprache, Wien/Berlin: Turia+Kant.

5 On this point, see Jean-Pierre Narboux, "Les usages de "als". Entre le superlatif et l'ordinaire", in: *Wittgenstein et les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*, eds. C. Chauviré, S. Laugier, J.J. Rosat, Paris: Vrin, 2001, S. 225-262 and Sara Fortuna, *Il giallo di Wittgenstein. Etica e linguaggio tra filosofia e detective story*, Milan: Mimesis 2010, S. 122-125.

6 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1953, PU, I, § 73.

In focusing on the particular use of the sample, Wittgenstein interestingly not only touches upon the classical Kantian issue of the application of the general concept to the individual case and its problematic character (one can indefinitely multiply the rules and still be unable to do the correct application); he also seems to refer to a conception of empirical schema which is not the static and pictorial one of the doctrine of the *Critique of Pure Reason*, but rather that of the *Critique of Judgement*, where the empirical schema becomes an example. The example, which is always given in a specific context, also exhibits the rules of its application, the technique of its use. Wittgenstein claims that this is so because rules are learned by training, by just being given practical examples, and they are mostly followed blindly when people play ordinary linguistic games. It is only from the point of view of the observer that different behaviours of a player interacting with an object could be explained by the fact that she is seeing it under different aspects. What is crucial is the connection between the behavior and the different ways of seeing something:

"Here also belongs the idea that if you see this leaf as a sample of 'leaf shape in general' you *see* it differently from someone who regards it as, say, a sample of this particular shape. Now this might well be so – though it is not so – for it would only be to say that, as a matter of experience, if you *see* the leaf in a particular way, you use it in such-and-such a way or according to such-and such rules. Of course, there is such a thing as seeing in *this* way or *that*; and there are also cases where whoever sees a sample like *this* will in general use it in *this* way, and whoever sees it otherwise in another way. For example if you see the schematic drawing of a cube as a plane figure consisting of a square and two rhombi you will, perhaps, carry out the order, "Bring me something like this," differently from someone who sees the picture three-dimensionally."[7]

It is only by paying attention to what happens within a linguistic game that one could tell the specific aspect under which the image is used. And yet for the person who is playing the game, this aspectual dimension most frequently remains hidden. Significantly, Wittgenstein describes the relationship that the person establishes with the objects and the entire context of her interaction by using the analogy of physiognomy, in which one first reacts spontaneously, in an affective way and without reflection. Wittgenstein's remark that "seeing aspects is built up on the basis of other games"[8] could be understood in this sense. Whereas aspect-change seems to be closer to reflective, rational behavior and, as we will see, to language, the first forms of aspectual perception are not visual (although they are metonymically called seeing-as), but are rather a form of acting-as, like those of children's fiction games:

"How does one play the game "It could be *this* too"? What a figure could also be – which is what it can be seen as – is not simply another figure. Thus it made no sense to say: F could also be an Ŧ. Nor would this make sense: – this could mean several entirely different things.

But one could play that game, for instance, with a child. Together we look at a shape or at a random object (a piece of furniture) and then it is said: "That is now supposed to be a house."- And now it is reported, talked about, and treated as if it were a house, and it is altogether interpreted as this. Then, when the same thing is made to stand for something else, a different fabric will be woven around it."[9]

7 Wittgenstein, PU, § 74, S. 51. IS "51".

8 Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, 2 vol., Chicago: The University of Chicago Press, 1980, BPP, II, 541, 96.

9 Wittgenstein, BPP, II, 535.

But even these are quite developed perceptive and symbolic interactions.[10] Our ordinary habits and ordinary actions could not be considered as aspectual:

"Neither could one normally say "I take that to be a knife and fork".

One doesn't take what one knows as a knife and fork at a meal for a knife and fork; any more than one ordinarily tries to eat as one eats, or aims to eat."[11]

It is in the training and in the cultural scheme of the action "eating using a fork and a knife" that the recognition of these tools is embedded. Seeing them as different aspects would imply playing a completely different kind of game – practicing other activities like critical philosophy or art.

3. Wittgenstein's Philosophy of the Kippbild

Presenting the concept of aspect change and of "seeing something now as … now as …," Wittgenstein often makes use of artificial images, the so called ambiguous images, "*Kippbilder*" in German or "multistable images" (or "bi-stable" when they are composed of two aspects) as Gestalt psychologists suggest naming them.[12]

Visual *Kippbilder* form only a fraction of the numerous examples capable of illustrating the phenomenon of aspect-change. Acoustic patterns, musical and poetic compositions, ambiguous sentences are also present in Wittgenstein's description of the experience of aspect-change, which is mostly contained in chapter 11 of the second part of the *Philosophical Investigations*, in the *Remarks on Philosophy of Psychology*, and in the *Last Writings on Philosophy of Psychology*. And nevertheless, visual *Kippbilder* have indeed a prominent role in Wittgenstein's "album." Why? Probably because very simple graphic patterns such as the duck-rabbit and the Necker cube have the advantage of presenting in quite a dramatic way the phenomenon of aspect-change and the mysterious and paradoxical experience of aspect-switch: a picture remains identical, and at the same time it becomes something completely different. Wittgenstein's anti-dogmatic approach invites us to use *Kippbilder* as a conceptual tool which proves to be useful in bringing clarity into an ample range of philosophical questions:

"A main source of our failure to understand is that we do not *command a clear view* of the use of our words. – Our grammar is lacking in this sort of perspicuity. A perspicuous representation produces just that understanding which consists in 'seeing connections.' Hence the importance of finding and inventing *intermediate cases*."[13]

One could say that *Kippbilder* are such intermediate cases. But intermediate in relation to what? This question does not allow a single answer as Wittgenstein considers *Kippbilder* from so many different points of view. The perspectival multiplicity of these aspectual remarks becomes a mark of his anti-systematic method.

Let's start finding possible answers to that question. From the subjective point of view, that of the subject who is experiencing the aspect-change, the *Kippbild* is an intermediate field in which a sensorial and a cognitive dimension are deeply intermingled: "when the aspect dawns, can I

10 Wittgenstein seems to consider in a similar way the concept of insight referred to animal behaviours as it is described in the famous experiment of Köhler, see BPP, II, p. 224.

11 Wittgenstein, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, 2 vol., Oxford 182-1992, LS, 535-6.

12 This is for example the linguistic proposal of Paolo Bozzi, a Gestalt psychologist, who was a pupil of Gaetano Kanizsa, in his analysis of Wittgenstein's remarks on seeing as; see Paolo Bozzi, *Vedere come. Commenti ai §§ 1-29 delle Osservazioni sulla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, Milano: Guerini, 1998.

13 PU I, § 122.

separate a visual experience from a thought-experience? – If you separate them the dawning of the aspect seems to vanish".[14] Wittgenstein stresses the fact that seeing-as is not a mere interpretation because we really perceive the image under its two or several aspects; at the same time he also recognizes the cognitive element of seeing-as: "One wants to ask of seeing an aspect: 'it seeing? Is it thinking?' The aspect is subject to the will: this by itself relates it to thinking"[15] We can voluntarily produce the aspect-change, but at the same time what we experience here is a biased transformation, and the biases are again of a sensorial nature: "The aspect is subject to the will." This isn't an empirical proposition. It makes sense to say, "See this circle as a hole, not as a disc", but it doesn't make sense to say, "See it as a rectangle," "See it as being red"'.[16]

Perceiving aspects also seems close to a schematic process that is driven by an act of imagination: "Wherein lies the similarity between the seeing of an aspect and thinking? That this seeing does not have the consequences of perception; that it is similar in this way to imagining".[17] Introducing simpler kinds of *Kippbilder* such as triangles or a double cross Wittgenstein emphasizes the active, dynamic role of imagination: "The aspect is dependent on the will. In this way it is like imagination".[18] This also means that the *pendant* of aspect perception is the production of a specific configuration: "The aspect dawns; it doesn't remain fixed. But that has to be a conceptual, and not a psychological, remark. The expression of seeing an aspect is the expression of a *new* perception".[19] Seeing-as should not be considered as a mental act, nor as a specific form of representation, but rather as an activity which can assume different forms and give rise to different techniques: "The expression of the aspect is the expression of a way of taking (hence, of a way-of-dealing-with, of a technique); but used as a description of a state)".[20] The description of a state is then dependent on the "way-of-dealing," on the praxiological dimension.[21]

Wittgenstein seems to adopt a double strategy: at the beginning of chapter 11 in the second part of the *Philosophical Investigations* he opposes 'normal' seeing to the perception of aspects, which he links to the analogic activity of finding similarities (first of all physiognomic ones),[22] and yet this seems to be only a starting point: the field of sensoriality progressively appears to be much more complex and the borders between its different forms fuzzier than expected:

"Experiencing an aspect expresses itself in this way: 'Now it is….' What is the philosophical importance of this phenomenon? Is it really so much odder than everyday visual experiences? Does it cast an unexpected light on them? – In the description of it, (the) problems about the concept of seeing come to a head."[23]

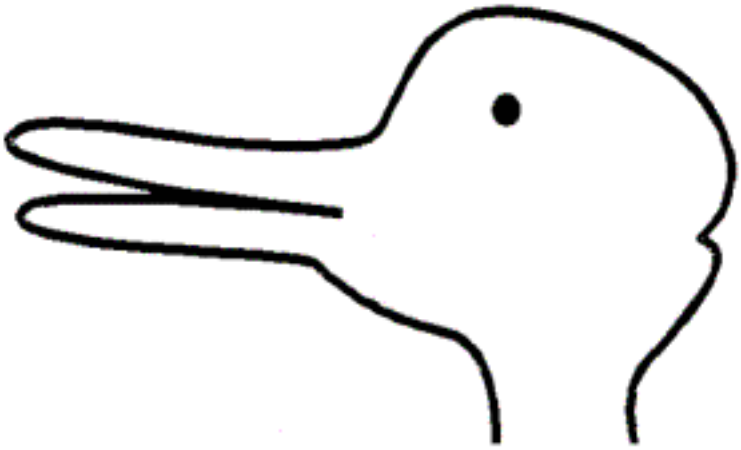
14 LS, I, 564.
15 LS, 544, 98.
16 LS, 445, 98.
17 LS, I, 177.
18 LS, I, 452.
19 LS, I, 518.
20 BPP, I, 1025.
21 According to recent interpretations, Gramscis's thought on the role of human praxis was the main source for Wittgenstein's reflection on this matter. Piero Sraffa, a friend of Wittgenstein and a pupil of Gramsci, provided the fruitful link between the two thinkers, see Amartya Sen, Sraffa, 'Wittgenstein and Gramsci', in: *Journal of Economic Literature*, vol. 41, 2003, S. 1240-1255, and Franco Lo Piparo, *Il professor Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere*, Roma: Donzelli, 2014.
22 PU, II, xi, 431*.
23 LS, 171-172.

Compared with many other experiences and interwoven with other human and animal capabilities, seeing-as ends up being much closer to many forms of 'attentional,' dynamic and multisensorial perception than to a mere contemplative, only visual sensorial activity.

And now let's move to a second possible answer concerning the intermediate character of the *Kippbild*. From the point of view of its internal structure, *Kippbilder* such as the duck-rabbit seem to be suspended between two different 'grammars' which respectively correspond to an *aut-aut* and an *et-et* model. One could say that the experience of aspect-change gives access to the *aut-aut* model, that is, to the biased visual form which does not allow us to see a bistable image under its two different aspects at the same time. We can see the duck-rabbit now as a rabbit, now as a duck, but never see it as both in a sort of hybridization of the image. Nor can we see the *Kippbild* as an asemantic image, we always perceive one of the two meanings (duck or rabbit)[24]; and in the two silhouettes, we also immediately grasp a specific physiognomic expression which cannot be separated from the two sketches.

Wittgenstein confronts this point:

"Ought I to say: "A rabbit may look like a duck"? Would it be conceivable that someone who knows rabbits but not ducks should say: "I can see the drawing



as a rabbit and also in another way, although I have no word for the second aspect"? Later he gets to know ducks and says: "'That's what I saw the drawing as that time!" – Why is that not possible?"[25]

To recognize the duck in the picture does not seem to depend on the linguistic meaning, but is rather an act of a perceptive nature which is significant from the beginning. It also includes an expressive dimension:

"It is clear that only someone who sees the ambiguous picture as a rabbit will be able to imitate the expression on the face of the rabbit. So if he sees the picture in this way, this will enable him to judge a particular kind of resemblance."[26]

24 s. BPP I, 869.
25 BPP, I, 70.
26 BPP, II, 993.

Perceiving the expression is equivalent to the mimic capacity: the first form of expressive perception is imitation. From this activity derives the capacity to grasp expressive similarities, which links different sensorial and symbolic fields, visual, acoustic, sensomotoric, poetic, pictorial, etc.

I would like to stress the fact that also in the case of the expression within a *Kippbild*, Wittgenstein argues that the meaning is directly perceived in the aspect and cannot be reconstructed in a mediated way through different steps or originate from the linguistic label for a concept:

"Or suppose someone said: This rabbit has a complacent expression. – If someone knew nothing about a complacent expression – might something strike him here, and he later on, having learnt to recognize complacency, say that that was the expression that struck him then?"[27]

Wittgenstein's argument connecting the perceptual and the expressive dimension in the *Kippbild* focuses on the *et-et* structure, that is, on the fact that the sensorial and the expressive element are always intermingled in the perceptive experience. At the same time experiencing images which have an *aut-aut* structure like *Kippbilder* allows us to understand that one can in fact, under specific conditions, produce a sort of separation of the elements, introducing a tension between identity and difference:

"The somewhat queer phenomenon of seeing this way or that surely makes its first appearance when someone recognizes that the optical picture in one sense remains the same, while something else, which one might call "conception," may change. If I take the picture for this or that, let's say for two wheels turning opposite ways, there is so far no question of a division of the impression into optical picture and conception – Should I say, then, that this division is the phenomenon that interests me?"[28]

Here Wittgenstein differentiates between two different ways of perceiving the aspects of the *Kippbild*: a person could have the specific experience of the aspect change which implies that one is aware of the fact that the image remains the same while its aspectual organization changes, but one could also see the two aspects without having the experience of the aspect switch. Although it is not so likely that a person could perceive two aspects in a bistable image without realizing that they are aspects of the same picture and switching from one to another, Wittgenstein invents a specific pathology, that of aspect-blindness, which allows him to isolate these two possibilities (aspect-change on the one hand and perception of the two aspects of a bistable image without aspect-change on the other). But why is it so important for Wittgenstein to stress this difference? One reason is surely that he wants to make clear the specificity of seeing-as in comparison with other forms of perceiving-as which like imitation have an inter-active, dynamic character:

"Or let us ask this: What reaction am I interested in? The one that shews that someone takes a bowl for a bowl (and so also the one that shews that he takes a bowl for something else)? Or the one that shews that he observes a change and yet shews at the same time that nothing has altered in his optical picture?"[29]

The first case refers to different interactions with the same object in which only the observer can say that the object is used according to different aspectual angles, whereas in the second case the observer is the very person who makes the experience of the aspect-change.

27 BPP, I, 71.
28 BPP, I, 27.
29 BPP, I, 27.

The visual pattern seems to be the precondition to understand the connection between identity and difference in multistable images. In any other case one tends to 'lose' the side of identity, even in the case of hearing – that is, in the experience of acoustic *Kippbilder* – as the experience of aspect-change tends to hide the fact that the acoustic image remains the same:

"But now think of the aspects of the rotating drum. When they change, it seems as if the movement had changed. Here one doesn't necessarily know whether it is the kind of *movement* that has changed, or the aspect. And therefore we don't in the same sense have the experience of the change of aspect."[30]

In this respect, the visual *Kippbild* is sort of unique in the field of perception (and it is not by accident that Wittgenstein speaks of seeing-as and not more generally of perceiving-as).

4. Physiognomy, Language, Kippbild: Differences, Similarities, Asymptotic convergences

In the final part of this article I would like to explore a connection among three dimensions: physiognomy (as an *et-et* model), multistable images or *Kippbilder* (as an *aut-aut* model) and language as an 'intermediate member,' which not only shares characteristics of both models, but also allows an asymptotic convergence between them. The paradigmatic place where this asymptotic convergence becomes a crucial element is the aesthetic experience and especially the poetic use of language. The structure of visual bistable images bears strong analogies with the linguistic one. Wittgenstein explores the connection between visual and linguistic *Kippbilder* by presenting several examples of ambiguous words and sentences and showing that as in the case of visual *Kippbilder* one can correctly understand all meanings of a polysemic word or sentence without having the experience of the aspect-change.

Aspect-change is not required in most cases of ordinary uses of language and seems necessary only in (statistically) marginal uses as in jokes or in the aesthetic uses of aspectual organization.

And, according to Wittgenstein, a structural connection between *Kippbilder* and language is linked to the fact that seeing-as seems to be deeply embedded in a semiotic linguistic practice:

"Don't I see the figure sometimes this way, sometimes otherwise, even when I don't react with words or any other signs?

But "sometimes this way", "sometimes otherwise" are after all words, and what right have I to use them here? Can I prove my right to you, or to myself? (Unless by a further reaction.)

But surely I know that there are two impressions, even if I don't say so! But how do I know that what I say then, is the thing that I knew?"[31]

On the one hand, Wittgenstein highlights the fact that seeing-as could be accompanied by different linguistic forms: one can invite another person to see a bistable image under different aspects saying to her, "Now see it as a rabbit, now as a duck," or one could describe her experience using the words, "This time I have seen it as a rabbit, last time as a duck." On the other hand, the experience of seeing-as seems to be merely perceptive and independent from those linguistic formulations. And yet at another, less evident level, the aspect shift in *Kippbilder* presupposes a double structure which is also characteristic of verbal language.

30 LS, I, 569.
31 BPP, I, I5.

That becomes clear if we consider that Wittgenstein draws a peculiar analogy between a face – one could say: a highly aspectual device with the *et-et* form – and a word (and also between a group of faces and a sentence):

"While any word – one would like to say – may have a different character in different contexts, all the same there is *one* character – a face – that it always has. It looks at us. – For one might actually think that each word was a little face; the written sign might be a face. And one might also imagine that the whole proposition was a kind of group-picture, so that the gaze of the faces all together produced a relationship among them and so the whole made a *significant group*. But what constitutes the experience of a group's being significant? "[32]

Wittgenstein's remark lingers on an analogy whose character is considered somewhat special, exceptional. He stresses the fact that we don't need to feel the physiognomic aspect of a sentence in order to be able to use it. This claim recalls, on the one hand, what Wittgenstein writes about the impairment of "aspect blindness," which affects neither the ordinary uses of language nor the normal perceptual interaction with words. On the other hand, here he seems to refer to the experience he defines as *Bedeutungserlebnis*, that is, the experience we make of the meaning of a word or a sentence. Also the *Bedeutungserlebnis* does not seem to have an impact on normal communication. It is when we use polysemic words that we can try to experience the different meanings of a word which becomes a sort of linguistic *Kippbild*:

"Say "It is hard to still one's fears" and pronounce the fifth word with the feeling of a connective! In the course of ordinary conversation, practice pronouncing a word which has two meanings with the inappropriate feeling. (If it is not connected with a wrong tone of voice, it doesn't impede communication.)"[33]

Even in this case it is the specific (syntactic and semantic) role that a meaning has within the sentence and not the feeling one has of it that allows the correct understanding of a homonymic/polysemic word. But if the context is the essential precondition for the aspect to dawn – to make use of Wittgenstein's expression – a sort of double, twofold, ambivalent context can then allow two linguistic aspects to coexist at the same time:

"I can no more see the rabbit and the duck at the same time than I can mean the words 'Weiche Wotan, weiche!' in their two meanings." – But that would not be right; what is right is that it is not natural for us to pronounce these words in order to tell Wotan he should depart, and in saying so to tell him that we prefer our eggs soft boiled. And yet it would be possible to imagine such a use of words."[34]

In the case of this joke two converging situations give different meanings of the same sentence (one is a sentence of Wagner' opera *Das Rheingold*, the other is the answer to the question asked to the singer playing Wotan: "Do you like your eggs soft or hard?"). Wittgenstein considers the sentence as a linguistic *Kippbild*, but also stresses the difference with a perceptive bistable image such as the duck-rabbit image. Whereas the latter is a silhouette without a context in which visual biases forbid seeing simultaneously the two aspects of the image, the former could be understood in a same moment in its different aspects/meanings as they are distributed in two different situations.

32 BPP, I, 322.
33 BPP, I, 332.
34 BPP, I, 77.

Nevertheless, Wittgenstein insists that in most uses of language the linguistic *Kippbilder*, though present in all languages, remain mostly hidden in the ordinary uses. That means that we are normally in the same condition as the aspect-blind: in different situations we understand homonymic and polysemic expressions under just one meaning, and using the different meanings of a word in different contexts we don't necessarily become aware that they are meanings/aspects of the same linguistic expression.

The arbitrary character of language is linked to this element. The meaning bears no iconic link with the signifier on the one side, and, on the other side, it is determined by its semantic and morpho-syntactic relations with other linguistic items with which it can be combined. However, such a way of looking at human language is just one among many: "Language can be observed from various points of view. And they are reflected in the respective concepts of 'meaning'."[35] Linguistic seeing-as and *Kippbilder* seem to offer another perspective which is normally not visible given that linguistic *Kippbilder*, according to the most common way of considering language, seem to be produced as collateral effects by the linguistic structure and to be excluded by the normal functioning of verbal communication. And yet considering linguistic *Kippbilder* in opposition to a normal use of language is again the effect of a specific conception of language – one in which the exclusion of contradiction plays a significant role: "Aristotelian logic brands a contradiction as a non-sentence, which is to be excluded from language. But this logic only deals with a very small part of the logic of our language."[36]

By closely connecting language and physiognomic expression, Wittgenstein proposes to look at language in a broader way, situating it in an intermediary position between physiognomic expression (*et-et* model) and seeing-as (*aut-aut* model).

In particular, he explores the different connections between linguistic and physiognomic expressions. From the perspective of the ontogenetic development of language, the expressive dimension is the essential background which makes such an evolution possible: "If you ask yourself how a child learns 'beautiful,' 'fine,' etc., you find it learns them roughly as interjections."[37] Wittgenstein also refers to a sort of natural physiognomic pedagogy that parents and caretakers spontaneously use with little children: "One thing that is immensely important in teaching is exaggerated gestures and facial expressions. The word is taught as a substitute for a facial expression or a gesture."[38] But also for adults physiognomic expression remains linked to language and represents an effective symbolic resource to fill verbal meaning:

"Such words as 'pompous' and 'stately' could be expressed by faces. Doing this, our description would be more flexible and various than they are as expressed by adjectives. If I say of a piece of Schubert's that it is melancholy, that is like giving it a face […]. I could instead use gestures or [Rhees] dancing. In fact, if we want to be exact, we do use a gesture or a facial expression."[39]

35 LS, I, 816.
36 LS, I, 525.
37 Ludwig Wittgenstein, *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief,* Oxford: Basil Blackwell ,1966, 5, 2.
38 LC, 5, 2.
39 LC, 10, 4.

The physiognomic, mimic and, more generally, bodily dimension seem more apt to express certain meanings than the verbal one. There is a disproportion between the two semantic potentials:

"One may also say: "He made this face" or "His face altered like this," imitating it – and again one can't describe it in any other way. (There just are many more languages-games that are dreamt of in the philosophy of Carnap and others)".[40]

In this remark Wittgenstein implicitly extends the range of linguistic games and includes the mimic representation of physiognomic meanings which cannot be adequately expressed through verbal expressions. At the same time, he also stresses that it is often possible to find linguistic expressions to represent feelings that establish analogies with natural phenomena to which we have access through perception:

"It is important, however, that there are all these paraphrases! That one can describe care with the words "Ewiges Düstere steigt herunter" ("Descent of permanent cloud", Goethe, Faust, II, V)"[41].

According to Wittgenstein, the genetic connection between the perceptual and the linguistic domain also allows more sophisticated narrative elaborations or correspondences of a single facial expression:

"[…] A *strong* expression I could easily connect with a story for example. Or with looking for a story. When we speak of the enigmatic smile of the Mona Lisa, that may well mean that we ask ourselves: In what situation, in what story, might one smile like that? And so it would be conceivable for someone to find a solution; he tells a story and we say to ourselves: 'Yes, *that* is the expression which *this* character would have assumed here.'"[42]

On the one hand, the story which corresponds to Mona Lisa's expression should necessarily refer to a broader context where a smile is situated within a specific interaction with other persons. On the other hand, the *et-et* model in the aspectual configurations could also explain Mona Lisa's strong expression and the famous enigmatic character of the portrait's smile: according to the analysis of a Swiss psychologist, what produces the enigmatic effect of Mona Lisa's face is the combination of two opposed physiognomic patterns which respectively express modesty and arrogance.[43] Leonardo's portrait would be a sort of *Kippbild* in which, instead of the aspect-change between two aspects, we have a synthesis of them. Physiognomy is an iconic device in which the change of the face's physical traits is always linked with a transformation in the expression: ""A quite particular expression" – it is part of this that if one makes the slightest alteration in the face, the expression changes at once."[44] In this respect, verbal language is obviously different because of the arbitrariness of the link between signifier and signified. Nevertheless, Wittgenstein invites us to consider linguistic phenomena such as the polysemic use of words as cases in which we have a similar analogic relation linking together the different meanings of a word. All poetic uses exploit the iconic potential of language and succeed in connecting together different aspects and going beyond the experience of aspect-change as well.[45]

40 BPP, I, 920.

41 BPP, I, 853.

42 BPP, I, 381.

43 See Siegfried Frey, *Die Macht des Bildes. Der Einfluss der nonverbalen Kommunikation auf Kultur und Politik*, Bern/Göttingen/Toronto/Seattle: Huber 1999, p. 139-141.

44 BPP, I, 340.

45 I explored this poetic strategy analysing Dante's use of the polysemic word "aspetto" in Paradis, see Sara Fortuna, Manuele Gragnolati, 'Dante after Wittgenstein: aspetto, language, subjectivity', in: *Dante's Plurilingualism: Authority, Vulgarisation, Subjectivity*, eds. S. Fortuna, M. Gragnolati, J. Trabant, Oxford: Legenda, 2010.

A successful aesthetic experience relies on the possibility of obtaining a new configuration and the key for obtaining it is seeing-as: "For how have we arrived at the concept of 'seeing this as this'? On what occasions does it get formed, is it felt as a need? (Very frequently, when we are talking about a work of art)."[46] To grasp the originality of a work of art is not as simple as it may appear. If it is true that "the expression of seeing an aspect is the expression of a *new* perception",[47] aesthetically understanding a new configuration could imply an exercise which consists first of all in switching from one aspect to another. In order to explain this, Wittgenstein proposes the example of Cubism and of a music piece:

"I could say of one of Picasso's pictures that I don't see it as human. Or of another picture that for a long time I wasn't able to see what it was representing, but now I do. Isn't this similar to: for a long time I couldn't hear this as of a piece, but now I hear it that way. Before, it sounded like so many little bits, which were always stopping short – now I hear it as an organic whole. (Bruckner)."[48]

One starts focusing separately on the single elements of a new figurative or musical composition, switching from one to another, and yet the final goal is to be able to perceive the work as a whole.

Art also seems to be one of the intermediate members whose interconnections contribute to the obtaining of a perspicuous representation; it makes us sensitive to different forms of seeing-as, aspect-change and multiple aspects' perception and stages a complex process in which the *Kippbild* (*aut-aut* form) and the coexistence of different aspects (*et-et* form) are in a differential relation, in a position of 'undecidability;' they seem to transform into one another, creating a sort of tensional threshold.

What matters for Wittgenstein in exploring several forms of seeing-as is to question a form of rationality with which philosophy traditionally identifies. On the one hand, Wittgenstein's "antiphilosophical"[49] attitude is connected with his fight against the ever-resurging "metaphysical temptation."[50] On the other hand, it is linked with an ethical concern: his search for a perspicuous representation, his sketching of a complex field of interconnected members – *Kippbild*, physiognomy, language, aesthetic experience – also presents itself as a way out of a monologic, reductive conception of subjectivity and of a consequently solipsistic and unaffective form of life.

Wittgenstein's Bibliographical References:

PU *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1953).

BPP *Remarks on the Philosophy of Psychology*, 2 vol. (Chicago: The University of Chicago Press, 1980).

LC *Lectures and conversations on aestethics psychology and religious belief* (Oxford: Basil Blackwell, 1966).

LS *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, 2 vol. (Oxford: Basil Blackwell, 1982-1992).

46 BPP, I, 1.
47 LS, I, 518.
48 LS, I, 677.
49 The expression is used by Alain Badiou in his essay *Wittgensteins Antiphilosophie*, Berlin: diaphanes, 2008.
50 See Stanley Cavell, 'Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture', in: *This New Yet Unapproachable America: Lectures After Emerson After Wittgenstein*, Albuquerque: Living Batch Press, 1989, S. 29-75.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170215

Il bene del filosofo e il limite della città. Sulla politica filosofica di Leo Strauss

Marco Menon[1]

Sommario: 1. Contro la scienza politica per il bene della città; 2. Contro lo storicismo per il bene della filosofia; 3. La retorica a difesa della filosofia; 4. Tirannide come collettivizzazione del pensiero; 5. Il fondamento della lode alla tirannide; 6. Il carattere problematico dell'insegnamento tirannico; 7. Filosofia politica e ingiustizia.

Abstract: The intention of this paper is to show how Leo Strauss' mature writings respond to the twofold necessity of political philosophy: contributing, at the same time, to the good of the city and to the good of the philosophers. In the first place, it will try to prove this point by analyzing in detail the *Introduction* to *On Tyranny* (1948), which represents an essential step in order to understand the intention of the author. In the second place, it will tackle the problem of justice, that is, of natural right, by concentrating on the so called "tyrannical teaching". This teaching is a way to present a truth which the city cannot find acceptable, that is, an unpleasant truth concerning the irresoluble problem of justice and legitimacy. In conclusion, it will point to the tension between philosophy, i.e., search for knowledge, and the city, i.e., the realm of opinion. For the philosopher, as such, has to "corrupt" the young in order to pursue his search for knowledge of the whole, or the nature of all things. Therefore, he weakens the city, since philosophizing implies unbelief in the gods of the city.

Keywords: *Leo Strauss, Xenophon, Socrates, tyranny, natural right, justice, political philosophy.*

Nel 1945, anno in cui il commento al *Gerone* di Senofonte veniva ultimato,[2] una tirannide era appena crollata e un'altra invece si presentava come la grande alternativa ai paesi liberali e democratici, o ai paesi capitalisti, dell'occidente. Senza dubbio *On Tyranny*, la prima grande opera in lingua inglese di Leo Strauss,[3] si presenta, e deve essere anzitutto vista, come un contributo

1 Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München (Germany).

2 Cfr. Eric Voegelin – Leo Strauss, *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964*, a cura di Emmanuel Patard e Peter J. Opitz, Wilhelm Fink, München 2010, p. 51.

3 Per la ricezione critica di Leo Strauss, *On Tyranny*, a cura di Victor Gourevitch e Michael S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago-London 2000, si rimanda a questi studi: George P. Grant, *Tyranny and Wisdom. A Comment on the Controversy between Leo Strauss and Alexandre Kojeve*, «Social Research», 31:1, 1964, pp. 45-72; Victor Gourevitch, *Philosophy and Politics, I*, «Review of Metaphysics», 22:1, 1968, pp. 58-84; Idem, *Philosophy and Politics, II*, «Review of Metaphysics», 22:2, 1968, pp. 281-328; Stanley Rosen, *Hermeneutic as Politics*, Yale University Press, London 2003; Robert Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 209-261; Carlo Altini, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il mulino, Bologna 2000, pp. 245-52; Aakash Singh, *Eros Turannos: Leo Strauss and Alexandre Kojeve Debate on Tyranny*, University Press of America, Lanham 2005; Laurent Bibard, *La Sagesse et le feminin. Science, politique et religion selon Kojeve et Strauss*, L'Harmattan, Paris 2005; Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2006, pp. 131-155; Adrien Louis, *Leo Strauss et la question de la tyrannie: L'argumentation de* On Tyranny, «Archives de Philosophie», 73, 2010, pp. 469-490; Alessandra Fussi, *La città*

filosofico al pensiero politico contemporaneo che mostra difficoltà gravissime nel comprendere il fenomeno della tirannide. Parlare di tirannide come cattivo regime era stato reso illegittimo da una scienza politica che pretendeva di essere oggettiva e che invece riusciva solo nell'impresa di rendersi inutile e dannosa.[4] Ad una prima lettura, sembra proprio che il lavoro di Strauss abbia come scopo esattamente il ritorno al buon senso comune, alla sana opinione politica secondo cui la tirannide è un male.

On Tyranny cerca quindi di restituire alla scienza sociale la capacità di formulare quei giudizi di valore che ogni uomo politico dà per scontati; il filosofo è in grado di difendere la buona pratica dai pericoli a cui l'espone una cattiva teoria. Nella misura in cui egli contribuisce al bene della città, ovvero si pone gli stessi obiettivi del buon cittadino abbracciando al contempo un orizzonte più ampio, abbiamo a che fare con la filosofia politica nel senso ordinario, come mostra Strauss nel saggio del 1945 *Sulla filosofia politica classica*.[5] In quello stesso scritto, però, egli illustra in conclusione un senso più profondo della filosofia politica: la filosofia politica come azione politica in difesa della vita filosofica di fronte al tribunale della città e azione pedagogica finalizzata ad introdurre i giovani dotati di buona natura alla vita filosofica. I due sensi della filosofia politica riflettono così l'opposizione tra il bene della filosofia e il bene della città.[6]

In questo intervento si cercherà di mostrare in che modo quest'opera di Strauss provi a rispondere a questa duplice esigenza della filosofia politica: riuscire a servire ad un tempo il bene della città e il bene dei filosofi, nonostante la loro problematica coesistenza. Riteniamo che questo punto possa essere dimostrato analizzando dettagliatamente l'introduzione, essenziale per capire le intenzioni dell'autore. In seguito, verrà affrontata la questione della giustizia, o del giusto "secondo natura", prendendo in considerazione soprattutto il capitolo dedicato all'insegnamento tirannico. L'intento è quello di mettere in evidenza come l'insegnamento sulla tirannide benefica non sia altro che un modo per esibire una verità che la città, in quanto tale, non può trovare accettabile, e quindi di mostrare come questo stesso insegnamento rifletta la tensione insanabile tra la vita filosofica e la vita politica.

1. Contro la scienza politica per il bene della città

L'introduzione è una spiegazione.[7] Strauss deve dare ragioni per un'iniziativa i cui destinatari immediati sono gli scienziati della politica: la sua analisi dettagliata di un dialogo dimenticato sulla tirannide può apparire anacronistica e di dubbio gusto nell'epoca in cui viene proposta.

---

nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte, ETS, Pisa 2011; Raimondo Cubeddu, *L'ombra della tirannide. Il male endemico della politica in Hayek e Strauss*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014; Giampiero Chivilò - Marco Menon (a cura di), *Tirannide e filosofia. Con un saggio di Leo Strauss e un inedito di Gaston Fessard sj*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2015; Eric Buzzetti, *A Guide to the Study of Leo Strauss'* On Tyranny, in Timothy W. Burns (a cura di), *Brill's Companion on Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 227-257.

4 Cfr. Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1995, p. 223.

5 Cfr. Idem, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1988, pp. 78-94. Per un commento puntuale a questo capitolo si veda Nathan Tarcov, *Leo Strauss's «On Classical Political Philosophy»*, in Rafael Major (a cura di), *Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading "What is Political Philosophy?"*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2013, pp. 65-79

6 Il concetto straussiano di filosofia politica è stato analizzato e ulteriormente sviluppato in Heinrich Meier, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, C.H. Beck, Mu'nchen 2013, pp. 13-37.

7 L. Strauss, *On Tyranny*, cit., pp. 22-28.

L'intenzione di questo "ritorno" inizia a essere illuminata da quella che riteniamo un'affermazione chiave: «la tirannide è un pericolo coevo alla vita politica».[8] È un problema sempre presente, un pericolo della vita politica in quanto tale e non di un determinato regime. Sin dal principio Strauss sembra allora volerci dire che la tirannide non è solo un regime degenerato che ha origine a partire dalla democrazia, seguendo la lezione platonica. Riteniamo che vi siano due direzioni in cui leggere l'affermazione secondo cui la tirannide sia un male endemico della vita comune. In un senso strettamente tecnico, il concetto di tirannide resta legato a quello di tiranno; in senso lato il concetto di tirannide si slega dal carattere monocratico del governo e assume un aspetto più sfumato ma non per questo meno inquietante. Strauss sgancia la tirannide dall'essere solamente la degenerazione della democrazia, perché anche una città in salute può essere in senso non tecnico "tirannica" (una democrazia tirannica, ad esempio, nel senso di una tirannide della maggioranza in cui le forme eterodosse di pensiero sono soffocate). Tuttavia il *Gerone* sembra essere "semplicemente" il ritratto di un sovrano siciliano del V secolo e quindi può darci materiale su cui riflettere se siamo interessati alla tirannide in senso stretto. L'opera di autori come Senofonte è stata talmente profonda, acuta, comprensiva che ha permesso ai lettori delle generazioni successive di comprendere perfettamente l'analisi della tirannide nonostante non avessero mai vissuto direttamente l'esperienza di una tirannide. Questo vuol dire che le categorie concettuali elaborate dai greci, per quanto essi apparentemente non potessero prevedere le vicende politiche del futuro, sono talmente potenti ed efficaci da permettere potenzialmente anche a noi uomini del XX secolo un'adeguata intelligenza dei totalitarismi o delle tirannidi novecentesche. Ed è qui che entra in gioco il peculiare problema della nostra epoca. La nostra scienza politica non è stata in grado di riconoscere una forma inaudita di tirannide. Forse non l'ha riconosciuta perché appunto era una forma nuova, che i pensatori del passato nemmeno immaginavano, ma il fatto che molti contemporanei abbiano riconosciuto la tirannide moderna come tale (e proprio per questo siano stati disgustati e delusi dall'analisi scientifica della tirannide contemporanea) conferma che la scienza politica contemporanea non è all'altezza dell'esperienza politica.[9]

Tuttavia nessuno si è interessato all'unica opera dedicata esplicitamente e specificamente alla tirannide, ovvero il *Gerone* di Senofonte. Date le gravi insufficienze della scienza politica contemporanea, è quindi necessario tornare al testo classico sulla tirannide. Ma come già accennato, c'è un'innegabile differenza tra la tirannide moderna e la tirannide antica. La differenza essenziale tra tirannide antica e moderna è rappresentata dalla scienza moderna. La scienza moderna si distingue dalla scienza antica, o filosofia, per il fatto che la scienza moderna è anzitutto scienza applicata alla conquista della natura (tecnologia) e alla conquista della mente umana (ideologia). Per comprendere la tirannide moderna dobbiamo perciò comprendere il fenomeno "naturale" della tirannide, ovvero le esperienze fondamentali a partire da cui gli antichi hanno stabilito la analisi classica della tirannide, e il carattere specifico della scienza moderna, nel suo duplice aspetto tecnologico ed ideologico. Solo così possiamo riafferrare il fenomeno della tirannide nella sua dirompente versione moderna.[10]

8 *Ibidem*, p. 22; cfr. con Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1988, p. 21, e Christopher Lynch, *The Prudence of the Philosophic Politics: Leo Strauss' «Introduction» to* Thoughts on Machiavelli, in Christopher Lynch, Jonathan Marks (a cura di), *Principle and Prudence in Western Political Thought*, State University of New York Press, Albany 2016, pp. 331-32. Sulla tirannide come rischio permanente della vita politica, cfr. Cubeddu, o.c., pp. 119-216.

9 Cfr. L. Strauss, *On Tyranny*, cit., p. 23.

10 Cfr. idem, *What is Political Philosophy?*, cit., pp. 95-96.

Ma le categorie della scienza politica contemporanea sono insufficienti, perché – probabilmente – confuse dall'assumere come punto di partenza la scienza moderna nel suo carattere tecnologico ed ideologico, non riconoscono la tirannide nel suo nucleo essenziale. In qualche misura, la scienza politica contemporanea non riesce ad avere una comprensione politica della tirannide, ovvero non ne ha alcuna comprensione.

La scienza politica contemporanea vuole essere oggettiva e non accetta giudizi di valore come quello implicito nel concetto di tirannide, un concetto che definisce una forma di regime e al tempo stesso ne denota il carattere degenere. Lo scienziato politico contemporaneo assume che la prospettiva del cittadino sulle cose politiche sia non scientifica e perciò la rifiuta, ma così facendo perde l'unico accesso possibile ai fenomeni politici e si ritrova a parlare di astrazioni in modo incoerente e addirittura dannoso. Strauss cita quattro concetti utilizzati dalla scienza politica per nominare la tirannide moderna, ovvero autoritarismo, stato di massa, dittatura, totalitarismo, spiegando come si tratti di concetti astratti che cercano di descrivere la tirannide senza però voler esprimere un giudizio di valore. Per cercare di spiegare questo fallimento grave della scienza politica dobbiamo seguire l'indicazione della stessa scienza politica che afferma di essere stata originata da Machiavelli. Allora l'indagine sulle origini della scienza politica contemporanea richiede uno studio integrale di Machiavelli.[11] Ad ogni modo Machiavelli non è uno scienziato politico nel senso contemporaneo del termine, come già Strauss aveva spiegato in una recensione del 1946 ad un libro di Leonardo Olschki, *Machiavelli the Scientist*.[12] Studiando Machiavelli, che non comprende se stesso come uno scienziato politico quanto come un innovatore, un "Cristoforo Colombo" del pensiero politico,[13] dobbiamo anzitutto capire la posizione con cui egli afferma esplicitamente di rompere. Questa posizione, stando a Machiavelli stesso, viene rappresentata in modo esemplare da Senofonte. Lo studio del *Gerone* si rivela perciò necessario alla comprensione dei fenomeni politici più gravi del presente. Con un argomento telescopico, Strauss ci fa passare, con la massima urgenza, da Hitler e Stalin allo studio della storia della filosofia politica classica. Invita, in altre parole, i giovani alla ricerca di un orientamento politico razionalmente fondato in un'epoca di catastrofi a dedicarsi ad uno studio faticoso. Così facendo li sottrae all'azione.

2. Contro lo storicismo per il bene della filosofia

Alla prima parte dell'introduzione, che consta di cinque paragrafi, segue la seconda parte, che consta di nove paragrafi.[14] Strauss ci spiega il modo con cui intende procedere nella lettura di Senofonte. In questa maniera introduce il problema dell'arte della scrittura, o della scrittura essoterica, e ci introduce al livello più profondo della sua indagine. Quindi se nella prima parte potremmo dire che egli entra in polemica con la scienza politica, o con la filosofia politica nel senso ordinario del termine, in questa seconda parte Strauss entra in polemica con l'incapacità contemporanea di saper leggere i classici o, in altre parole, con lo storicismo – e quindi, tra le righe, con lo storicista più radicale, Heidegger.[15] I primi due paragrafi di questa seconda parte

11 Cfr. IDEM, *On Tyranny*, cit., pp. 23-24.
12 Cfr. IDEM, *What is Political Philosophy?*, cit., pp. 286-290.
13 Cfr. Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1965, p. 177.
14 Cfr. IDEM, *On Tyranny*, cit., rispettivamente pp. 22-25 e 25-28.
15 Cfr. IDEM, *What is Political Philosophy?*, cit., p. 27.

sono dedicati alla spiegazione di che cosa sia per Strauss la vera comprensione storica e in che cosa si distingua dal presupposto storicista. I successivi sette paragrafi, quindi fino alla fine, sono dedicati alla particolare retorica socratica di Senofonte, ovvero all'arte della scrittura.

Strauss introduce la distinzione tra interpretazione e critica perché vuole sottolineare la distorsione che si produce necessariamente nel momento in cui si assume che vi sia, nell'opera di un autore, un cono d'ombra che resta opaco all'autore stesso: l'opera sarebbe espressione, anche inconsciamente, dello spirito dell'epoca. Per capire come questa impostazione entri in conflitto con quella proposta da Strauss è necessario rifarsi al suo principio ermeneutico fondamentale: egli sostiene che il solo criterio di oggettività storica consiste nel cercare di comprendere un autore come l'autore ha compreso se stesso. Per questo motivo l'interpretazione deve precedere la spiegazione. Infatti, prima di sostenere che una data affermazione sia espressione inconscia dello spirito dell'epoca, espressione di cui l'autore è una sorta di veicolo passivo, dobbiamo capire se quell'espressione non sia piuttosto una deliberata formulazione dell'autore che assume consapevolmente i pregiudizi della sua epoca con intento retorico e protrettico. In questo senso l'approccio storicista rovescia la gerarchia e antepone la spiegazione all'interpretazione. Ma secondo Strauss così facendo l'interprete rischia di spiegare il frutto della sua immaginazione e non l'opera per come l'autore l'ha intesa. In altre parole Strauss non nega che di un'opera possano darsi molteplici interpretazioni, ma afferma che solo una può essere quella vera, ed è quella che rispetta fedelmente l'intenzione autoriale. La spiegazione mostra un aspetto ulteriore: la spiegazione è in realtà una forma di critica. Il primato della spiegazione ha come presupposto una critica preliminare al pensiero del passato.

È questo il punto su cui si concentra l'argomento distruttivo di Strauss. Infatti la critica implicita nell'assunzione del primato della spiegazione equivale ad affermare che l'interprete deve necessariamente comprendere l'autore del passato meglio di come l'autore del passato ha compreso se stesso. L'interprete del presente è superiore al pensatore del passato grazie alla coscienza storica, è in grado di comprendere le assunzioni inconsce del pensatore del passato, è in grado di far luce sul cono d'ombra che restava opaco al pensatore del passato proprio perché sa che il pensiero è l'espressione della propria epoca e dispone dei mezzi storico-critici per poter far luce su questi pregiudizi inconsci. Per questo motivo, sostiene Strauss, una buona interpretazione del pensiero del passato (un'interpretazione che rispetti il criterio di oggettività storica) deve mettere in discussione l'assunto fondamentale dello storicismo. Il criterio di oggettività storica non viene rispettato se interpretiamo il pensiero del passato a partire da un'assunzione estranea al pensiero del passato. Partendo dall'assunzione storicista, il pensiero del passato, che è privo di coscienza storica per come noi la intendiamo, si mostra come pensiero astorico e per questo motivo inferiore al nostro approccio. L'interprete storicista non può evitare di deformare il pensiero del passato e giudicarlo perciò inferiore al pensiero del presente, che prende le mosse dall'assunzione che il pensiero sia espressione della propria epoca. Il pensiero del presente, nella misura in cui è determinato dalla coscienza storica, deve necessariamente riconoscersi come superiore al pensiero del passato: lo storicismo, dal proprio punto di vista, rappresenta un progresso sul pensiero astorico e in fondo acritico del passato. A fronte di questo progresso, ogni interesse autenticamente filosofico per il pensiero di altre epoche è destinato a lasciare il passo a una sterile erudizione.

3. La retorica a difesa della filosofia

A partire dal paragrafo ottavo Strauss cessa di parlare della comprensione storica per come egli la intende e inizia ad introdurre il concetto più profondo di filosofia politica, ovvero quello che può essere definito alternativamente come retorica socratica o come scrittura, o dottrina, essoterica, spiegandone le ragioni. Senofonte era considerato fino alla fine del settecento come un classico ovvero come un saggio; nell'ottocento e nel novecento è scivolato nell'oblio a causa di una moda che impedisce di apprezzare l'arte della retorica. Strauss, confrontandolo con Platone e Tucidide, che invece di questa moda non sono rimasti affatto vittime, cerca di restaurarne l'autorità tra i classici della filosofia politica. Questo oblio è dovuto al fatto che se confrontato con Platone, Senofonte risulta essere un filosofo inferiore; se confrontato con Tucidide, Senofonte risulta essere uno storico inferiore. Il punto è che Senofonte non voleva essere considerato né l'uno né l'altro; Senofonte era un oratore. Quindi il primo passo dell'argomento dei paragrafi conclusivi consiste nel restituirci Senofonte nella sua specifica dimensione autoriale. Il secondo passo consiste nello specificare che la retorica di Senofonte non è una retorica comune: si tratta infatti di retorica socratica. «Il prodotto più perfetto della retorica socratica è il dialogo».[16] Sembra quasi che uno degli scopi dello studio di Strauss sia quello di iniziare a chiarire alcuni aspetti del dialogo socratico iniziando da Senofonte, evidentemente uno scrittore meno sofisticato di Platone. La lettura di Senofonte appare come una sorta di esercizio propedeutico allo studio di Platone, una sorta di introduzione alla retorica socratica. Il fatto che questa comunichi il pensiero dell'autore in maniera obliqua, e qui abbiamo a che fare con passo di raccordo dell'argomento, assume significato se non perdiamo di vista lo scopo e la funzione della retorica socratica. Il terzo passo dell'argomento consiste nello spiegare questa funzione. Si tratta forse del paragrafo più importate:

> «La retorica socratica vuole essere uno strumento indispensabile della filosofia. Il suo fine è condurre alla filosofia potenziali filosofi, addestrandoli e liberandoli dalle fascinazioni che ostacolano lo sforzo filosofico, e insieme impedendo l'accesso alla filosofia a quanti non hanno predisposizione per essa. La retorica socratica è enfaticamente giusta. È animata dallo spirito della responsabilità sociale. *È basata sulla premessa secondo cui c'è una sproporzione fra la ricerca intransigente della verità e le esigenze della società, o non tutte le verità sono sempre innocue*. La società cercherà sempre di tiranneggiare il pensiero. La retorica socratica è il mezzo classico per vanificare continuamente tali tentativi».[17]

Le prime sette proposizioni di questo paragrafo (che in tutto consta di nove proposizioni; la quinta, centrale, è stata messa in corsivo), che abbiamo appena riportate, sono di massima importanza perché mettono in rilievo, articolandolo, quello che Strauss ha identificato come il significato più profondo della filosofia politica: introduzione alla vita filosofica e difesa della filosofia di fronte alle autorità secolari e spirituali della città.

Anzitutto apprendiamo che la filosofia non può fare realmente a meno della retorica socratica, che ne rappresenta uno strumento indispensabile. Lo scopo di questa retorica, ci viene detto, è quello di introdurre i potenziali filosofia alla vita filosofica. Allo stesso tempo la retorica socratica

16 Idem, *On Tyranny*, cit., p. 26.
17 *Ibidem*, p. 27, corsivo mio.

serve a tenere distanti della filosofia coloro i quali non sono adatti alla vita filosofica. Ci viene detto perciò che la retorica socratica è a) enfaticamente giusta, b) animata da uno spirito di responsabilità sociale. Il fatto che sia "enfaticamente" giusta dovrebbe farci sospettare del fatto che la retorica socratica non sia "autenticamente" giusta. La ragione che rende necessario questo strumento è il seguente: c'è una sproporzione tra l'intransigente ricerca della verità e i requisiti (o le necessità) della società; ovvero, non tutte le verità sono sempre innocue. Ma queste sono due formulazioni molto diverse. Da una parte abbiamo a che fare con la ricerca della verità, e i suoi requisiti, dall'altra abbiamo a che fare con delle verità che non sono innocue per la società. Quali sono queste verità? E quali sono i requisiti della società?[18] Quali invece quelli della vita filosofica o della ricerca della verità? Non ci viene detto, almeno nell'introduzione. Non sembra illegittimo aspettarsi delle risposte dal commento al *Gerone*.

4. Tirannide come collettivizzazione del pensiero

La frase che segue è forse quella più interessante perché concerne proprio il libro che abbiamo di fronte: «La società tenterà sempre di tiranneggiare il pensiero».[19] La retorica socratica, afferma Strauss, è lo strumento classico per frustrare sempre questi tentativi. Tale arte della scrittura allora è la difesa della filosofia contro il tentativo perpetuo della società di tiranneggiare il pensiero. Ma cosa vuol dire che la società tiranneggia il pensiero? Nelle nostre società il pensiero viene tiranneggiato? La risposta, come appare dal testo, è affermativa, e la forma di tirannide che minaccia la libertà di pensiero nella nostra epoca ha un nome ben preciso. Ma vediamo come prosegue Strauss, invocando nel paragrafo che segue due tipi di tirannide, una tirannide strettamente politica e una tirannide di tipo diverso.

> «L'esperienza della generazione attuale ci ha insegnato a leggere la grande letteratura politica del passato con altri occhi e con aspettative diverse. La lezione può non essere priva di valore per il nostro orientamento politico. Noi ora ci troviamo faccia a faccia con una tirannide che, grazie alla "conquista della natura" e in particolare della natura umana, minaccia di diventare perpetua e universale. Di fronte alla spaventosa alternativa che l'uomo, o il pensiero umano, debba essere collettivizzato in un sol colpo e senza pietà oppure attraverso processi graduali e non violenti, siamo costretti a chiederci come potremmo sfuggire a questo dilemma. Per questo riconsideriamo le condizioni elementari e non appariscenti della libertà umana».[20]

Strauss ritorna sulla necessità di leggere i classici con attenzione proprio in riferimento al fatto che la scienza politica contemporanea si è rivelata inutile e dannosa. Questa riscoperta dei classici può avere un determinato effetto sul nostro orientamento politico. Cosa questo voglia dire non è ancora chiaro, ma ora Strauss introduce il pericolo di una tirannide perpetua e universale: la tirannide moderna che dispone dei mezzi per conquistare la natura umana e, a maggior ragione, che dispone dei mezzi per tiranneggiare il pensiero come nessuna tirannide del passato.

18 Cfr. Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1980, p. 304.
19 Idem, *On Tyranny*, cit., p. 27.
20 *Ibidem*.

Con chiaro riferimento allo stalinismo, Strauss paventa il rischio di essere collettivizzati in un sol colpo e senza pietà – ovvero con le armi, per mezzo di una conquista politica, oppure per mezzo di un processo lento e non violento. L'allusione allo stalinismo sembra volerci dire che l'orientamento politico frutto di un'attenta lettura dei classici, nella misura in cui questi ci permettono di condannare ogni forma di tirannide, abbia una fisionomia apertamente anticomunista. Ma la collettivizzazione violenta e brutale non è il solo pericolo evocato da queste righe; Strauss parla infatti anche di "processi graduali e non violenti". Di che cosa si tratta? Alla luce del paragrafo che segue è chiaro che Strauss ha in mente il lento ma apparentemente inesorabile trionfo dello storicismo nel pensiero occidentale:

> «La forma storica in cui si presenta qui questa riflessione non è forse inappropriata. La manifesta e deliberata collettivizzazione o coordinazione del pensiero si sta preparando in modo occulto e spesso completamente inconscio mediante la diffusione della dottrina secondo cui tutto il pensiero umano è collettivo indipendentemente da ogni sforzo umano diretto a questo fine, perché tutto il pensiero umano è storico. Sembra non esserci mezzo migliore per combattere questa dottrina che lo studio della storia».[21]

Se tutto il pensiero umano è storico, allora la filosofia è impossibile, se per filosofia intendiamo la ricerca della conoscenza della verità (non storica) sul tutto. Ma dobbiamo chiederci: in che modo un commento al *Gerone* di Senofonte può aiutarci a comprendere la minaccia rappresentata da questa forma moderna ed estrema di tirannide spirituale? Quello che possiamo concludere sulla base dell'introduzione è che la tirannide va compresa in due modi, come già anticipato all'inizio: 1) la tirannide è un regime cattivo (nel senso della scienza politica classica); 2) tirannica è la società nei confronti della filosofia nella misura in cui la ostacola nel suo tentativo di trascendere il "pensiero dominante". Si noti come sia necessario passare dal sostantivo "tirannide" all'aggettivo "tirannico" per non confondere cose che comunque hanno una radice comune. Il fatto che il *Gerone* analizzi la tirannide nel primo senso ci fa sperare che possa gettare luce anche nel senso più ampio di tirannide, un senso che ci permette di parlare anche di una sottile tirannide spirituale.

5. Il fondamento della lode alla tirannide

Date queste premesse, il paradosso di *On Tyranny* consiste nel fatto che il dialogo senofonteo che analizza e commenta culmina nella lode della tirannide benefica, o del tiranno illuminato dai consigli di un uomo saggio – idea, questa, pericolosamente ambigua visto il carattere ideologico o pseudoscientifico dei totalitarismi. Il capitolo centrale,[22] intitolato *Sull'insegnamento*

21 *Ibidem*, pp. 27-28.

22 Questo capitolo mostra fino a che punto la scrittura di Strauss sia controllata: nulla è lasciato al caso. *The Teaching Concerning Tyranny*, capitolo centrale di *On Tyranny*, consta di 17 paragrafi non numerati. Il paragrafo centrale è il nono paragrafo. Questo paragrafo consta di 13 frasi. La frase centrale contiene l'unica occorrenza dell'espressione *Socrates' life*, la vita filosofica. L'argomento più importante della filosofia politica nel suo senso profondo fa, per così dire, capolino nel cuore dell'argomento riguardante la natura della tirannide. Se vogliamo, questo dettaglio ci fornisce un indizio: ci suggerisce che a fondamento del'azione di Strauss, nello scrivere sulla tirannide, c'è la

tirannico, riveste nell'economia di queste note un ruolo chiave: ci viene spiegato il significato autentico della lode della tirannide benefica e la sua condizione di possibilità, una determinata definizione di giustizia che, come tenteremo di dimostrare, altro non è se non l'insegnamento di diritto naturale dei classici. Una concezione del giusto secondo natura che permette di comprendere, infine, *On Tyranny* come azione politica condotta per il bene della filosofia.

La tirannide viene definita in contrapposizione al governo regale, il governo esercitato da un uomo solo su sudditi consenzienti e in accordo con le leggi. La tirannide è il governo esercitato su sudditi non consenzienti non in accordo con le leggi, ma secondo la volontà del sovrano. La tirannide benefica, ovvero la tirannide con il favore dei sudditi, è comunque un governo al di sopra e contro le leggi. È governo assoluto della volontà di un tiranno saggio – essenzialmente governo monarchico senza leggi. Assumiamo quest'ultima definizione come la definizione tecnica della tirannide secondo il Senofonte di Strauss: la tirannide benefica è un regime in cui un solo uomo ha il potere assoluto, cioè al di sopra delle leggi, ma che governa su sudditi consenzienti e per il bene della città.[23] Questa idea che potremmo definire estrema è resa pensabile, almeno in linea di principio, dal carattere del diritto naturale classico per come viene identificato da Strauss. È qui che erompe in tutta la sua potenza la questione della giustizia e l'impossibilità della città – di qualsiasi città reale – di esserne all'altezza. Il problema del giusto secondo natura emerge da un movimento di pensiero che si articola in due snodi successivi dell'argomento, volti a verificare la possibilità che la lode della tirannide benefica non sia dovuta solamente a necessità logografiche, ma sia in parte fondata sul fatto che tale tirannide in ultima istanza possa essere considerata, seppur come caso limite, tuttavia in linea di principio all'altezza dell'eccellenza politica. Questa valutazione viene fatta alla luce dei limiti insuperabili di ogni tirannide, sia essa pure benefica: l'assenza di libertà e l'assenza di leggi.

Strauss afferma, a partire da Senofonte, che la libertà non è realmente necessaria se il fine della vita politica è la virtù (una virtù quindi caratterizzata da moderazione e lealtà, ma non da coraggio e giustizia). Il radicalismo aristocratico di Senofonte sembra contemplare la plausibilità, in linea di principio, della tirannide benefica come regime all'altezza della felicità della città. Il vero ostacolo è rappresentato dall'identificazione del Socrate dei *Memorabili* – un uomo che Senofonte considerava saggio – di giustizia e legalità. La "possibilità morale" di una tirannide benefica è ammessa solo se questa identificazione è essoterica: a conferma di ciò, Strauss richiama un caso di disobbedienza socratica nei confronti di un decreto (una legge, secondo la definizione di *Mem.* I 2.43) del "legislatore" Crizia (cfr. *Mem.* I 2.31 con IV 4.3), aggiungendo inoltre che, se la giustizia è semplicemente legalità, a) non è possibile parlare di leggi ingiuste, b) si fa astrazione da aspetti extralegali della giustizia come ad esempio la gratitudine. Affinché la tirannide benefica sia moralmente plausibile è quindi necessario, dopo aver dimostrato il carattere prudenziale o essoterico del legalismo socratico, guadagnare una definizione positiva di giustizia: ma tale giustizia, necessariamente extralegale, non è altro che il diritto naturale o, in altre parole, ciò che è giusto secondo natura o per natura, in quanto distinto da ciò che è giusto per convenzione o per legge[24].

---

questione della vita filosofica.

23 Cfr. L. Strauss, *On Tyranny*, cit., pp. 68-69.

24 Cfr. idem, *On Tyranny*, cit., pp. 66-72.

6. Il carattere problematico dell'insegnamento tirannico

Essere giusti significa, afferma Strauss (basandosi soprattutto su *Mem.* IV 8.11), essere benefici. Però solo il saggio che *sa* che cosa è bene per ciascuno può *fare* davvero il bene di ciascuno.[25] Questo implica che se il fine dell'arte politica è quella di rendere felice la città, ovvero farle del bene, il solo titolo sufficiente per governare è la conoscenza: non quindi il consenso, l'elezione, l'ereditarietà, il censo, lo status sociale. E quindi se vi è giustizia solo dove governano uomini giusti, come insegnano i classici,[26] dal momento che l'unico capace di fare veramente il bene sembra essere il saggio, vi sarà giustizia solo dove un uomo saggio governa senza alcun impedimento, al di sopra della legge: la realizzazione effettuale del diritto naturale, o della giustizia secondo natura, richiede quindi la tirannide benefica.

Questa dottrina, come si affretta a precisare Strauss, non va però intesa come fondamento di un progetto politico. L'altissima improbabilità che potere politico e saggezza coincidano esclude la possibilità di una riforma o rivoluzione radicale guidata dal diritto naturale: il saggio non vuole governare (perché preferisce godere della beatitudine della contemplazione), né può trovare chi lo costringa a farlo (perché i molti non accettano di affidarsi al potere assoluto di un uomo che in fondo non comprendono realmente).[27]

---

25 Non sembra di poca importanza evidenziare due aspetti di questo "giusto per natura". Anzitutto è decisivo sottolineare come la "naturalità" di questa giustizia non vada riferita alla natura umana in modo sillogistico. L'insegnamento di diritto naturale recuperato e valorizzato da Strauss non è una dottrina dedotta dalle caratteristiche antropologiche o spirituali generiche dell'essere umano. Come viene affermato in *Natural Right and History*, «la natura umana è una cosa, la virtù o la perfezione della natura umana è un'altra cosa. Il carattere definito delle virtù e, in particolare, della giustizia non può essere dedotto dalla natura umana. Nel linguaggio di Platone, l'idea dell'uomo è di fatto compatibile con l'idea di giustizia, ma è un'idea diversa» (L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., p. 145). Il diritto naturale non è nemmeno qualcosa di rigido, "inscritto" nella coscienza o nella ragione umana, come la legge naturale classica di tradizione tomista. Al contrario, l'insegnamento tirannico dimostra la superiorità della "legge vivente", ovvero del saggio che giudica caso per caso, assegnando a ciascun individuo ciò che è buono per lui, rispetto al carattere universale della legge che, per forza di cose, deve astrarre dal particolare e quindi risulta sempre solo parzialmente giusta, cioè incapace di assegnare ciò che è buono a ciascuno. La legge garantisce, nel migliore dei casi, libertà e sicurezza, non ancora il bene di ciascuno come potrebbe fare un sovrano divino o semidivino.

26 Cfr. Leo Strauss, *Studies on Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1983, pp. 213 e 139.

27 Cfr. Id., *On Tyranny*, cit., pp. 73-75. L'insegnamento secondo cui la saggezza è il solo titolo sufficiente per governare ripete in parole leggermente diverse quanto già affermato da Strauss nel saggio del 1946 su Platone, dove identificava la saggezza come il titolo autentico per governare e quindi lasciava capire che questo fosse l'insegnamento del diritto naturale. In altre parole: il diritto naturale socratico riconosce nella conoscenza la sola legittimazione al governo degli uomini. Riporto il passo da Leo Strauss, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, «Social Research», 13:3, 1946, p. 359: «Se si accetta la tesi platonica secondo cui la saggezza è il solo titolo assolutamente valido per governare […] e che la saggezza (che è virtù in senso stretto) richiede alcuni doni naturali molto rari, si è portati ad ammettere che l'ineguaglianza naturale tra gli uomini per quanto riguarda le doti naturali è decisiva, cioè, che la democrazia è *contro il diritto naturale*» (corsivo mio); cfr. Harvey Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996, p. 267. Il problema quindi è particolarmente rilevante nel caso della democrazia (anche se vale rispetto a tutti i regimi; ma nel caso della democrazia possiamo dire che la legittimazione popolare del potere politico non è affatto una legittimazione dal punto di vista del giusto secondo natura). La democrazia è costitutivamente ingiusta. Ma quali alternative abbiamo? La soluzione è l'aristocrazia camuffata, o il governo dei gentiluomini educati dai filosofi. Ma l'educazione del gentiluomo richiede una certa ricchezza, la divisione del lavoro, e la possibilità di avere molto tempo a disposizione: in altre parole, una forma politica che tuteli e garantisca la proprietà privata, in direzione opposta quindi all'utopica tirannide benefica. Indirettamente, come *second best*, il diritto naturale, che in primo luogo deve negare la legittimità dei *property rights*, deve necessariamente, come compromesso politico, riaffermarli e difenderli. L'antimoderno Strauss tende la mano

L'insegnamento tirannico è perciò l'espressione del problema della legittimità e della legge, o dei loro limiti insuperabili, non un progetto di riforma o un piano d'azione politica rivoluzionaria:

> «Linsegnamento sulla tirannide […] ha quindi un significato esclusivamente teorico. Non è altro che l'espressione più vigorosa del problema della legge e della legittimità. L'accusa secondo cui Socrate insegnava ai propri allievi ad essere "tirannici" è dovuta senza dubbio alla confusione popolare di una tesi teorica con una proposta pratica».[28]

L'enfatica negazione di uno specifico significato pratico dell'insegnamento tirannico può contribuire alla sottovalutazione delle sue implicazioni più profonde. In riferimento al fatto che si possa intendere l'insegnamento tirannico come la legittimazione delle ambizioni politiche di uomini intelligenti ma spregiudicati, Strauss parla di un fraintendimento popolare, dovuto alla tendenza volgare a interpretare una formulazione teorica come un'intenzione politica – in questo caso eversiva e antidemocratica. Sembra che il fraintendimento stia nella conclusione da trarsi una volta accettato il nocciolo dell'insegnamento: è per questo che la retorica socratica allontana le anime volgari dal pensiero filosofico. A smentire che il pregiudizio popolare sia totalmente in fallo è il seguito, introdotto da un significativo "tuttavia":

> «Tuttavia la tesi teorica di per se stessa impedisce necessariamente ai suoi sostenitori una lealtà incondizionata nei confronti della democrazia ateniese, ad esempio perché impediva loro di credere che la democrazia fosse semplicemente il miglior ordine politico. Impediva loro di essere "buoni cittadini" […] di una democrazia. Senofonte non prova neppure a difendere Socrate dall'accusa di aver portato i giovani a guardare con disprezzo l'ordine politico prestabilito ad Atene. Inutile dire che la tesi teorica in questione può arrecare imbarazzo al suo sostenitore in qualsiasi città non governata da un tiranno, ovvero quasi in ogni città».[29]

Eccoci quindi giunti al culmine della problematicità del diritto naturale. Non abbiamo a che fare con un semplice problema teorico.[30] Il presunto insegnamento "teorico" ha una conseguenza pratica "necessaria". I seguaci di Socrate, nella misura in cui condividono il suo pensiero sulla questione della legge e della legittimità, non possono, "praticamente in ogni città", essere buoni cittadini. La dottrina del diritto naturale classico giustifica quindi la lealtà strumentale o condizionata del filosofo nei confronti della città. Un seguace della *Socrates' way of life* non potrà mai essere un buon cittadino in una città imperfetta – di fatto in *ogni* città: il sostenitore della tesi tirannica apparirà *sempre*, sotto un determinato ma fondamentale rispetto, *ingiusto*, a causa delle "imbarazzanti" implicazioni di tale tesi. Infatti, il fatto che anche un governo regolarmente eletto e legale non sia legittimo dal punto di vista della giustizia secondo natura fa sì che i socratici riconoscano a se stessi un irriducibile diritto di disobbedienza e si conformino, quando necessario, alle leggi per una semplice questione di prudenza, ovvero per evitare la persecuzione

---

al liberalismo, con argomenti e ragioni diversi rispetto a quelli dei padri filosofici del liberalismo stesso.

28 L. Strauss, *On Tyranny*, cit., p. 76.

29 *Ibidem*.

30 Su questo punto Nicholas Xenos, *Cloaked in Virtue. Unveiling Leo Strauss and the Rhetoric of American Foreign Policy*, Routledge, New York 2008, pp. 112-113, coglie perfettamente l'aspetto velenoso della lettura straussiana.

e per vivere la vita filosofica lontano dal chiasso della politica, nascondendo la verità per cui la città, che non ammette altra autorità al di sopra di sé, viene trascesa da determinati uomini superiori che badano anzitutto al loro bene individuale e così facendo distruggono la sacralità del bene comune – ovvero negano gli dèi della città.[31] Se la filosofia politica nel suo senso più profondo è introduzione dei giovani alla vita filosofica, ovvero se è una forma di corruzione che allontana i giovani ambiziosi dalla vita politica, l'insegnamento tirannico è senza ombra di dubbio un insegnamento di questo genere.[32]

7. Filosofia politica e ingiustizia

È però importante specificare la portata dell'insegnamento del Senofonte di Strauss. Che il filosofo, sulla base del diritto naturale, si riservi di rispettare e obbedire alla legge della città per prudenza e non per un obbligo morale significa che egli si riserva, come mostrato, il diritto di disobbedienza per perseguire un bene che trascende la città, qualora – salvo un fraintendimento specifico – la città lo ostacoli o lo vieti. Questo scopo è la pratica della filosofia, o più semplicemente la vita filosofica. Come si relaziona quindi la politica filosofica in quanto corruzione dei giovani alla giustizia naturale? Cercheremo di articolare questo problema a partire dal passo in cui Strauss discute del bene supremo e del massimo bene per gli esseri umani. Il bene più grande, ci viene detto, è la saggezza, un bene che però resta precluso ai mortali essendo appannaggio esclusivo della divinità. Solo dio possiede il bene più grande; l'uomo deve accontentarsi, quando possibile, del massimo bene lui concesso. Se il bene *tout court* è la saggezza, la massima approssimazione alla saggezza è quindi la ricerca della saggezza, ovvero la filosofia, che diventa il bene sommo per gli esseri umani.[33] Possiamo così proporre una specificazione decisiva dell'affermazione precedente, secondo cui la giustizia consiste nel fare del bene a ciascuno sulla base della conoscenza di ciò che è bene per ciascuno, alla luce della definizione del bene sommo per gli umani: è giusto, secondo natura, favorire il sommo bene e quindi, in termini pratici, riconoscere i giovani potenziali filosofi e introdurli alla vita filosofica. Nella misura in cui la città o il governante non è in grado di garantire questo bene o, nel peggiore (come nella maggior parte) dei casi, ne ostacoli la possibilità o addirittura lo identifichi come un crimine (come empietà, nello specifico), il filosofo maturo si

31 Cfr. Leo Strauss, *The Spirit of Sparta, or the Taste of Xenophon*, «Social Research», 6:4, 1939, p. 532: «La filosofia è la negazione degli dèi della città».

32 In altre parole, il diritto naturale classico riconosce l'obbligo che gli ignoranti hanno nei confronti dei saggi, in modo analogo alla proposizione di senso comune secondo cui i pazzi devono essere guidati dai sani, e simmetricamente la libertà di giudizio dei sani rispetto alla *leresis* dei pazzi, e così facendo giustifica in linea di principio la tirannide benefica. Cfr. il "right of the knowers" in L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, cit., pp. 36, 37, 41, 48. In questo senso, potremmo vedere il diritto naturale classico come un'affermazione dell'autorità della saggezza o della conoscenza, tale per cui i "conoscitori" rivendicano la possibilità di agire secondo il loro giudizio e quindi in accordo con la legge solo qualora la legge concordi con il loro giudizio; in questa misura esso sembra anticipare un aspetto decisivo del diritto naturale moderno, che estende la capacità di giudizio a tutti gli individui, e non riservarla solo ai filosofi come nel caso dei classici. L'insegnamento moderno nega, di fatto, la differenza fondamentale tra il saggio e i molti, ed è anche per questo motivo che, all'interno dell'orizzonte liberale, si crea un ostacolo ulteriore alla comprensione della specificità della filosofia come forma di vita: cfr. L. Strauss, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, cit., p. 358: «secondo Platone l'uomo è libero solo nella misura in cui è un filosofo […] quando Platone indica l'assoluta superiorità "dell'individuo" sulla società o sullo stato, egli non intende ogni individuo, ma solo il filosofo».

33 Cfr. L. Strauss, *On Tyranny*, cit., p. 85.

sente pienamente legittimato a perseguire il proprio scopo anche se questo significa andare contro la legge, e quindi disobbedire all'autorità della città e dei padri iniziando i giovani promettenti alla vita filosofica. Il diritto di disobbedienza, ovvero la lealtà condizionata del filosofo socratico, si mostra anzitutto – se non esclusivamente – in riferimento alle restrizioni morali, teologiche o politiche opposte alla vita filosofica.

Bisogna però fare attenzione a non astrarre dal debito che, nonostante tutto, il filosofo contrae nei confronti della città. Infatti, lungi dal poter vivere come un eremita, il filosofo dipende materialmente dalla comunità politica (come emerge da *Mem.* II 1.13-15)[34] e, nel perseguire la sua "corruzione dei giovani", sottrae – proprio come Strauss fa sottilmente con *On Tyranny* – giovani di buona natura all'azione politica, indebolendo di fatto la città. Per quanto egli, posto di fronte al limite insuperabile della città, ovvero al fatto che essa può sfavorire o vietare la vita filosofica, sia legittimato dall'insegnamento classico del diritto naturale a perseguire il proprio bene autonomamente, egli la danneggia. L'unico modo per riparare al torto, almeno parzialmente, e quindi mostrarsi giusti, è quello di offrire come "risarcimento" la filosofia politica nel senso ordinario, ovvero, come mostrato in precedenza, preoccupandosi di proteggere la buona pratica dalla cattiva teoria, rafforzando essotericamente le opinioni salutari che orientano gli onesti cittadini che rispettano la legge e gli dèi. I filosofi, così facendo, danno a intendere che «non sono atei, che non dissacrano tutto ciò che è sacro alla città, che riveriscono quello che la città riverisce, che non sono dei sovversivi, in breve, che non sono degli avventurieri irresponsabili ma dei buoni cittadini e addirittura i migliori cittadini».[35] Ma come è evidente resta esclusa – a causa della disparità di doti naturali e dell'impossibilità di instaurare il governo dei saggi – la possibilità di illuminare la città e guidarla a partire da una conoscenza sicura del bene. La discontinuità tra politica e filosofia, nel pensiero di Strauss, mostra l'impossibilità di qualsiasi *Aufhebung*: in politica ogni soluzione crea nuovi problemi, perché la città è fondamentalmente ineducabile, e l'unica giustizia di cui essa è in grado è un ordine pacifico e non eccessivamente oppressivo che permetta ai filosofi di vivere, nonostante i necessari compromessi, in pace. La conservazione di tale ordine, per quanto inevitabilmente caratterizzato da una giustizia imperfetta, è nell'interesse della vita filosofica.

34 Cfr. IDEM, *On Tyranny*, cit., pp. 77, 96-97.
35 IDEM, *What is Political Philosophy?*, cit., p. 126.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170216

Empedocle e Freud. Riflessioni su logica e linguaggio

Federica Montevecchi[1]

Sommario: Introduzione; 1 L'Empedocle di Freud; 2 Empedocle e Freund; 3 La parola della memoria: alcune riflessioni sul linguaggio poetico.

Abstract: This essay, presented at the Centre Léon Robin (CNRS-Univ. Paris-Sorbonne-ENS Ulm) in the context of Séminaire Présocratiques (November 2016), explores the relationship between Freud and Empedocles. The analysis of this report is divided into three stages: first dealt with the confrontation that Freud establishes with Empedocles, then we consider the similarities between their doctrines on the basis of the surviving fragments of the work Empedoclean finally have proposed some comments on poetry, since Empedocles takes a poetic register still bound to the spoken word, typical of the oral tradition, and its cargo of physicality and emotionality, in which appears the relationship, so important in psychoanalysis, between logos and alogon, between what is rationally analyzable and what is intuitively detector but elusive to the logos domain.

Keywords: *Empedocles, Freud, Philia and Neikos, Love and Hate, Poetry, Logos and Alogon, Polar Logic.*

Introduzione

Ogni considerazione riguardante il rapporto fra Empedocle e Freud non può non muovere dal fatto che è stato lo stesso Freud a stabilire per primo una relazione fra sé ed Empedocle. Da qui la possibilità di considerare in modo duplice il confronto fra i due: un conto, infatti, è capire quali conoscenze e interpretazioni della dottrina empedoclea hanno sostenuto Freud nel ritenere il pensatore agrigentino un punto di riferimento, soprattutto per la sua analisi delle pulsioni di vita e di morte, altro conto è cercare di indagare le affinità fra le due dottrine a partire dal testo originale dei frammenti empedoclei. Va da sé che il confronto fra Empedocle e Freud si proietta così nei secoli conservando in sé tracce storiografiche e interpretative che ne sono diventate parte integrante e che acquistano tanta più importanza dal momento che riguardano in primo luogo un esponente del pensiero cosiddetto presocratico, che oltretutto ha esercitato nel tempo un'attrattiva e un interesse rari e non soltanto filosofici[2].

Quando si cerca di avvicinare i pensatori greci più antichi, infatti, ci si trova come non mai

1 Ph.D. presso l'Università degli Studi di Parma. Intervento presentato al Centre Léon Robin (CNRS-Università Paris-Sorbonne-ENS Ulm) nell'ambito del *Séminaire Présocratiques* il 19 novembre 2016.

2 Basti pensare al fascino esercitato dalla vita e dall'opera di Empedocle sull'espressione artistica otto-novecentesca: insieme alle tre stesure frammentarie di *Der Tod des Empedokles* di Hölderlin che inaugurano l'Ottocento val la pena ricordare l'*Empedocle* di Mario Rapisardi pubblicato nel 1892, l'*Empedocles on Etna, a dramatic poem* di Matthew Arnold e *Les vies imaginaires* di Marcel Schwob del 1896, l'*Empedocles, carmen* di Benjamin Henry Blackwell del 1897. Novecenteschi sono invece *Empédocle d'Agrigent et l'âge de la haine* di Romain Rolland pubblicato nel 1911 e il film *Der Tod des Empedokles* di Jean-Marie Straub e Danièle Huillet del 1987, tratto dal dramma di Hölderlin.

di fronte a uno specchio che ci rimanda la nostra immagine, dunque gli interrogativi di fondo dell'esistenza: a seconda della *storia razionale* nella quale integriamo quelle lontane figure - e questo accade già a partire da Aristotele - esse assumeranno significati molteplici, restando comunque altro da ciò che di loro possiamo dire poiché rappresentano il momento inaugurale del pensiero della civiltà occidentale, nel quale la *verità* della nostra origine diventa inscindibile dall'origine della nostra *verità*. In più la concreta impossibilità di conoscere integralmente gli scritti che testimoniano quelle antiche dottrine e di ricostruire secondo le sequenze con cui furono composti i frammenti che di quegli scritti possediamo, non permette di distinguere tanto facilmente ciò che appartiene all'ambito del *conoscere* e ciò che invece concerne la sfera del *riconoscere*, cioè della proiezione retrospettiva.

Da queste riflessioni muove il mio intervento che articolerò in tre momenti: inizierò trattando il confronto che Freud stabilisce con Empedocle, passerò poi a considerare le affinità fra le loro dottrine sulla base dei frammenti superstiti dell'opera empedoclea, proporrò infine alcune osservazioni sulla poesia, dal momento che Empedocle adotta un registro poetico vincolato ancora alla parola detta, tipica della tradizione orale, e al suo carico di corporeità ed emotività, nella quale affiora la relazione, così importante nella psicoanalisi, fra *logos* e *alogon*, fra ciò che è razionalmente analizzabile e ciò che è intuitivamente rivelatore ma sfuggente al dominio del *logos*.

1. L'Empedocle di Freud

Freud affronta esplicitamente Empedocle nel 1937 in *Analisi terminabile e interminabile*, per quanto lo citi anche nel *Compendio di psicoanalisi*, l'ultimo suo scritto, rimasto incompiuto[3]. Entrambi i riferimenti pongono Empedocle in relazione alla teoria delle pulsioni, che molte perplessità suscitò all'epoca e persino fra gli psicoanalisti, e al tentativo di giustificarla, che impegnò Freud fra esitazioni e ripensamenti fino al termine della sua vita. Proprio nella dottrina empedoclea di *philia* e *neikos* Freud dichiara di aver trovato una conferma e una vicinanza così evidenti alla sua teoria da essere disposto a rinunciare volentieri «al vanto dell'originalità, tanto più» - egli aggiunge - «che, data la vastità delle mie letture giovanili, non potrò mai essere certo che quel che ho ritenuto una mia creazione *ex novo* non sia stato invece l'effetto di una criptoamnesia»[4].

È il caso di ricordare brevemente che la teoria delle pulsioni era stata esposta in una forma pressoché definitiva, diversi anni prima, in *Al di là del principio del piacere* del 1920 dove erano state introdotte per la prima volta le pulsioni di distruzione, che si rivolgono tanto contro se stessi quanto contro gli altri, a dimostrazione che ciò che vive tenderebbe a tornare a uno stato precedente la sua stessa vita, a quello che Freud definisce l'inorganico. Nell'evoluzione della dottrina freudiana riguardante le pulsioni si possono distinguere, prima del 1920, almeno due fasi: nella prima è analizzato il contrasto fra le pulsioni sessuali, che seguono il principio del piacere e la cui energia è chiamata *libido*, e le pulsioni dell'Io, dette anche di autoconservazione, che mirano a tutelare l'integrità dell'individuo e sono maggiormente vincolate al *principio di realtà*. Freud giunse a questa distinzione studiando le nevrosi, in particolare la nevrosi ossessiva, e

3 S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse,* in *Gesammelte Werke*, herausg. von A. Freud, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1960 ss. Band XVII, p.71n.; tr. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1976-89, p. 575 n.

4 S. Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse*, in *Gesammelte Werke*, cit., Band XVI, pp. 90-91; tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, cit., vol. XI, p. 527.

l'isteria, e ritenne che il conflitto intrapsichico si scatena perché le pulsioni di autoconservazione realizzano la rimozione delle pulsioni sessuali, che sono costrette a cercare soddisfazione per vie indirette trovando così nella propria indomabilità un compenso per la sconfitta subita.

È lo studio delle psicosi ad aprire la seconda fase, nella quale viene ribadita la distinzione fra pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali ma, in seno a queste ultime, Freud differenzia la libido oggettuale, caratterizzata da una spinta verso l'esterno, e la libido narcisistica, volta invece verso l'interno. Questo sforzo classificatorio verrà completamente messo in discussione proprio in *Al di là del principio del piacere* dove tutte le pulsioni precedentemente concettualizzate vengono incluse in un unico gruppo, quello delle pulsioni di vita, indicate anche con il termine *Eros*. A spingere Freud verso questa decisione è la convinzione che le pulsioni sessuali e quelle dell'autoconservazione spingono, seguendo vie diverse e magari anche contrastanti, verso un'unica meta, vale a dire la difesa e la riproduzione della vita. A questo gruppo vengono opposte e al tempo stesso relazionate le pulsioni di distruzione o di morte, la cui meta è sopprimere ogni tensione energetica e far regredire l'organismo individuale a uno stato inorganico, la vita alla non-vita.

La giustificazione di questa nuova prospettiva, così lontana dal punto di vista evolutivo-darwiniano tanto importante per il primo Freud, è fondata essenzialmente sul carattere regressivo delle pulsioni, sul fatto cioè che la pulsione sarebbe definibile come la tendenza a ripristinare uno stato anteriore a cui l'essere vivente è stato costretto a rinunciare sotto l'incalzare di forze perturbatrici esterne. In più Freud attribuisce all'azione delle pulsioni di morte anche l'aspirazione propria del principio del piacere ad agire come principio del nirvana, cioè a eliminare per sempre ogni tensione e non soltanto a ridurla. Da un punto di vista clinico, invece, la forza delle pulsioni di morte sarebbe dimostrata dalla coazione a ripetere, in cui antiche situazioni di intenso dolore psichico vengono simbolizzate e costantemente riprodotte nel presente, con evidenti finalità autodistruttive. Più in generale nella distruttività e nell'autodistruttività sarebbe possibile vedere una naturale simmetria tra l'inevitabilità della morte e la pulsione dell'individuo non soltanto ad accettarla ma addirittura a cercarla inconsciamente, fra appagamento e rassegnazione biologici.

Al di là del principio del piacere rappresenta nella dottrina freudiana una vera e propria rivoluzione la cui valenza si estende dal campo psicologico a quello filosofico: lo stesso Freud dichiara del resto che il suo scritto è retto da un esercizio di pura speculazione[5] - la ricerca dello *Jenseits* - e in effetti la teoria delle pulsioni si presenta, prima ancora che come la sistemazione scientifica di osservazioni cliniche, come una vera e propria visione filosofica secondo la quale vita e morte sono conflittuali e inscindibili, tanto che la realtà intrisa di morte individuale diventa lo scenario delle azioni di un destino inesorabile al quale sono vincolate le singole esistenze una volta separate dal tutto e dalla sua pace, cui aspirano far ritorno. Che la riflessione freudiana abbia carattere eminentemente filosofico trova conferma in generale nel fatto che il tema del dolore e della violenza propri del *principium individuationis,* unito alla nostalgia per una dimensione originaria perduta, attraversa la filosofia addirittura a partire da Anassimandro. In più Freud cerca sostegno alla sua teoria proprio nella storia del pensiero dove la relazione conflittuale fra vita e morte troverebbe un corrispettivo e una conferma importanti nella dottrina di Empedocle quando «insegna che due sono i principi che governano ciò che accade nella vita dell'universo e nella vita della psiche, e che essi sono in perpetua lotta tra loro. Egli li chiama *philia* e *neikos*»[6].

5 S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips,* in *Gesammelte Werke,* cit., Band XIII, p. 3; tr. it. *Al di là del principio del piacere*, in *Opere*, cit., vol. IX, p. 189.

6 S. Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse*, in *Gesammelte Werke*, Band XVI, cit., p. 92; tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, cit., vol. XI, p. 528-29.

Freud è interessato anzitutto alla caratterizzazione delle due forze, precisamente alla capacità di *philia* di aggregare le quattro radici e a quella di *neikos* di disgregare le mescolanze realizzate da *philia*, mentre dichiara che minor importanza ha per lui la concezione empedoclea della ciclicità cosmica di cui dà conto facendo propria, senza rilevarne la problematicità, l'interpretazione all'epoca dominante, e ancora oggi da alcuni sostenuta[7], come di un processo in cui sotto l'alterno dominio di *philia* e *neikos* si formano due cosmi, uno per aggregazione, l'altro per disgregazione. Per il resto egli si sofferma a precisare la continuità evolutiva fra la sua teoria e quella del pensatore agrigentino che sarebbe stata resa possibile dallo sviluppo e dalla distinzione dei vari ambiti del sapere, tanto che alla dimensione cosmica propria della dottrina empedoclea sarebbe subentrata la biologia, che permette di distinguere la vita dalla dimensione inanimata, quindi di non riferirsi più «alla commistione e separazione di particelle materiali, bensì alla fusione e al disimpasto di componenti pulsionali»[8]. In più Freud ritiene di avere dato fondamento biologico a *neikos* riconducendo la pulsione di distruzione alla pulsione di morte, vale a dire alla tendenza del vivente a tornare alla dimensione priva di vita, sottolinenando in tal modo la complementarietà fra vita e morte, addirittura il fatto che la morte è nella vita stessa. In tal modo egli intuisce come *neikos* sia indissociabile da *philia*, vale a dire lo statuto polare della forma di pensiero propria di Empedocle, senza però preoccuparsi di formalizzare la sua intuizione, tanto che aggiunge come non si possa escludere l'esistenza di una pulsione di distruzione indipendente dalla vita, quasi un segno che nella lettura freudiana agiscono forse più le interpretazioni del tempo che l'attenzione al testo empedocleo.

Freud, infatti, si appoggia alla lettura divulgativa che del pensatore agrigentino aveva dato Wilhelm Capelle, visto il riferimento esplicito in *Analisi terminabile e interminabile* al suo volume *Die Vorsokratiker* del 1935, che propose testi tradotti dei pensatori greci più antichi accompagnati da brevi presentazioni, e insieme ad essa accoglie l'influenza di altri autori e sopratutto di un tempo. Capelle, infatti, era in sintonia con l'interpretazione che di Empedocle aveva presentato alla fine dell'Ottocento il volume *Griechische Denker* di Theodor Gomperz, al quale Freud era legato da rapporti non soltanto intellettuali, visto che aveva in cura la moglie Elise e il loro figlio Heinrich fu uno dei primi sostenitori del movimento psicoanalitico. Il volume di Gomperz accoglieva il punto di vista empirista-positivista integrandolo con la prospettiva della storia della cultura, tanto da evidenziare ad esempio la continuità fra Empedocle e Darwin. Che Freud apprezzasse *Griechische Denker* lo testimonia il fatto che quando nel 1907 il libraio antiquario Hintenberger di Vienna lo invitò a segnalargli dieci 'buoni libri' egli inserì il volume nella sua lista[9]: Freud del resto doveva sentire la lettura di Gomperz particolarmente affine, se si considera la sua fiducia nella scienza, sopratutto nelle teorie darwiniane, che gli sembravano promettere «uno straordinario progresso nella comprensione del mondo»[10], inoltre Gomperz era stato il curatore dell'edizione tedesca dell'opera omnia di John Stuart Mill e Freud aveva contribuito

7 Per una ricostruzione precisa del dibattito sul ciclo cosmico empedocleo si veda C. Santaniello, *Empedocle: uno o due cosmi, una o due cosmogonie?*, in AA. VV., *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*, a cura di L. Rossetti e C. Santaniello, Levante Editore, Bari 2004, pp. 23-74.

8 S. Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse*, in *Gesammelte Werke*, Band XVI, cit., p. 92; tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, cit., vol. XI, p. 528-29.

9 S. Freud, *Antwort auf eine Rundfrage Vom Lesen und von guten Bü chern*, in *Gesammelte Werke*, cit., *Nachtragsband,* pp. 662-664; tr. it. *Risposta a un questionario sulla lettura e i buoni libri*, in *Opere*, vol. V, cit., pp. 367-368.

10 S. Freud, *Selbstdarstellung,* in *Gesammelte Werke*, cit., Band XIV, p. 34; tr. it. *Autobiografia*, in *Opere*, cit., vol. X, pp. 76-77.

alla traduzione di alcuni testi fra i quali la recensione di Mill allo scritto di George Grote intitolato *Plato and the other companions of Sokrates*, in cui si fa esplicito riferimento alla dottrina empedoclea delle quattro radici. Freud sapeva dunque di Empedocle non soltanto da Capelle e sopratutto la sua conoscenza era volutamente mediata dalla cultura positivista, a dimostrazione che per lui l'attenzione primaria era volta alla scienza, nello specifico biologico-fisiologica, intesa come sapere in grado di spiegare la dimensione vivente, per quanto non rinunciasse a una visione filosofica dell'uomo e del mondo che si riferiva preferibilmente all'antichità greca e al suo vocabolario. D'altra parte tanto la ricerca scientifica quanto l'interesse per l'antichità erano caratteri fondamentali dell'epoca come mostrano sia la fortuna delle idee positiviste sia ad esempio le imprese archeologiche di Schliemann, cui si accompagnavano nuove edizioni dei classici antichi e indagini sulla tragedia, sulle dottrine filosofiche greche, ma pure ellenistiche, che hanno prodotto opere straordinarie come quelle di Bachofen, Nietzsche, Burckhardt e Rohde. L'incontro fra saperi diversi era oltretutto l'aspetto che contraddistingueva in modo particolare la Vienna di fine Ottocento dove la possibilità di capire e spiegare la mente in termini biologici si sviluppò in un ambiente in cui si intrecciavano in modo irripetibile le prospettive di scienziati, artisti, letterati, musicisti, come testimoniano ad esempio le opere di Klimt e quelle di Schiele[11].

In un simile contesto intellettuale la figura di Empedocle risultava particolarmente appassionante vista la difficoltà di associarlo a un sapere specifico che rappresentava, al tempo stesso, anche la possibilità di non separare in modo esclusivo scienza e filosofia: non è un caso se i primi editori moderni dei frammenti superstiti dell'opera empedoclea sono stati il filologo tedesco Wilhelm Sturz e il fisico e matematico palermitano Domenico Scinà[12]. Anche Freud ricorda la «poliedrica personalità»[13] del pensatore agrigentino, la sua vocazione a non fissarsi in una sola forma di presenza, a ricoprire i molti ruoli di «ricercatore e pensatore, profeta e mago, politico, filantropo e medico naturalista»[14], ma insieme sottolinea che il suo spirito «sembra aver riunito in sé i più stridenti contrasti: esatto e sobrio nelle ricerche fisiche e fisiologiche, non si ritrasse tuttavia dinanzi alle oscurità della mistica ed elaborò speculazioni cosmiche di sorprendente audacia immaginativa»[15]. A questo contrasto e all'indistinzione dei saperi propria dell'età più antica Freud sembra ricondurre il fatto che la dottrina empedoclea presenti caratteristiche che egli valuta «primitive»[16], quali la teoria delle quattro radici, quanto «idee modernissime»[17] che gli appaiono non lontane dalle teorie evolutive. In tal modo la complessità del pensiero e della personalità di Empedocle sembrano venir ricondotti, se non ridotti, all'arretratezza del sapere e a uno spirito contraddittorio. È interessante notare che la categoria della contraddittorietà è proprio uno dei *topoi* della storiografia empedoclea, che a partire da Aristotele è divenuta griglia ermeneutica imprescindibile a cui è fedele, fra gli altri, lo stesso Gomperz, quindi Capelle e che, attraverso di loro sembra arrivare, a Freud.

---

11 Su questo si veda E.R. Kandel, *The Age of Insight*, Random House, New York, 2012, in particolare i capitoli 1-10; tr. it., *L'età dell'inconscio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

12 W. Sturz, *Empedocles Agrigentinus,* Goeschen, Leipzig, 1805; D. Scinà, *Memorie sulla vita e filosofia di Empedocle,* Regia Stamperia Reale, Palermo 1813.

13 S. Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse*, in *Gesammelte Werke*, Band XVI, cit., p. 91; tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere,* cit., vol. XI, p. 528.

14 *Ibidem.*

15 *Ibidem.*

16 *Ibidem.*

17 *Ibidem.*

Da tutto ciò risulterebbe che la lettura freudiana di Empedocle sia espressione di un certo spirito del tempo più che della conoscenza dei frammenti dell'opera del pensatore agrigentino, nonostante Freud dichiari il suo interesse per «il nucleo di verità contenuto nella dottrina di Empedocle»[18], destinato a suo parere ad essere tradotto nel futuro in nuove forme inimmaginabili, perché imprevedibili sono le possibilità del sapere. Se da un lato questa affermazione può essere considerata, come è stato fatto in un certo senso da Jean Bollack[19], una contraddizione, visto che per ripensare una dottrina sarebbe importante avvicinarla nella sua espressione originale, dall'altro lato la stessa affermazione può essere letta però come il riconoscimento che le realtà essenziali, quali ad esempio la concezione conflittuale della vita espressa da Empedocle, sono sempre le medesime: a mutare nel tempo sono le modalità con cui si cerca di spiegarle e le possibilità di indagarle. È proprio l'interesse per questa concezione della vita, utile oltretutto per leggere il tempo drammatico in cui *Analisi terminabile e interminabile* fu scritto, che permette inoltre di assimilare Freud a quella tendenza filosofico-storiografica, di cui Nietzsche può essere ritenuto il maggior esponente, che valorizza la Grecia più antica, espressiva di una vitalità tragica, certamente meno composta rispetto alle *visioni comiche* che sciolgono opposizioni e conflitti[20], ma proprio per questo maggiormente aderente all'esperienza, dunque capace di rinnovare se stessa. Non a caso l'inscindibilità e l'ambiguità di vita e morte che caratterizza la caratterizzazione dell'esistenza propria della grecità più antica si ritrova concentrata nella figura di alcune antiche divinità, in particolare di quelle ctonie, che sono dee tanto della fecondità e della generazione quanto del passaggio nell'oltretomba.

La sintonia con simili dottrine è la cifra oltretutto della libertà di Freud rispetto alla definizione della propria appartenenza intellettuale, che gli permette di non votarsi in maniera esclusiva a nessuna delle cosiddette *due culture* (pur dichiarandosi medico-scienziato e cercando di fondare scientificamente la psicoanalisi) e di integrarle in maniera originale, per quanto necessariamente problematica, nella sua dottrina.

2. Empedocle e Freud

A guardare la relazione fra Empedocle e Freud dalla prospettiva di ciò che dicono i frammenti superstiti dell'opera del pensatore agrigentino si può affermare che essa si stabilisce anzitutto su un comune modo di pensare, basato sull'opposizione polare. Per polarità intendo, sulla scia di Paula Philippson[21], una visione simultanea degli opposti che abbraccia la totalità dei fenomeni, da cui discende una forma di pensiero che vede e organizza l'esperienza in coppie di contrari nelle quali i singoli contrari sono fra loro non soltanto indissolubilmente collegati ma, nella loro logica polare, sono condizionati alla loro opposizione: perdendo il polo opposto andrebbe smarrito il loro stesso senso. Si tratta di un modo di pensare che si vede

18 *Ibidem*, p. 93 (tr. it. p. 529).

19 J. Bollack, *Le modèle scientiste: Empédocle chez Freud*, in *La Grèce de personne*, Editions du Seuil, Paris, 1997, p. 112 ; tr. it. *Il modello scientistico: Empedocle nell'opera di Freud*, in *La Grecia di nessuno*, a cura di R. Saetta Cottone, Sellerio, Palermo 2007, p. 82.

20 Sulla differenza-contrapposizione fra tragico e comico si veda A. Capizzi, *Il tragico in filosofia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988.

21 P. Philippson, *Untersuchungen über den griechischen Mythos* und *Thessalische Mythologie*, Rhein Verlag, Zurich, 1944; tr. it. *Origini e forme del mito greco*, a cura di F. Montevecchi, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

agire nel mito, nella determinazione delle prime cosmologie, poi nelle indagini dei pensatori greci più antichi; e che ancora sostiene l'opposizione delle proposizioni nell'argomentazione dialettica e si ripresenta, con toni diversi, nella storia del pensiero, sopratutto ogniqualvolta i sistemi filosofici mostrano la loro fragilità di comprensione, fino alla dialettica fra apollineo e dionisiaco proposta da Nietzsche per spiegare il fenomeno tragico, per giungere appunto al rapporto fra *eros* e *distruzione* nella dottrina freudiana, e ancora alla *coincidentia oppositorum* di gioco e violenza che sottostà al mondo dell'*espressione* nella filosofia di Giorgio Colli, e oltre.

Sarebbe riduttivo ritenere questa forma di pensiero soltanto il segno di una razionalità non ancora radicata o di una crisi della ragione: essa, infatti, può essere vista anche come la spia della necessità di tornare a un esercizio intellettuale non disgiunto dall'esperienza e, al tempo stesso, di guardare all'esperienza cercando di ricavarne rinnovate possibilità di comprensione e di azione. In tal senso il pensiero basato sulla polarità può diventare un modo di ragionare praticabile soprattutto nei tempi in cui i modelli interpretativi risultano scissi dalla realtà e si ritiene urgente individuare i segni del cambiamento. Se così intesa la logica polare ci dà conto di un modo di pensare sicuramente minoritario, se non eretico, per quanto resistente al trascorrere dei secoli, che ci ricorda come la ragione, il *logos*, sia soprattutto un esercizio di vigilanza poiché la dimensione dell'*alogon* si nutre anche degli eccessi della ragione, della sua presunta e illusoria autosufficienza: il *logos*, infatti, è tanto più forte quanto più sa integrare e reintegrare nella sua prospettiva ciò che gli è opposto. Nella dottrina di Empedocle la forma di pensiero polare dà conto della compresenza dei molteplici opposti che caratterizza tanto l'intera *physis* quanto il singolo uomo e del fatto che i vari termini di queste opposizioni non possono esistere né essere pensabili separatamente: essi sono le gradazioni estreme dell'essere e della sua armonia, la quale però non è mai conquista definitiva, pur costituendo l'aspirazione dell'uomo, ma sempre soltanto un momento dell'eterno ciclo cosmico.

La conflittuale vicenda cosmica è letta da Empedocle come il tradursi continuo della molteplicità nell'Uno e del successivo dissolversi dell'Uno nella molteplicità: Uno e molteplicità sono anch'essi una coppia di opposti polari che si condizionano reciprocamente relazionandosi, perché l'Uno è di fatto processo di unificazione, quindi tale solo se esiste una molteplicità da unificare. Tutto ciò è coerente con l'idea empedoclea di essere: essere vitale e - proprio perché la vita non può mostrarsi che come processo - comprendente inevitabilmente il movimento, la capacità di trasformarsi, di divenire, quindi la disomogeneità. Questo processo è l'esito delle duplici e opposte forze delle radici: *Philia*, Amicizia, e *Neikos*, Contesa, entrambe espressioni dell'essere, entrambe espressioni divine (il divino nell'universo greco non coincide con il bene) e artefici della relazione fra le radici, cioè fra acqua, aria, terra e fuoco. Le due forze, per cammini diversi ma complementari, danno conto del rapporto fra uno e molti, fra radici e cose. Nella tensione continua e contraria, nel conflitto irrisolvibile (e in quanto tale - secondo la definizione goethiana - tragico) fra *philia* e *neikos*, sta l'eternità della vita: il raggiungimento di una eventuale stasi comporterebbe la sua fine.

Empedocle non sembra connotare valutativamente né *philia* né *neikos*, escludendo che la direzione decostruttiva abbia valore negativo: l'una e l'altra direzione, è scritto nel frammento 17DK, sono uguali e coeve «per nascita, / ma prerogativa diversa ognuno possiede, secondo l'indole di ciascuno, / a turno dominano nel volgere del tempo»[22].

22 La traduzione dal greco è mia, cfr. F. Montevecchi, *Empedocle d'Agrigento*, Liguori, Napoli 2010, fr. 17DK, vv.

Precisamente *philia* realizza il momento di assoluta omogeneità di tutte le parti delle quattro radici che, senza vuoti e squilibri, si distribuiscono nella forma dello Sfero il quale, come sottolinea Platone nel *Timeo*, è figura geometrica perfetta e quindi, da un punto di vista teologico, una, divina e – secondo il dettato di Senofane – al pari di Dio abbracciante il tutto. Per questa forte carica ideale è difficile non vedere lo Sfero come dimensione privilegiata del ciclo cosmico, quindi in contrasto con la dichiarazione che *philia* non sia superiore a *neikos*. Non a caso Empedocle descrive lo Sfero, con parole ricche di echi filosofici, come una dimensione quieta e rassicurante: «Ma da tutte le parti uguale a se stesso e del tutto senza confini (*apeiron*) / lo Sfero circolare, che di beata unicità gioisce»[23].

Si tratta di un momento però destinato a frantumarsi proprio sotto l'azione di *neikos* e poi a ricostituirsi grazie all'intervento di *philia*: tanto l'azione di *neikos* quanto quella di *philia* hanno in comune la progressività, nel senso che entrambe le forze, in quanto protagoniste di un processo, agiscono gradualmente e costituiscono i poli dell'oscillazione tra il divenire parcellizzante, prodotto da *neikos*, e la pace statica ma densa di tutte le potenzialità individuali creata da *philia*. Tanto sotto il dominio di *philia* così come quando domina *neikos* vi è assenza di vita individuale, ma nel primo caso si tratta del superamento dell'individuazione nell'unità totale, mentre nel secondo caso della radicalizzazione dell'individuazione, dell'assoluta separazione e frammentazione: un conto è la morte individuale sotto il segno di *philia*, altro quella sotto il segno di *neikos*.

Da un punto di vista specificamente filosofico, *philia* è principio di unificazione in ogni momento del processo cosmico: è unione in se stessa e con ogni aspetto della realtà, primariamente con acqua, aria, terra e fuoco, e insita in essi («*Philia* in essi, uguale in lunghezza e larghezza»[24]), mentre *neikos* è in ogni caso principio di separazione: è separazione in se stesso e separa ogni realtà, quasi che traesse linfa dagli interstizi che riesce a determinare fra le cose («*Neikos* funesto distinto da essi, di ugual peso ovunque»[25]). Tutto ciò mostra che le due forze non danno vita a due differenti ordini di realtà e che la vicenda del tutto è sì retta polarmente da un principio conflittuale e un principio pacificatore ma quest'ultimo, a differenza dell'altro, è sempre fortemente presente anche quando a dominare è *neikos*, perché l'aspirazione del tutto sembra diretta verso la divinità dello Sfero, verso la pace. Forse questa aspirazione all'unità può fornire una possibile ragione del ruolo privilegiato di *philia* quasi che Empedocle, da una parte, avesse descritto un dato di fatto oggettivo - ossia l'innegabile complementarietà e polarità, nonché l'uguaglianza priva di connotazioni valutative, di *philia* e *neikos* riscontrabile in ogni momento del tutto – e, dall'altra parte, manifestato un desiderio, quello che il conflitto che caratterizza il mondo sia favorevole a *philia*. Da un lato dunque la presa d'atto del carattere neutrale, indifferente della *physis*, dall'altro il desiderio tutto umano, *soggettivo*, che la *physis* abbia un senso che non sia esclusivamente la propria immortale ripetizione: un desiderio simmetrico all'idealità rappresentata dallo Sfero.

Non a caso Empedocle affida esplicitamente a *philia* un ruolo privilegiato nella dimensione soggettiva come mostrano i frammenti attribuiti ai *Katharmoi,* dove si esorta ad adottare comportamenti purificatori che aprano alla relazione con gli altri, unica possibilità di contrastare la chiusura individuale. La finalità del discorso etico empedocleo non è quella di liberare miracolosamente gli uomini dal conflitto con se stessi e con i propri simili - che è del resto il

27-29.

23 *Ibidem*, fr. 28DK.

24 *Ibidem*, fr.17DK, v.20.

25 *Ibidem*, fr. 17DK v. 18.

carattere proprio dell'esistenza individuale, dunque ineliminabile - ma di fornire gli strumenti per affrontarlo: l'uomo non può evitare la sofferenza ma ha la possibilità di non farsene travolgere. Le parole di Empedocle tendono a proiettare il dolore dell'uomo in un ordine che si riflette concretamente in stili di vita regolati, rispettosi cioè di norme comportamentali precise che esortano a «essere digiuni di cattiveria»[26]. Da questo punto di vista i *Katharmoi* potrebbero essere letti come il tentativo di contrastare il dolore attraverso la 'forma', di cui è parte essenziale proprio la relazione con gli altri: se il dolore è riconducibile al *principium individuationis*, ossia alla frattura dell'omogeneità causata da *neikos* che tende a disorganizzare il tutto, a renderlo disordine, scegliere *philia* significa cercare di regolare la propria esistenza nel modo più armonioso possibile. Questa ricerca, configurandosi come una resistenza permanente a *neikos*, una volontà costantemente tesa a sottrarsi al suo dominio, raggiunge il suo fine solo in rapporto al suo opposto. La relazione fra questi due estremi segna l'andamento dei *Katharmoi* e si può intendere come l'invito a un esercizio di consapevolezza e ad agire: stante l'inesorabilità del ciclo cosmico, a ciascuno è data comunque la possibilità di scegliere se subire passivamente tale inesorabilità o farsene soggetti attivi, proprio in virtù della comune appartenenza naturale.

Diverse sono le simmetrie che si possono stabilire fra quanto sostenuto da Empedocle e la dottrina freudiana, a partire dall'evidente polarità propria della relazione fra *eros* e *distruzione*, che nel loro conflitto e nella loro complementarietà permettono una spiegazione tanto psicologica quanto biologica della vita dell'uomo, per passare poi ai caratteri delle due pulsioni che evocano quelli di *philia* e *neikos*, in particolare nel *Compendio di psicoanalisi* quando Freud scrive che meta di eros «è stabilire unità sempre più vaste e tenerle in vita: unire insieme dunque; meta dell'altra, al contrario, è dissolvere nessi e in questo modo distruggere le cose»[27]. Subito dopo si afferma che se il fine della pulsione di distruzione è quello di portare il vivente allo stato inorganico, vale a dire allo stato preesistente la vita individuale, lo stesso non si può dire per *eros* «giacché ciò implicherebbe l'ammissione che la sostanza vivente sia stata una volta un'unità, che poi si è dilacerata e che ora tende alla riunificazione»[28]. Nonostante ciò è rischioso affermare che Freud abbia sempre rifiutato l'idea che *eros* tenda a superare il *principium individuationis*, in altri termini che tenda alla morte individuale: nella lezione 32 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* egli accetta come interrogativo senza risposta l'eventuale tendenza delle pulsioni erotiche a ripristinare uno stato anteriore l'individuazione[29] e in *Al di là del principio del piacere* l'accento posto sul carattere regressivo di tutte le pulsioni consentirebbe di ritenere che pure nelle pulsioni di vita, in particolare in quelle sessuali, agisca la medesima tendenza regressiva, come rivelerebbero la componente masochistica e il fatto che queste pulsioni spingono a ripristinare un'unità perduta. Una simile conclusione tuttavia non trova conferme ed è frutto, sottolinea lo stesso Freud nel *Compendio di psicoanalisi*[30], dell'immaginazione dei poeti, autorizzando a pensare che forse egli avesse in mente, fra altri, anche Empedocle e la sua caratterizzazione di *philia*.

26 *Ibidem*, fr. 144.

27 S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse,* in *Gesammelte Werke*, cit., Band XVII, p.71.; tr. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol.XI, p. 575.

28 *Ibidem.*

29 S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse,* in *Gesammelte Werke*, cit., Band XV, p.115; tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol.XI, p. 215.

30 S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse,* in *Gesammelte Werke*, Band XVII, cit., p. 71n.; tr. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol.XI, p.576 n.

Va da sé che comune denominatore a ogni simmetria che si può stabilire fra Empedocle e Freud è insieme alla concezione conflittuale dell'esistenza un pessimismo della forza che impedisce la rassegnazione e spinge a contrastare la limitazione individuale e delle forze distruttive che la accompagnano valorizzando la parte migliore di sé, capace di favorire oltretutto la relazione con gli altri, dunque l'azione: quanto si ricava dai *Khatarmoi* è in tal senso molto affine alla convinzione freudiana, per certi versi politica, che il benessere individuale sia favorito dalla valorizzazione della dimensione collettiva, non soltanto vincolato alla conoscenza di sé e del mondo. È stato osservato opportunamente da Paul Ricoeur che nella scelta da parte di Freud di parlare, a partire da *Al di là del principio di piacere*, di *eros* anziché di *libido* è implicita la valorizzazione del legame umano perché «è sempre con un altro individuo che l'essere vivente lotta contro la morte, contro la sua morte»[31]. La capacità di relazione con gli altri è del resto, come si può vedere già con Empedocle, espressione di un pensiero non separato dall'agire, che si preoccupa cioè di intervenire sul mondo: *eros* e *philia* rappresentano la prerogativa tutta umana di mediare continuamente fra natura e cultura e di attingere proprio dai vincoli istintuali le energie che permettono, almeno temporaneamente, di sottrarsi a quegli stessi vincoli e di dare forma all'esistenza umana.

3. La parola della memoria: alcune riflessioni sul linguaggio poetico

La condizione frammentaria, l'antichità e lo stile poetico propri dell'opera empedoclea sono particolarmente affascinanti quando si pensa al rapporto fra Empedocle e Freud. Un conto però è l'associazione suggestiva fra la frammentarietà e l'antichità del testo empedocleo da una parte e le lacune inconsce della memoria dall'altra, che può valere in relazione a qualsiasi testo di quell'epoca remota, altro conto è soffermarsi sul fatto che Empedocle scrive in versi: il linguaggio poetico esprime, infatti, il sentire che anticipa e sostiene il pensare rappresentando lo sforzo intellettuale meno mediato in grado di tradurre in parola razionale l'esperienza e l'emotività che l'accompagna.

Che Empedocle sia scrittore in versi - una delle Muse siciliane come lo definirà Platone nel *Sofista* inaugurando una delle due linee-guida della storiografia empedoclea (l'altra è quella aristotelica della contraddittorietà)[32] - è un chiaro esempio della continuità creativa del pensiero dei cosiddetti primi filosofi con la tradizione dell'*epos*, espressione dell'universo mitico-religioso, al punto che l'elaborazione linguistica empedoclea può essere intesa come l'incontro fra la memoria poetica, che Empedocle conserva rinnovandola, e la formazione della prosa d'arte e del linguaggio specificamente filosofico. I versi empedoclei si presentano proprio come il linguaggio della memoria, che è custode della parola rilevante, vale a dire di quella parola in cui l'oggettivazione linguistico-concettuale non è scissa dall'esperienza che la precede e la fonda. La parola poetica è infatti parola viva, capace cioè di restituire quella sensazione che - pur essendo già un prodotto inevitabilmente elaborato e mediato, quindi astratto - affonda le proprie radici nel sentire intuitivo, in quel guardare con la mente che è oltretutto l'esperienza fondante anche il discorso filosofico e la sua efficacia.

31 P. Ricoeur, *De l'interpretation: essai sur Freud,* Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 287; tr. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1967, p. 324.

32 Su questo rimando al mio *Sulla complessità di Empedocle. Per un bilancio storiografico*, in «Hortus Musicus», 21, 2005, pp. 139-142.

Non a caso Empedocle invoca la Musa, figlia di *Mnemosyne* e garante della poesia, che molto ricorda e che molto è ricordata (*polymneste*)[33], affinché renda il suo discorso significativo, quindi efficace, cioè misurato e persuasivo. Egli si propone, infatti, non soltanto di conoscere ma anche di comunicare conoscenze che favoriscano il dialogo e il cambiamento in coloro che le apprendono: il *logos* «passa attraverso le viscere»[34] e gli insegnamenti fondativi si accrescono «secondo ciascuna indole (*ethos*), nella quale per ciascuno è la nascita (*physis*)»[35] - e si intende non la nascita biologica, ma quella spirituale e intellettuale. Questa seconda nascita è favorita da una parola non coercitiva, non ancora finalizzata cioè all'esercizio del potere sul mondo delle cose e degli uomini, ma che si sviluppa nella condivisione del pensiero che congiunge *psychai* e *logoi*. A rendere tanto efficace la parola empedoclea è la sua capacità metaforica e analogica di tradurre visioni e di tradursi in visioni e, al tempo stesso, di sottrarsi alla comunicazione ordinaria e alla sua irrilevanza. Una capacità intrinseca al potenziale semantico della parola stessa, che è tanto ricco quanto maggiori sono i molteplici significati che ha saputo nel tempo generare, al punto che la parola deputata a esprimere realtà meno scontate possiede una congenita ambiguità e polarità poiché essa non è riducibile a un solo significato radicata com'è nel tutto, uno e molteplice, nella *physis* e nella sua storia. Non a caso la parola *physis* indica per Empedocle tanto il processo costituito dalle quattro radici, la tensione universale (*horme*) presente ovunque, segno del movimento e della vita del tutto, quanto il risultato sempre irripetibile della composizione delle radici (*mixis*), la struttura e il modo di essere di ciascuna individualità. In tal senso il termine *physis* evoca l'idea di un essere vivo, un insieme composito in cui trovano posto sia gli elementi inorganici, i minerali, i metalli, sia gli organismi e l'essere umano che con la sua parola cerca di restituire l'esperienza di tutto ciò. Il fatto che nei frammenti empedoclei il termine *physis* sia presente solo quattro volte e invece compaia spesso il verbo *phyo* – chiaramente rappresentativo del movimento che rende visibili ('mette fuori') le cose (*tauta*) – pone in primo piano il processo eterno e continuo della *physis*: acqua, aria, terra e fuoco sono chiamate da Empedocle radici (*rizomata*) forse proprio per rendere subito evidente la loro capacità vitale, la loro attitudine a contenere la complessità dell'essere.

E proprio dalla memoria della radice della parola si diramano i diversi significati che ad essa, e fra loro, restano vincolati e che contraddistinguono la sua verità (*etymos*), tanto che il falso potrebbe essere inteso come dimenticanza delle relazioni fra i vari significati della parola: una fiducia superficiale nell'univocità e un'esigenza ottusa di cancellare l'ambiguità dei significati. La potenza creativa della parola, che si sviluppa nella tensione fra significati acquisiti e significati possibili, è *meravigliosa* e spaesante al tempo stesso, infatti la pluralità di significati confina con l'assenza di significati, con il silenzio verbale, e su questo confine si pone il poeta, colui che con la protezione della Musa è in grado di tradurre in *logos* le sensazioni e le immagini che scaturiscono dal contatto con le cose dando un primo assetto razionale al mondo, senza recidere tuttavia la relazione con l'*alogon*, con la memoria primitiva e imperitura che è alimento e sfida per ogni discorso razionale, a dimostrazione che il cosiddetto passaggio dal mito alla filosofia è una delle esperienze umane fondamentali e come tale mai del tutto compiuta.

33 Fr. 3DK, v.3.
34 La traduzione dal greco è mia. Cfr. F. Montevecchi, *Empedocle d'Agrigento*, cit., fr. 4DK, v.3.
35 *Ibidem*, fr. 110DK, v. 5

La parola del poeta è ad un tempo *logos* e *mythos* - discorso razionale e parola di frontiera fra oblio e consapevolezza - che non si oppongono come il razionale e l'irrazionale, ma sono due diverse forme di razionalità che risultano compresenti nella lingua: ciò rende il passaggio da una pratica poetica e allegorica alla ricerca scientifica, né lineare, né irreversibile, ma piuttosto continuamente bidirezionale. Non a caso Empedocle adotta il doppio registro della poesia e dell'indagine filosofico-scientifica sottraendo se stesso e il lettore dei suoi versi al rigido vincolo logico e lasciando spazio all'immaginazione. La possibilità di far capire, di spiegare senza costringere la mente su sentieri obbligati, rispettando oltretutto le diverse mentalità degli interlocutori, è affidata all'immagine che diventa proprio la rappresentazione della teoria in senso etimologico, cioè del vedere in profondità e dunque non solo con gli occhi fisici - ammonisce Empedocle - inevitabilmente limitati e dunque paradossalmente ciechi, ma con tutto il corpo, cioè con quello sguardo ampio che sa elaborare e collegare le diverse percezioni offerte dai sensi rispettando la loro uguale dignità: senza dunque privilegiare un senso rispetto all'altro, e tenendo in conto il gioco di buio e luce, di occultamento e manifestazione che ogni fenomeno o cosa presenta. Scrive Empedocle: «osserva con ogni mezzo come si fa vedere ciascuna cosa: / né accordando fiducia a qualche visione più che assecondando l'udito / o l'orecchio risonante al di sopra delle dichiarazioni della lingua, / né alcuna delle altre membra, per quanto passaggio c'è al pensare / la fiducia trattieni, e pensa in che modo si fa vedere ciascuna cosa»[36].

Numerose sono le possibili associazioni fra tutto ciò e la dottrina freudiana, a partire dal fatto evidente e generale che la psicanalisi si propone proprio di tradurre in parola razionale la memoria più antica e più corrosa dall'oblio in modo da ristabilire una relazione consapevole fra la parola razionale e il silenzio verbale, spesso compagno dell'immaginazione. Restando però sul terreno specifico della poesia può essere interessante esaminare in che termini Freud stabilisca la relazione fra poesia e intuizione, in particolare nel breve scritto *Il poeta e la fantasia.* Pubblicato nel 1907 tale scritto può essere considerato un completamento di *Delirio e sogni nella Gradiva di Jensen* apparso l'anno precedente dove Freud considera poeta colui che inventa sogni, al di là del fatto che scriva in versi o meno, e ricorda come i poeti fossero apprezzati sopratutto dagli antichi che consideravano il sogno come un processo psichico dotato di senso. Freud pone così l'accento sul rapporto privilegiato di alcuni individui con l'immaginazione che permette loro di attingere «a fonti che non sono ancora state aperte alla scienza»[37]: il poeta è infatti colui che vive sul confine fra la parola e l'immagine, fra il mondo «ragionevole e dominato dalle leggi della scienza»[38] e quello «fantastico, in cui si attribuisce realtà agli spiriti e agli spettri»[39], che come il primo è costituivo dell'uomo. In altri termini è poeta chi sa dare voce all'inconscio, più precisamente al rimosso e ai suoi enigmi, poiché la descrizione «della vita interiore dell'uomo è proprio il suo campo specifico ed egli è sempre stato il precursore della scienza»[40]. Sua prerogativa è più precisamente - come si dice nello scritto *Il poeta e la fantasia*[41] - quella di dare voce alla fantasia

36 *Ibidem*, fr. 3DK, 9-13.

37 S. Freud, *Der Wahn und die Träume in Wilhelm Jensens «Gradiva»,* in *Gesammelte Werke,* cit., Band VII, p. 33; tr. it. *Delirio e sogni nella Gradiva di Jensen*, in *Opere*, cit., vol. V, p. 264.

38 *Ibidem*, p. 42 (tr. it. p. 272).

39 *Ibidem.*

40 *Ibidem*, p.70 (tr. it. p. 293).

41 S. Freud, *Der Dichter und das Phantasieren,* in *Gesammelte Werke*, cit., Band VII, p. 214; tr. it. *Il poeta e la fantasia*, in *Opere*, vol. V, cit., p. 375.

senza separarla dalla realtà così come accade nel gioco dei bambini dove la fantasia necessita del sostegno della realtà, definendosi più propriamente come immaginazione. Il bambino sa che realtà e fantasia sono distinte ma, a differenza dell'adulto che delle sue fantasticherie in genere si vergogna[42] separandole talvolta dalla realtà e rischiando così di trasformarle in delirio, riesce a stabilire fra loro una comunicazione, non le oppone scindendole: i poeti sono adulti che hanno mantenuto una continuità con la loro giocosità di bambini. Che la poesia abbia la stessa natura immaginativa del gioco, oltreché del sogno, lo dimostrerebbe la loro comune capacità di condensare in presente il passato e il futuro, quasi la cifra dell'universalità acronica, eterna, delle esperienze che la poesia manifesta dando forma a emozioni e sentimenti che da sempre appartengono a tutti ma solo il poeta esprime spontaneamente, risultandone signore e schiavo a un tempo. In tal modo egli oltre a sottrarre le immagini al silenzio rompe la solitudine a cui condannano le fantasie nascoste, ristabilendo una condivisione di affetti e sentimenti.

Se in Empedocle la poesia può essere intesa come la lingua che dà una forma alla *physis*, di cui l'uomo è parte, in Freud essa è anzitutto l'espressione dell'affettività originaria la cui traduzione in parola è una vera e propria opera creativa che permette di tornare a far proprio il linguaggio già dato, e per certi versi estraneo, del mondo e, al tempo stesso, di restituirgli la memoria della sua radice, la sua rilevanza, sottraendolo così ad una esclusiva funzione informativa.

Per quanto l'intento primo di questi scritti sia quello di sottolineare la centralità della fantasia e dell'immaginazione nel lavoro psichico, essi sostengono, da un punto di vista filosofico, una concezione dell'esperienza umana in cui la razionalità è una conquista senza fine che si definisce polarmente fra il gioco dell'*alogon* e il vincolo del *logos*, ma sopratutto che trae la sua forza dalla consapevolezza della precarietà di ogni risultato raggiunto: il mito precede certamente il *logos* ma non necessariamente il secondo deve assorbire il primo snaturandolo, men che meno deve soccombergli. A tal proposito è interessante notare che Freud si riferisca talvolta con il termine poeta ai filosofi, in particolare a quelli più antichi[43], e arrivi a indicare addirittura con la parola mitologia la sua teoria delle pulsioni[44]: l'attività teorica e la speculazione, infatti, risultano per lui inscindibili dalla fantasia e dall'immaginazione, tanto che in *Analisi terminabile e interminabile* afferma che non «si può avanzare di un passo se non speculando, teorizzando - stavo per dire fantasticando - in termini metapsicologici»[45]. Si tratta dell'unico atteggiamento intellettuale possibile rispetto a una realtà considerata come un labirinto caleidoscopio di molteplicità dai confini imprecisi e mai del tutto definiti: il limite d'altra parte ha una duplice funzione in quanto è separazione e, al tempo stesso, punto di contatto con ciò da cui separa.

42 *Ibidem,* p. 216 (tr. it. p. 377).

43 Si veda ad esempio *Abriss der Psychoanalyse,* in *Gesammelte Werke*, Band XVII, cit., p.71n.; tr. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere,* cit., vol. XI, p.576n.

44 S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse,* in *Gesammelte Werke*, Band XV, cit., p. 101; tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol.XI, p. 204.

45 S. Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse*, in *Gesammelte Werke*, Band XVI, cit., p. 69; tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, cit., vol. XI, p. 528.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170217

La teoria della relatività e l'eredità kantiana: logica, fisica e gnoseologia a confronto

Catia Rotolo[1]

Abstract: The comparison between Einstein's relativity and Kant's transcendental goes on a physical, logical and epistemological point of view. The critique of the transcendental implies a critique of the euclidean and not-euclidean geometry through the interpretation of Gödel and Cassirer. The analysis of special and general relativity is a great contribution to the knowledge.

Keywords*: relativity, space-time, a priori, geometry, symbolization.*

«Nella concezione di Kant, non credo sia stato ancora deciso quale rappresentazione dello spazio si svilupperebbe in un mondo fortemente non euclideo, né quanto saremmo in grado nel nostro mondo – ammesso che sia euclideo – di imparare a immaginare uno spazio non euclideo»[2]. Questo provocatorio interrogativo – posto da Gödel nel suo saggio su *Osservazioni sulla relazione tra la teoria della relatività e la filosofia kantiana* – rappresenta una stimolante opportunità per riflettere sull'eredità kantiana e sulle relative evoluzioni teoretiche che hanno trovato un proprio ed autonomo sviluppo in contesti ben differenti da quelli originari.

In questo articolo vorrei analizzare la teoria della relatività di Einstein da un'ottica filosofica epistemica soffermandomi sugli aspetti legati alla geometria euclidea e non euclidea. Al fine di interpretare la teoria della relatività in funzione di precedenti e assai ben note rivoluzioni filosofiche, mi avvarrò di illustri contributi e noti interpreti del panorama filosofico e logico. Le tematiche kantiane saranno una costante: Cassirer rappresenterà il punto di fuga in questo orizzonte di ricerca, Gödel invece avrà il ruolo del provocatore.

Il logico definito come il più importante dopo Leibniz se non dopo Aristotele[3], puntualizza fin dalle prime battute: «il fatto, che i corpi fisici si muovano secondo le leggi di una geometria non euclidea, non esclude si possa avere una "forma di percezione sensoriale" di tipo euclideo»[4]; in un universo "non euclideo omogeneo" sembrerebbe più probabile che si sviluppi un'intuizione di geometria non euclidea; «ma è pur da precisare che pur possedendo – in base a quanto sostenuto da Kant – una rappresentazione a priori dello spazio euclideo, se fossimo nati in un mondo fortemente non euclideo, resterebbe spazio per un ragionevole dubbio che si possano sviluppare ben altre intuizioni e percezioni geometriche»[5].

1 Ph.D. Università del Salento; membro della IECG (Internationale Ernst Cassirer-Gesellschaft) c/o Humboldt-Universität, Berlino. Questo articolo si pone in continuità con alcune riflessioni nate durante gli studi dottorali in *Scienze della mente e delle relazioni umane* e che hanno visto, sebbene in parte, una prima pubblicazione in: C. Rotolo, *Der Symbolbegriff im Denken Ernst Cassirers,* Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2013.

2 Crf. K. Gödel, *Osservazioni sulla relazione tra la teoria della relatività e la filosofia kantiana*, in *Scritti scelti*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p.128.

3 J.L. Casti, W. De Pauli, *Gödel,* trad. di M.D'Agostino, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, p. 53.

4 Crf. K. Gödel, *Osservazioni sulla relazione tra la teoria della relatività e la filosofia kantiana*, in *Scritti scelti*, op. cit., p. 130.

5 *Ibidem*.

Qui Gödel, più che porsi in una posizione antikantiana, sottolinea quanto l'intuizione epistemica implichi un particolare concetto di spazio e dunque una particolare geometria. In relazione a tale aspetto, dunque, egli sospetta una continuità tra la filosofia di Kant e la scienza di Einstein: «tra la dottrina che Kant elaborò ben due secoli fa – e in contraddizione sia con il senso comune sia con i fisici e i filosofi del suo tempo – e le conseguenze della fisica moderna vi sarebbe una compatibilità quasi sorprendente»[6]. La ricostruzione teoretica di Gödel mette in evidenza quanto la rivoluzione spazio-temporale sia il risultato ultimo di un'esigenza filosofica einsteiniana di unità e di coerenza del sistema fisico.

La lettura compiuta da Gödel su Kant è quella prevalentemente di un logico che ci concede spunti di riflessione ai quali non avremmo potuto facilmente pensare. Durante la lettura del saggio, si fa subito evidente quanto per l'autore sia piuttosto difficile capire perché sia stata dedicata così poca attenzione alle discussioni filosofiche sulla teoria della relatività e perché Kant sia stato etichettato come un campione dello spazio e del tempo assoluti. Secondo l'interpretazione datane da Gödel, Kant affermerebbe che la rappresentazione dello spazio, così come quella del tempo, sono completamente conformi al rapporto che la nostra *sensitività*[7] ha con l'oggetto[8]. Lo schema spazio-tempo soggettivo sarebbe fondato nella dotazione intellettuale dell'essere umano[9], e contemporaneamente sarebbe applicabile alla descrizione della realtà fisica come una sorta di sistemi di coordinate[10]. Ma se per Kant le forme sensibili dell'intuizione sono alla base della conoscenza e rappresentano la possibilità concreta per la costruzione degli oggetti della conoscenza, per Gödel la garanzia del trascendentale non va, o forse non può essere, ricercata nelle forme spazio-temporali. Queste non caratterizzano le cose in sé, delle quali non sappiamo e non possiamo sapere nulla[11], e soprattutto non andrebbero intese come degli *a priori*[12]. A questo punto va precisato che non è chiaro se il logico interpreti il concetto di *a priori* nei termini di puro innatismo o invece nei termini di legalità, di possibilità epistemiche legali, ma di sicuro per Gödel si dovrebbe parlare di una conoscenza *a posteriori*: le leggi che governano le sensazioni sarebbero il frutto di una proiezione di un particolare ordine spazio-temporale da parte delle sensazioni che il soggetto pensante subisce dal mondo esterno. Posto che si abbia qualcosa come un'innata intuizione che rappresenti entità geometriche di qualunque tipo, e che sia regolata in termini geometrici di qualunque tipo, i principi della conoscenza sensibile per Gödel non sono decisivi né come garanzia, né come limite per la conoscenza degli "oggetti"[13]. Egli non accetta la possibilità che quelle leggi, atte a governare le mutue relazioni e la successione delle nostre percezioni sensoriali nella misura in cui esse possano essere considerate come percezioni di oggetti, siano necessariamente condizionate dalle forme dell'intuizione[14].

6 *Ibidem*.

7 Sensitività sta per *Wahrnehmung*.

8 Qui si coglie una prima differenza tra la visione di Gödel e quella di Kant. In riferimento alla corrispondenza kantiana tra la percezione spazio-temporale: se il primo parla di conformità, il secondo parla di *a priori*. Cfr. K. Gödel, *Osservazioni sulla relazione tra la teoria della relatività e la filosofia kantiana*, in *Scritti scelti*, op. cit., pp.115-116.

9 Se nel trascendentale kantiano spazio e tempo sono concetti equiparabili, nella teoria della relatività non vi è simmetria tra spazio e tempo: il trascorrere del tempo non ha un rispettivo ed analogo ampliamento dello spazio. Cfr. *Ibidem*.

10 *Ibidem*, p.138.

11 *Ibidem*, p.106.

12 *Ibidem*, p.104.

13 *Ibidem*, p. 103.

14 *Ibidem*, p. 105.

Anche qui si coglie un'interpretazione profondamente divergente da quella kantiana classica: se per Kant le intuizioni spazio-temporali hanno un'accezione legale, per Gödel lo spazio e il tempo sono «un insieme di cose più generali e astratte, come per esempio i punti materiali o le linee dell'universo e i sistemi di coordinate, che possono essere concepite come caratteristiche riconducibili ad un unico osservatore»[15]: sono delle risultanti dalla relazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto.

Secondo la prospettiva gödeliana, la teoria kantiana non soltanto avrebbe molti punti in comune con la relatività di Einstein[16], ma sarebbe da questa confermata dalla rivoluzione copernicana – attraverso la quale, in seconda battuta, si possono cogliere le affinità gnoseologiche tra la teoria della relatività e la teoria cassireriana sul simbolo.

A connettere la teoria della relatività e la teoria kantiana sono le implicazioni teoretiche sui concetti di spazio e tempo che queste inevitabilmente portano con sé. La differenza fondamentale tra la teoria della relatività speciale e la teoria della relatività generale riguarda la geometria dello spazio-tempo: lo spazio-tempo della relatività speciale è piatto, mentre quello della relatività generale è curvo. Perciò dalla concezione idealistica platonica della geometria euclidea, secondo la quale essa è la "scienza di ciò che sempre è", si passa al campo della logica direttamente invaso dal relativismo, dove la relatività dei luoghi implica quella della verità geometrica. Ciò perché nella teoria della relatività il problema dello spazio ha completamente perduto ogni significato ontologico. Al problema dell'essere è subentrato quello metodologico: non è interessante sapere cosa sia lo spazio e se gli si debba attribuire una determinata costituzione[17], ma piuttosto quale uso si debba fare di insiemi diversi, di presupposti geometrici, nell'esporre i fenomeni della natura e le loro interdipendenze legali. Se denotiamo ogni insieme siffatto come uno spazio particolare, certamente ora è esclusa ogni possibilità di intendere questi spazi diversi come parti intuitive che si possano raccogliere ed unire in modo intuitivo. Ma questa impossibilità, in fondo, dipende solo dal nostro avere a che fare con una problematica che, per sua natura, è al di là dei limiti e al di là dell'umana competenza intuitiva. Il problema, che Gödel ha posto, è legato al fatto che lo spazio puro di Euclide non sta più vicino alle richieste avanzate in linea di principio dalla conoscenza fisico-empirica, ma molto probabilmente più lontano a differenza invece delle varietà non-euclidee. Infatti proprio perché ciò rappresenta la forma logicamente più semplice del porre uno spazio, esso resta alquanto al di sotto (o al di sopra) delle complessità di contenuto, della determinatezza materiale dell'empirico. Inoltre la sua proprietà fondamentale dell'omogeneità, il suo assioma dell'equivalenza di principio di tutti i punti, lo caratterizza al tempo stesso come uno spazio astratto: entro i molteplici empirici concreti una siffatta omogeneità non c'è mai, ma vi regna invece una differenziazione ed eterogeneità diffuse dovunque. Questo è ciò a cui ci fa assistere l'elaborazione della metageometria[18].

Per Cassirer la teoria della relatività evidenzia una rivoluzione del modo di pensare la realtà soprattutto quando nello svolgimento della teoria si scopre che le determinazioni metriche euclidee divengono insufficienti e inoltre che la teoria può attuarsi solo se dal continuo euclideo, che è alla base della teoria della relatività ristretta, si passa ad un continuo spazio-temporale non-euclideo a quattro dimensioni. Secondo la lettura datane da Cassirer, nel suo saggio *Sulla teoria della relatività*, l'originalità di Einstein risponde ad una comune esigenza filosofica cartesiana di voler spiegare in termini geometrici, e dunque semplici, le evoluzioni teoretiche fisiche più sofisticate.

15 *Ibidem*, p. 114.
16 *Ibidem*, p. 88.
17 Euclidea, non-euclidea, lobacevskijana, riemanniana, etc...
18 E. Cassirer, *Sulla teoria della relatività*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 594.

Rimane chiaro ed indubbio che la teoria relativistica può essere pienamente apprezzata solo adottando un formalismo matematico particolare: il calcolo tensoriale nello spazio-tempo a 3+1 dimensioni[19]. Un evento, infatti, combina sempre un dato spaziale con uno temporale. Hermann Minkowski in una celebre conferenza del 1908 ricorda che gli oggetti della nostra percezione includono, in modo invariabile, luoghi e tempi fra loro combinati. Nessuno avrebbe mai avvertito un luogo se non in un certo tempo, o un tempo se non in un certo luogo. La fisica sarebbe sostanzialmente ricostruzione di eventi; formalmente un evento è una quaterna di numeri (x,y,z,t) tre dei quali (x,y,z) rappresentano le coordinate spaziali dell'evento, mentre il quarto (t) indica l'istante di tempo in cui l'evento si è verificato. Un evento è uno spazio 3+1 dimensionale, detto appunto "spazio di Minkowski"[20]. Nella esposizione della teoria della relatività generale è possibile seguire questo sviluppo e affermare con una certa chiarezza che «i fenomeni fisici sono espressioni della metrica 3+1 e nello stesso tempo che il sogno cartesiano di una fisica puramente geometrica sembra realizzarsi in un modo così stupendo che lo stesso Descartes non avrebbe assolutamente saputo prevedere»[21]. Con ciò sembra risolta per via fisica una questione che ha occupato molto vivacemente la gnoseologia degli inizi del Novecento e per la quale si sono tentate le soluzioni più diverse. Ora la fisica dimostra non solo la possibilità, ma anche la realtà effettuale della geometria non-euclidea: mostra che possiamo intendere ed esporre teoreticamente i rapporti vigenti nello spazio reale effettivo soltanto se li traduciamo nel linguaggio di un molteplice a quattro dimensioni[22].

Pensare queste quattro dimensioni in un sistema gnoseologico è il passo successivo; per quanto sia da sottolineare che – ben prima della teoria della relatività: ristretta e generale – a collegare in un modo così stretto l'ambito fisico a quello gnoseologico, è stata la rivoluzione attuata da Copernico. A chiarire tale connessione fu lo stesso Kant quando scrisse: «Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su di un piano inclinato, con un peso scelto da lui stesso, e Torricelli fece sopportare all'aria un peso, che egli stesso sapeva di già uguale a quello di una colonna d'acqua conosciuta e più tardi Stahl trasformò i metalli in calce, e questa di nuovo in metallo, togliendovi o aggiungendo qualche cosa, fu una rivelazione luminosa per tutti gli investigatori della natura. Essi compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che, con principi dei suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per così dire, colle redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria, che pure la ragione cerca e di cui ha bisogno. È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che i fenomeni concordanti abbiano valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire, bensì, istruita da lei, ma non in qualità di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sebbene di giudice, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge. La fisica pertanto è debitrice di così felice rivoluzione compiutasi nel suo metodo solo a questa idea, che la ragione deve cercare nella natura, conformemente a quello che essa stessa vi pone, ciò che deve apprenderne, e di cui nulla potrebbe da se stessa sapere.

19 V. Barone, *Relatività*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p.27.
20 *Ibidem*, p.34.
21 H. Weyl, *Raum, Zeit, Materie,* in E. Cassirer, *Sulla teoria della relatività,* op. cit., p. 529.
22 E. Cassirer, *Sulla teoria della relatività*, op. cit., p.575.

Così la fisica ha potuto per la prima volta esser posta sulla via sicura della scienza, laddove da tanti secoli essa non era stato altro che un semplice brancolamento»[23].

Con tale passo, ormai divenuto celebre, Kant paragona il lavoro astronomico a quello gnoseologico puntualizzandone i parallelismi. Come Copernico aveva messo il Sole, e non la Terra, al centro dell'universo, così Kant intende ora collocare il soggetto umano al centro del processo conoscitivo. Contrariamente al senso comune – secondo cui l'uomo doveva adattare i propri schemi mentali agli oggetti da conoscere –, Kant si propone di dimostrare che il nostro intelletto gioca un ruolo fortemente attivo nel metodo conoscitivo. Se fino ad allora si era tentato di spiegare la conoscenza supponendo che fosse il soggetto a dover ruotare intorno all'oggetto, con Kant si invertono i ruoli. Fuor di metafora, Kant ritiene che non sia il soggetto conoscente a scoprire le leggi dell'oggetto, ma viceversa che sia l'oggetto ad adattarsi alle leggi del soggetto che lo riceve conoscitivamente; quindi che non sia la nostra intuizione sensibile a regolarsi sulla natura degli oggetti, ma che siano gli oggetti a regolarsi sulla natura della nostra facoltà intuitiva. Analogamente egli suppone che non sia l'intelletto a regolarsi sugli oggetti per trarre i concetti, ma viceversa che siano gli oggetti a regolarsi sui concetti dell'intelletto e ad accordarsi con essi.

Tuttavia, sulla base di prospettive gnoseologiche, la rivoluzione copernicana genera due interpretazioni che dovrebbero essere lette in modo complementare. Da un lato, abbiamo la prospettiva di Kant che interpretando questo ribaltamento in modo metaforico esige ritrovare nel soggetto pensante quel punto archimedeo – stando alla metafora, proprio della terra – che faccia da fondamento ai *giudizi sintetici a priori* e grazie ai quali metafisica e scienza coinciderebbero. Il fondamento a cui Kant tende è il soggetto stesso che sente e che pensa: è il soggetto con le leggi della sua sensibilità e del suo intelletto. L'esigenza di questo punto fondante nell'impianto trascendentale si spiega con la necessità kantiana di un sapere che fosse universale e necessario.

Dall'altro lato, abbiamo un'interpretazione, a questa complementare, che negli ultimi tempi sta divenendo sempre più plausibile: quando Copernico ribaltò le posizioni del sole e della terra, intese in un sistema statico e simmetrico dove il punto archimedeo (quello proprio della terra) aveva il compito di sorreggere il tutto, aveva l'obiettivo di rivoluzionare il sistema tolemaico. Tuttavia il suo sistema astronomico ha conservato – almeno nell'immaginario comune – una certa staticità originaria, tanto che si è dovuto attendere Einstein perché venissero scardinati definitivamente i vecchi fissi punti di fuga. Dunque si potrebbe pensare la rivoluzione di Einstein assolutamente in linea con quella copernicana tanto da essere intesa come il prosieguo di questa stessa.

Ad avallare tale idea vi sarebbe la rivoluzione copernicana attuata nell'ambito semantico da Peirce. Secondo accurate interpretazioni[24], la rivoluzione peirceana è quella che porta al centro del sistema – al posto dapprima dell'oggetto e poi del soggetto – l'enunciato semantico. Quest'ultimo non si riferisce però direttamente ad uno stato di cose "reale", quanto alla cosiddetta 'dissoluzione del dato' in base alla quale si dissolve quella convinzione secondo la quale il nostro sapere sarebbe qualcosa di oggettivo. La rivoluzione peirceana pone il problema della coerenza semantica ormai non più garantita da un mondo esterno che si presumeva essere reale ed oggettivo.

23 I. Kant, *Critica della ragion pura,* Laterza, Roma-Bari 2000, prefazione alla seconda edizione, pp.15-16.

24 Mi riferisco in modo particolare a quella data dal Prof. H.J. Sandkühler in: *Repräsentation Die Fragwürdigkeit unserer Bilder von der Welt der Dinge*, in *La rappresentazione – ovvero cosa significa "rappresentare" la realtà nella conoscenza.* Dagli atti di una conferenza svoltasi presso il dipartimento di Bioetica dell'Ateneo di Bari nel 2005; H.J. Sandkühler, *Pluralismus und die Erkenntniswelten der Kultur,* in *Naturalismo nella filosofia della mente? Per una critica e un'alternativa filosofica.* Dagli atti di una conferenza svoltasi presso il dipartimento di Bioetica dell'Ateneo di Bari nel 2006.

Ciò che ci si auspica è la coerenza semantica di rappresentazioni valide intersoggettivamente nelle quali gli oggetti diventino, a seconda degli interpretanti, oggetti designanti. L'esito di questi ulteriori cambi di prospettiva è l'affermarsi di una prospettiva costruttivista a proposito della costituzione della realtà nella conoscenza. E dal momento che non esiste una unica modalità di costituzione corretta, da questa prospettiva trae origine una ulteriore concezione: la conoscenza del mondo non ha connotati universali e necessari, sostanzialistici ed ontologici. Ma per meglio comprendere ciò, è opportuno fare un piccolo passo indietro e ritornare sulla teoria della relatività: generale e ristretta.

Con la teoria della relatività non è più necessario far ricorso allo spazio assoluto di Newton – il quale essendo per sua natura senza relazione ad alcunché di esterno, rimane sempre uguale e immobile – per garantire il fondamento della dinamica. Oltre allo spazio viene meno anche un altro caposaldo della meccanica newtoniana e cardine indiscusso della fisica ottocentesca: l'idea di tempo assoluto. Il merito di Einstein consiste nell'aver compreso che per eliminare l'asimmetria tra le descrizioni occorreva formulare una nuova dinamica, e che per far ciò bisognava partire da un ripensamento dei procedimenti di misura del tempo. Il salto dall'elettromagnetismo alla definizione operativa di tempo è un vero colpo di genio di Einstein e non può che lasciare sconcertati e ammirati, oggi come ieri, i lettori del suo articolo del 1905[25]. L'audacia e l'alta portata filosofica del pensiero einsteiniano – ci ricorda Cassirer – sta precisamente nel suo fare *tabula rasa* del pregiudizio tradizionale di un tempo valido per tutti i sistemi[26].

Misurare il tempo – sottolinea Einstein – vuol dire stabilire la simultaneità di due eventi[27]. Considerando che il secondo postulato della relatività speciale stabilisce l'indipendenza della velocità della luce dallo stato di moto della sorgente, tra le conseguenze più immediate di questo postulato ce ne sarà una di particolare importanza: la simultaneità tra due eventi non è assoluta. In altri termini, se due eventi sono simultanei in un dato sistema di riferimento, non lo sono più, in generale, in un altro sistema[28]. La relatività della simultaneità[29], conseguenza immediata delle trasformazioni di Lorentz, fu uno degli aspetti più sorprendenti e più difficili da accettare della teoria di Einstein nei primi anni di diffusione di questa teoria[30]. L'aspetto formale della relatività, con i suoi due postulati e le conseguenze che da essi vengono dedotte, non deve infatti farci dimenticare che le leggi del moto si fondano sull'esperimento. Il principio di relatività è dunque una legge che per quanto vincoli fortemente la forma delle leggi dinamiche, non le determina[31]. Lo spazio in sé e il tempo in sé sono destinati a svanire come pure ombre, poiché solo un genere di unione tra i due conserverà una realtà indipendente[32]. Minkowski ha compreso le profonde implicazioni della teoria einsteiniana e la rivoluzione che essa segnava nella concezione fisica dello spazio e del tempo.

25 V. Barone, *Relatività*, op. cit., p.5.

26 E. Cassirer, *Sulla teoria della relatività*, op. cit., p.550.

27 «Noi dobbiamo considerare che tutti i nostri giudizi nei quali il tempo ha un ruolo sono sempre giudizi su eventi simultanei. Se io per esempio dico: Quel treno arriva qui alle ore 7, voglio dire questo: il passaggio della lancetta del mio orologio sul 7 e l'arrivo del treno sono eventi simultanei». Cfr. V. Barone, *Relatività*, op. cit., p.28.

28 *Ibidem*, p. 31.

29 Cioè il fatto che se due eventi sono simultaneamente in un certo sistema di riferimento inerziale, in generale non sono più tali in un altro sistema inerziale in moto rispetto al primo.

30 *Ibidem*, p. 44.

31 *Ibidem*, p. 112.

32 H. Minkowski, trad. ingl. in H. Lorentz, A. Einstein, *The Principle of relativity*, a cura di A. Sommerfeld, Dover, New York 1952, pp.75-91.

Non più di spazio e di tempo come entità separate si sarebbe dovuto parlare, bensì di qualcosa che unisce in maniera inscindibile lo spazio e il tempo. Il trattino che separa spazio e tempo indica dunque non un binomio ma un'unità. A rigore esso dovrebbe essere eliminato: specie se si considera che in tedesco i due termini sono fusi in un'unica parola, che meglio rappresenta la complessità del concetto[33] nonché l'elemento di novità nella concezione della fisica novecentesca.

Le equazioni che permettono di calcolare la metrica dello spazio-tempo[34] – le cosiddette equazioni di Einstein – allo stesso tempo ci permettono di dedurre quanto il campo gravitazionale sia generato non solo dalla materia, ma da qualunque distribuzione di energia e momento: la massa è soltanto una delle possibili forme di energia. Secondo la teoria einsteiniana una distribuzione di materia ed energia incurverebbe lo spazio-tempo, generando così un campo gravitazionale spiegabile con altre leggi rappresentato essenzialmente dalla metrica dello spazio-tempo[35]. Ad esempio, il campo elettromagnetico, che trasporta energia e momento ma non massa, incurva lo spazio-tempo ed è quindi sorgente di gravità. Anche il campo gravitazionale possiede energia e momento ed è perciò sorgente di se stesso[36]. Solo densità molto elevate di energia producono un'apprezzabile curvatura dello spazio-tempo.

Con Einstein vengono meno spazio e tempo assoluti, e allo stesso modo viene meno l'assolutezza dell'unicità del "punto fisso" intorno al quale far ruotare il tutto: che si tratti del sole o della terra, del soggetto o dell'oggetto. Nello scritto *Sulla teoria della relatività*, Cassirer affronta questa problematica al fine di mostrare come il punto archimedeo, al quale Newton ancora credeva di poter pensare, si fosse dissolto attraverso la nascita di una pluralità di sistemi geometrici. Cassirer ritiene che la teoria della relatività propria della fisica contemporanea sia contraddistinta da una "svolta" gnoseologica dalla teoria della 'conoscenza come riproduzione' alla teoria della 'conoscenza come funzione'. Nell'analisi epistemologica della fisica moderna Cassirer offre la prova del fatto che quelle concezioni realistiche della conoscenza quale rappresentazione riproduttiva, un tempo legata alle scienze della natura, sono ormai divenute dubbie. Se "materia" e "forma" della conoscenza adesso non sono più pensabili come assolute "potenze dell'essere" e se in quanto "posizioni e costruzioni teoriche" esse servono piuttosto a caratterizzare un nuovo ordine di significati, allora acquista un rinnovato interesse il problema della costruzione e dell'articolazione della immagine teoretica del mondo. Ciò che Cassirer mostra è che conoscere scientificamente non vuol dire riprodurre una sostanza ma operare con simboli. Segni e simboli sono esentati da quell'obbligo ontologico-epistemologico di "corrispondenza con il reale" che invece potrebbero accollarsi i naturalisti. Da ciò segue che le "traduzioni simboliche" potranno essere molteplici[37].

Per Cassirer la teoria della relatività segna il passaggio della fisica ad un piano chiaramente a-metafisico e non-ontologico, ad un piano di più rarefatto simbolismo matematico. Il processo di allontanamento dall'intuizione e di trasferimento nel regno del simbolo – quindi di successiva formalizzazione-astrazione, di passaggio dal concetto-genere al

33 V. Barone, *Relatività*, op. cit., p. 112.

34 L'equazione delle geodetiche, utile per identificare il campo gravitazionale, ha in sé un primo termine inerziale ed un secondo gravitazionale. Il fatto che questi termini non abbiano carattere tensoriale, e che cambiando sistema di coordinate si trasformino l'uno nell'altro, è un ulteriore manifestazione del principio di equivalenza: inerzia e gravitazione sono localmente indistinguibili. Cfr. *ibidem*, p. 486.

35 *Ibidem*, pp. 471-472.

36 *Ibidem*, p. 490.

37 Cfr. H.J. Sandkühler, *Epistemologie, interner Realismus und philosophiehistorische Rekonstruktion von Wissen*, in *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*. Dagli atti di una conferenza svoltasi presso il dipartimento di Bioetica dell'Ateneo di Bari nel 2006.

concetto-funzione – si compie nelle due teorie della relatività. Anzi, secondo Cassirer, è questo il significato filosofico della rivoluzione einsteiniana. Ben lungi dal rappresentare una nuova intuizione della natura, la teoria della relatività segna un ulteriore distacco da ogni intuizione, e in concreto un superamento dei residui intuitivi che rimanevano nel meccanismo della fisica classica moderna. Soprattutto si tratta delle intuizioni di spazio e tempo – ancora intesi come *res*, come oggetti intuitivi – e dei rapporti metrici, metrico-spaziali e metrico-temporali – ancora intuizioni di rapporti reali fra parti o zone di enti reali. La critica einsteiniana alla nozione di simultaneità e con essa alle nozioni classiche di spazio e tempo assoluti come due entità funzionalmente collegate dalle formule del moto, ma ontologicamente indipendenti, risolve queste nozioni in un reticolato di rapporti matematici astratti. Spazio e tempo divengono strutture formali di rapporti fra misure relative a particolari parametri metrici e determinati punti cronotopici.

In riferimento al concetto di spazio, non è da dimenticare quanto lo stesso Kant scrive nei suoi *Principi metafisici fondamentali della scienza della natura*:

> «In sé lo spazio assoluto non è nulla, né alcun oggetto affatto, e significa solo uno spazio, relativo a tutti gli altri, che posso sempre immaginarmi oltre quello dato. Farne una cosa reale significa scambiare l'universalità logica di un qualsiasi spazio a cui posso paragonare ogni spazio empirico come in esso incluso, in un'universalità fisica dell'estensione reale, e fraintendere la ragione nella sua idea. Quindi l'autentica universalità logica dell'idea di spazio non solo non include l'universalità logica dell'idea di spazio e anche l'universalità fisica dello spazio come recipiente che contenga tutte le cose, ma è destinata precisamente ad escluderla. In realtà noi dobbiamo davvero immaginarci uno spazio assoluto, ossia un'unità ultima di ogni determinazione spaziale»[38].

Dunque per Kant vi è coincidenza fra i concetti di assoluto e quello di unità, in riferimento all'a priori: spazio – con la dovuta differenza fra il piano reale e quello logico; mentre per Einstein – che farà finalmente compiere quel passo in avanti che forse tutti si aspettavano anche da un punto di vista filosofico – l'a priori spazio-temporale divenendo delle unità di misura permetteranno l'equazione fra il piano reale e quello logico. In questo senso la teoria della relatività può essere intesa come l'apoteosi dell'unità geometrica[39].

Qualora la nuova concezione fisica non parta più dal porre uno "spazio in sé" né dal porre una "materia" o una "forma in sé", è evidente che essa non concepisca più spazio, forza e materia come oggetti fisici distinti gli uni dagli altri, ma solo l'unità di determinate relazioni funzionali che, a loro volta, ricevono un denotato diverso a seconda del sistema di riferimento in cui le si considera – qui il concetto di metrica subisce un ampliamento e una generalizzazione straordinari rispetto alla concezione della geometria classica, perché le determinazioni metriche della geometria euclidea costituiscono solo un caso speciale all'interno del sistema complessivo delle determinazioni metriche possibili in generale.

38 I. Kant, *Principi metafisici fondamentali della scienza della natura,* Bompiani, Milano 2003, p.135.
39 E. Cassirer, *Sulla teoria della relatività,* op. cit., p. 594.

Il vero fine della scienza è l'unità[40] – formulò Poincarè, ben prima di poter immaginare la causa determinante della rivoluzione fisico-filosofica della teoria einsteniana. L'unità, a cui fa riferimento Einstein, rinunciando a quel residuo di oggettività fisica si libera dalle logiche aristoteliche-tolemaiche. Per questo la teoria einsteiniana debba essere letta alla stregua di una critica al concetto aristotelico di sostanza. Questo è fra i concetti più complessi della filosofia aristotelica. Il termine latino substanzia, che tradurrebbe il greco *ousia*, vuole indicare "ciò che sta sotto e permane nel mutare delle relative ed inerenti proprietà". Aristotele, a differenza di Platone che pensava alle idee 'separate', pensa ad un qualcosa che non potrebbe esistere da ciò di cui è sostanza. Aristotele fa corrispondere *ousia* a quell'unità di 'materia' e 'forma'. La critica al concetto di sostanza muove nel momento in cui questa assume un'accezione gnoseologica. Quella di Aristotele infatti si erge principalmente come un'ontologia gnoseologica che in quanto tale si arroga il diritto di definire la verità innalzandola alla dimensione della scienza. La verità avrebbe dunque una chiara identità e un esclusivo impianto filosofico: quello scientifico, universale e necessario. In opposizione alla scienza che vorrebbe arrogarsi la dimensione del vero e la certezza di garanzie indiscutibili, astoriche e universali, Cassirer rivendica il lato debole che il procedere gnoseologico dovrebbe avere. La critica al concetto di sostanza inizia, a ben vedere, con Kant quando il filosofo prussiano mostra che la cosa in sé non può essere conosciuta. Con Cassirer diventa più radicale e dettagliata e si scaglia contro quel prodotto intellettuale che ha le sembianze di un prodotto preconfezionato dal reale stesso dunque esterno ed indipendente alla conoscenza umana. Quella di Cassirer non è una critica alla scienza e all'impianto scientifico in quanto tale, ma a quel dualismo che un tale modo di intendere le cose implicherebbe, mentre quel "ritorno a Kant" – che i marburghesi hanno sentito fortemente – va inteso nell'ottica di una critica alla sostanza aristotelica.

Che la teoria einsteiniana neghi "l'ultimo residuo di oggettività fisica" deve necessariamente significare qualcos'altro di più profondo della nozione che spazio e tempo non siano cose da "realismo ingenuo". Cose di questa specie dovremmo essercele lasciate alle spalle da un bel pezzo. Tuttavia come intendere questa oggettività fisica, è una domanda da porsi.

40 Nella prospettiva del concetto di unità, vi sono da ricordare molte altre teorizzazioni scientifiche, sempre sulla scia della relatività, davvero interessanti quanto innovative. Come ad esempio la grande invenzione teorica del secolo scorso, sviluppatasi compiutamente negli anni 1925-26, che ha trovato un punto d'incontro con la relatività speciale, dapprima nella *meccanica quantistica relativistica* di Dirac, poi nella *teoria quantistica dei campi* frutto del lavoro collettivo di una serie di fisici tra i quali Heisenberg, Pauli, Fermi, Schwinger, Tomonaga e Dyson. Alcuni dei tentativi scientifici più promettenti fatti nella direzione di una *teoria quantistica della gravitazione*, sviluppano una vecchia teoria - di Kaluza-Klein - secondo la quale lo spazio-tempo avrebbe cinque dimensioni. Poiché le dimensioni spazio-temporali effettivamente osservate sono quattro, bisogna ipotizzare che la quinta dimensione sia "arrotolata" su un cerchio molto piccolo dell'ordine della lunghezza di Planck. Questa idea è stata ripresa negli ultimi decenni in molte teorie di unificazione che hanno immaginato universi di varia dimensionalità. Oppure, ricorderei quanto sulla base della relazione dell'oggettività ad un sistema, faccia capolino un nuovo concetto: quello di *campo*. Questo risulta l'espressione più valida delle leggi dinamiche, e rappresenta se non la vera espressione della realtà fisica sicuramente il modo di pensare tipico della fisica contemporanea. In questo contesto si impone sempre più l'idea di una pura fisica del campo che non conosca né il semplice spazio indifferenziato in sé, né una materia in sé che entri come un'aggiunta in questo spazio pronto a riceverla, ma che viceversa prenda per base la concezione di una molteplicità determinata e spazialmente qualificata e differenziata secondo una certa legge. Come nell'ambito fisico non sarà più possibile pensare a quella che si definisce realtà se non in funzione della complessa idea di campo, così nell'ambito gnoseologico non sarà più possibile giungere alla costruzione della conoscenza se non considerando l'ambito del simbolo e delle complesse e poliedriche relazioni che questo implica.

Al fisico questa potrebbe sembrare il saldo e sicuro punto di partenza e un termine di paragone perfettamente determinato, ma la gnoseologia deve esigere che il significato di tale oggettività sia prima definito in modo univoco[41]. In questo senso la realtà effettuale del fisico si contrappone alla realtà della percezione immediata come qualcosa di profondamente e progressivamente mediato: come un insieme non di cose o di qualità esistenti, ma di astratti simboli ideali che servono per dire determinati rapporti metrici di grandezze, determinate corrispondenze e dipendenze funzionali dei fenomeni[42]. Per la nuova teoria, la nuova oggettività non sta più in alcuna determinatezza empirica, ma solo nella specie e nel modo, o meglio, nella funzione stessa della determinazione. Le misure spaziali e temporali entro ogni singolo sistema restano relative; premesso ciò, la verità e l'universalità che la conoscenza può raggiungere, sta nel corrispondersi a vicenda di tutte queste misure e nel loro reciproco coordinarsi secondo determinate regole[43]. Più di questo il sapere non ha facoltà di fare: voler conoscere le leggi dell'accadere senza alcuna relazione a un qualche sistema di riferimento è una brama irrealizzabile e contraddittoria e, dunque, si può richiedere solo che il contenuto di tali leggi non dipenda dall'individualità e dalla relatività – termine stavolta utilizzato in senso lato – del sistema di riferimento. L'unica pretesa del sapere del resto può essere quella di intendere se stesso[44].

A conclusione di questo contributo, mi piacerebbe ricordare e suggerire al lettore ciò che espresse lo stesso Cassirer in relazione al paragone della fisica con la gnoseologia: «la teoria della relatività è in grado di rendere alla critica generale della conoscenza un servizio indiretto di grande rilievo, proprio quando si resiste alla tentazione di tradurne immediatamente i principi in principi della critica gnoseologica»[45]. Evitare di trasferire un sistema teoretico in un altro, con una traduzione tanto immediata quanto inadeguata, rappresenta la possibilità e la condizione imprescindibile per ambire a nuove dimensioni teoretiche, inaspettate tessiture filosofiche e sofisticati assetti logici. Se non vi fosse la possibilità di un pensiero e di una capacità cogitante libera, difficilmente si giungerebbe a rivoluzionare gli statici sistemi teoretici e le vetuste architetture del pensiero stesso e dunque alla stessa teoria della relatività di Einstein. Poter confrontare sistemi, e dialogare su ciò, è il fine ultimo e più alto della filosofia nonchè il senso di questo lavoro gnoseologico.

41 E. Cassirer, *Sulla teoria della relatività,* op. cit., p. 468.
42 *Ibidem,* p. 470.
43 Cfr. *ibidem*, p. 505.
44 *Ibidem.*
45 E. Cassirer, *Sulla teoria della relatività*, op. cit., p. 546.

DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20170218

Lo sviluppo della democrazia liberale: un itinerario da John Locke a John Stuart Mill

Giovanna Scatena[1]

Sommario: 1. Introduzione; 2. L'avvio della tradizione liberale con Hobbes e Locke; 3. Il liberalismo maturo di Bentham e Mill.

Abstract: This essay, from John Locke to John Stuart Mill, focuses on the development of the liberal tradition in politics. Much in the history of Liberalism was a set of important challenges to Hobbes's emphasis on the necessity of an absolute sovereign. John Locke, for instance, argued for a limited sovereignty of which people were the true repository. But, the main problem of liberals was how to protect the right to the unlimited accumulation of private property basing, at the same time, their claims to liberty on the fundamental equality of all individuals. On the other hand, democrats had the problem of how to reach the right of all individuals to determine their lives where all possibilities of material well-being and progress were based on private property. For Mill, Liberalism needed Democracy. First, it needed Democracy for ethical reasons and, secondly, to avoid the total disaffection of the lower classes, the majority. His theory - affected by Bentham's thought - is not based, like that of Hobbes or Locke, on the idea of certain inherent natural rights of the individual, but upon the doctrines of Utilitarianism. In Bentham's view the obstacles to good government were the sinister interests of the ruling classes. In a democracy the ruling few could only further the interests of the whole community, because there were different kinds of institutional arrangements that limited the power of the rulers. Bentham thought that the rulers could still further their sinister interest even if there was a separation of powers and the good government was guaranteed only if the rulers followed the will of the people. The balanced constitution was the traditional answer to this problem, but Mill proved, that it would not work: the only way to guarantee good government was to create a system where the people elected their representatives. The chief mechanism for keeping the elected representatives in check was to have a short interval between elections.

Keywords:*Liberalism, Democracy, Utilitarianism, government, sovereignty.*

1. Introduzione

I cambiamenti storici che contribuirono allo sviluppo del pensiero liberale e liberal-democratico moderno furono estremamente complicati: le lotte tra monarchi e baroni sugli ambiti dei diritti di autorità e le ribellioni contadine contro il peso eccessivo delle tasse, le obbligazioni sociali, la diffusione del commercio e delle relazioni di mercato, i cambiamenti nel campo della tecnica militare, il consolidamento delle monarchie nazionali - specialmente in Inghilterra, Francia e Spagna -,

1 Docente di Lingua e cultura inglese presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" (Roma).

l'influenza crescente della cultura rinascimentale, gli scontri religiosi e la sfida alle pretese universali del cattolicesimo, la battaglia tra Stato e Chiesa.

Dal XV al XVIII secolo due differenti forme di regime politico dominarono in Europa le monarchie «assolute» (tra le quali quelle di Francia, Prussia, Austria, Spagna e Russia) e le monarchie «costituzionali» o repubbliche di Inghilterra e Olanda[2]. L'assolutismo segnò la nascita di una forma di Stato basata sull'assorbimento delle unità politiche più piccole e deboli dentro una forte struttura politica, su una rafforzata capacità di governare sopra un'area territoriale unificata, sull'estensione della gestione fiscale, su un sistema di leggi e di ordine pubblico rafforzato attraverso l'intero territorio e, infine, sul consolidamento di un dominio «più continuo, calcolabile ed efficace da parte di un singolo capo di Stato»[3]. Certamente i prìncipi assolutistici erano i soli ad avere il diritto legittimo di decidere sugli affari dello Stato. Una delle più notevoli affermazioni di tale opinione è stata attribuita a Luigi XV:

«il potere sovrano esiste nella mia sola persona e soltanto grazie a me le corti possono esistere ed esercitare autorità […]. L'autorità può essere esercitata soltanto in mio nome […] il potere legislativo appartiene soltanto a me […] l'ordine pubblico emana da me, che ne sono supremo guardiano […] i diritti e gli interessi della nazione sono necessariamente tutt'uno con i miei e riposano nelle mie sole mani»[4].

Il monarca rivendicava la totale autorità su tutte le materie della legge umana perché tale ampio mandato era concepito come trasmesso dalla volontà di Dio, la legittimazione del re era dunque basata sul «diritto divino». La monarchia assoluta costituì progressivamente il picco di un sistema di regole centralizzato ed ancorato ad una esigenza di potere supremo ed indivisibile: il *potere sovrano* o *sovranità*. Tale sistema si manifestò innanzitutto nella *routine* e nei rituali della vita di corte, tuttavia poté svilupparsi un nuovo apparato amministrativo che implicò la nascita di burocrazie ed eserciti permanenti[5]. Se la monarchia francese del XVII secolo rappresentò il migliore esempio di una corte assolutista, la Prussia degli Hohenzollern costituì il «prototipo del governo del re»[6].

L'assolutismo quindi mise in moto un processo di formazione dello Stato che cominciò a ridurre la variabilità sociale, economica, culturale e legale all'interno degli stati stessi, espandendo invece la variabilità tra gli stati[7]. Seguendo un'interpretazione di questi cambiamenti, l'espansione del potere amministrativo dello Stato fu in larga parte possibile grazie all'estensione della capacità dello Stato di controllare le popolazioni assoggettate[8].

In realtà, non fu semplice concentrare il potere sull'apice dell'organizzazione statuale, nonostante il potenziamento del centro burocratico: con la crescita dei poteri amministrativi crebbe anche la dipendenza dello Stato stesso da forme cooperative di relazioni sociali e non fu più possibile per lo Stato gestire i propri affari contando soltanto sull'uso della coercizione.

2 M. Mann, *The Sources of Social Power*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, vol. I, cap. 14.

3 G. Poggi, *The Development of the Modern State*, Hutchinson, London 1978; trad. it. *La vicenda dello Stato moderno*, Il Mulino, Bologna 1978, cap. 2.

4 *Ibidem*, pp. 60-61.

5 Cfr. M. Mann, *The Sources of Social Power*, cit., p. 476.

6 G. Poggi, *Lo Stato. Natura, sviluppo, prospettive*, Il Mulino, Bologna 1992.

7 C. Tilly, *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton 1975; trad. it., *La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 19.

8 A. Giddens, *The Nation-State and Violence*, vol. II di *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Polity Press, Cambridge 1985, pp. 14-15.

Di conseguenza, si stabilì una maggiore reciprocità tra governanti e governati, e più estesa fu tale reciprocità, maggiori furono le opportunità per i gruppi subordinati di influenzare i loro stessi governanti.

L'assolutismo, quindi, creò dentro se stesso una spinta alla crescita di nuove forme e di nuovi limiti al potere dello stato, ovvero il costituzionalismo e la partecipazione nel processo di governo da parte dei gruppi detentori del potere. Inoltre, tra gli avvenimenti che contribuirono alla formazione di nuovi modi di pensare alla forma adeguata dello Stato il più importante fu la Riforma protestante. Non fu solo una sfida all'autorità e alla giurisdizione del Papa in tutta l'Europa, essa sollevò con la massima efficacia importanti questioni che riguardavano l'obbedienza e gli obblighi politici.

A chi era dovuta la fedeltà? Alla Chiesa cattolica, a un sovrano protestante o a particolari sette religiose? Le lotte accanite tra le diverse fazioni religiose che si diffusero in Europa nella seconda metà del XVI secolo, e che culminarono nella Guerra dei Trent'Anni in Germania, mostrarono che la religione stava diventando una forza disgregante[9]. E divenne evidente, molto gradualmente, che i poteri dello Stato dovevano essere separati dagli impegni dei sovrani derivanti dalla loro adesione ad una particolare fede religiosa[10].

Questa era l'unica conclusione che permetteva di affrontare in modo più avanzato i dilemmi di governo creati da religioni in conflitto, ognuna delle quali cercava di assicurarsi quel tipo di privilegi che la Chiesa medievale aveva preteso. Ma non fu solo il conflitto nato dai movimenti della Riforma ad avere un'influenza duratura sul pensiero politico perché, nel cuore stesso delle dottrine di Lutero e Calvino, vi era una nuova concezione della persona, intesa come «un individuo»: egli era il giudice sovrano di tutta la sua condotta di vita e direttamente responsabile dell'interpretazione e dell'esecuzione della volontà di Dio.

Tale nozione ebbe conseguenze profonde e dinamiche. Pose, infatti, una distanza tra l'individuo e il «sostegno istituzionale» diretto della Chiesa favorendo così la nascita dell'idea del singolo agente come «signore del proprio destino», concezione che sarà il fulcro di gran parte della successiva riflessione politica[11]. Questa prospettiva, inoltre, sanzionò esplicitamente l'autonomia dell'attività secolare in tutti gli ambiti che non entravano direttamente in conflitto con la pratica morale e religiosa[12].

Fu uno sviluppo culturale che, unendosi alla spinta al cambiamento politico generata inizialmente dalla lotta tra le religioni, e tra queste ultime e potere secolare, costituì un nuovo e più importante fattore che condusse a riesaminare la natura della società e dello Stato. Tale spinta acquistò forza grazie alla crescente consapevolezza europea dell'esistenza di molteplici modi di organizzazione sociale e politica maturata in seguito alla scoperta del mondo al di fuori del territorio europeo[13].

La relazione tra il «vecchio e il nuovo mondo» e la natura dei diritti dei popoli non europei divenne un fondamentale oggetto di dibattito che rese più acuta la sensazione che molteplici fossero le interpretazioni possibili sulla natura della vita politica. Gli orientamenti concreti di queste interpretazioni, naturalmente, furono condizionati dal contesto e dalle tradizioni delle singole nazioni europee. Nel pensiero politico occidentale, l'idea di stato è spesso legata alla

---

9 J.A. Sigler, *Minority Rights: A Comparative Analysis,* Greenwood Press, Westport, Conn. 1983.

10 Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thoughts*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 352.

11 A tal proposito si veda anche G. Cotta, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002.

12 M. Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1922; trad. it. C. Sebastiani, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* in *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976.

13 Cfr. J.A. Sigler, *Minority Rights.* , cit., pp. 53-62.

nozione di un ordine legale e costituzionale impersonale e capace di amministrare e controllare un dato territorio. Tale nozione che trova la sua più antica espressione nel mondo antico (e specialmente in Roma), non era stata oggetto di riflessione fino al tardo XVI secolo: l'idea di un ordine impersonale e sovrano, cioè una struttura di potere legalmente circoscritta distinta da governanti e governati e con una giurisdizione suprema su di un territorio, non poteva emergere fino a che i diritti politici, le obbligazioni ed i doveri erano strettamente vincolati alla tradizione religiosa, ai poteri monarchici ed al sistema feudale dei diritti di proprietà.

Nello stesso modo, l'idea che gli esseri umani costruissero «individui» o un «popolo» con diritti di cittadinanza all'interno del loro stato non avrebbe potuto guadagnare attualità finché l'influenza di tali istituzioni non fosse stata ridotta. Tra le dottrine del pensiero politico che emersero in questo periodo, due divennero centrali: la tradizione repubblicana e, soprattutto, quella liberale, della quale Thomas Hobbes[14] (1588-1679) e John Locke[15] (1632-1704) furono gli esponenti più importanti.

2. L'avvio della tradizione liberale con Hobbes e Locke

L'opera di Hobbes segnò, in particolare, un punto di transizione tra la richiesta di assolutismo e la battaglia del liberalismo contro la tirannia[16]; Locke, al contrario, mostrò i chiari segnali dell'inizio di una tradizione costituzionalista liberale, che sarebbe divenuta il filo conduttore nella ricostruzione della politica europea e americana nel XVIII secolo. Il problema centrale, per il «liberalismo», era quello di riconciliare il concetto di Stato, inteso come una struttura di potere impersonale e legalmente circoscritta, con una nuova visione dei diritti e dei doveri di ogni soggetto: come poteva lo «stato sovrano» essere correlato con il «popolo sovrano», considerato la fonte legittima dei poteri dello Stato stesso? Mentre lo Stato era depositario del potere coercitivo in modo da garantire una base sicura sulla quale il «libero commercio», il mercato e la vita familiare potevano prosperare, la sua capacità regolativa doveva essere contenuta in modo che i suoi agenti non avrebbero interferito con la libertà politica e sociale dei cittadini, con la loro occupazione e con le relazioni competitive tra di essi[17].

Questi presupposti dettero vita a due nuovi modelli liberal-democratici che emersero nel XVIII e XIX secolo: la democrazia «protettiva» e quella «di sviluppo». La prima sostenne che, dato il perseguimento di interessi propri e motivati individualmente nella conduzione della vita umana, l'unico modo di prevenire il dominio degli altri era quello di costituire

14 T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, a cura di C. B. Macpherson, Penguin, Harmondsworth 1968; trad. it. *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976, parte I, cap. 11, p. 94.

15 J. Locke, *Two Treatises of Government*, a cura di P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1960; trad. it. *Due trattati sul governo*, Utet, Torino 1982, p. 294.

16 Come ha sottolineato di recente anche Stefano Petrucciani, Hobbes, nonostante l'esito assolutistico della sua posizione, ha contribuito a scrivere «la grammatica politica della modernità»: «sebbene metta capo alla tesi che il potere sovrano non può essere che assoluto, Hobbes vi arriva attraverso un ragionamento che cancella tutte le legittimazioni tradizionali del potere, per offrirne una schiettamente individualista e razionalista. Il punto di partenza della sua riflessione, infatti, è che gli uomini sono per natura eguali, che nessuno possiede una sovranità che lo autorizzi a comandare sugli altri, e che pertanto un potere legittimo può originarsi solo dal patto che gli individui stringono tra di loro, decidendo tutti insieme di sottomettersi all'autorità di un unico sovrano» (S. Petrucciani, *Democrazia*, Einaudi, Torino 2014, p. 44).

17 D. Held, *Modelli di democrazia*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 109.

istituzioni responsabili; la seconda affermava invece che la partecipazione politica era un fine in se stesso desiderabile ed il meccanismo centrale per la crescita di una cittadinanza attiva, informata e coinvolta.

A partire da Locke, la teoria politica liberale cercò di risolvere una questione fondamentale: in un mondo caratterizzato dal legittimo e ragionevole perseguimento dell'interesse privato, quale forma di governo poteva essere più adatta a garantire sicurezza, pace e libertà e come si sarebbe mantenuto tale governo? Locke, che approvò la rivoluzione ed il *settlement* inglese del 1688 che imponeva alcuni limiti costituzionali all'autorità della Corona, concepiva l'istituzione del «governo» come lo strumento per la difesa «della vita, della libertà e della proprietà» dei suoi cittadini; cioè, la *raison d'*être del governo è la protezione dei diritti degli individui in quanto prestabiliti dal volere di Dio e custoditi dalla legge[18].

Come Hobbes, egli riteneva che l'istituzione del mondo politico seguiva ad un'esistenza precedente in cui gli individui avevano diritti naturali e nel secondo dei *Due trattati sul governo*, aveva affermato che gli individui sono originariamente in uno stato di natura, «uno *stato di perfetta libertà* di regolare le proprie azioni e disporre dei propri possessi e delle proprie persone come si crede meglio, entro i limiti della legge di natura senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di nessun altro»[19]. Nello stato di natura tutti gli uomini sono liberi ed eguali perché la ragione li rende capaci di razionalità, di seguire la legge naturale.

Essi possiedono diritti naturali: il diritto di governare i propri affari, il diritto di disporre del proprio lavoro e di avere proprietà[20]. L'adesione alla legge naturale, secondo Locke, garantiva che lo stato di natura non fosse uno stato di guerra. Nello stato di natura, tuttavia, i diritti naturali degli individui non sono sempre salvaguardati poiché esistono alcuni «inconvenienti» e non tutti gli individui rispettano pienamente i diritti degli altri. Quando il compito di far valere la legge naturale viene lasciato ad ogni singolo individuo ci sono troppi giudici e quindi conflitti di interpretazione sul significato della legge; e quando le persone sono poco organizzate esse sono più vulnerabili alle aggressioni dall'esterno[21].

Il principale «inconveniente» è un'inadeguata regolamentazione della proprietà nel suo significato più ampio, ossia il diritto «alla vita, alla libertà e agli averi»[22]. Il diritto di proprietà è primario rispetto alla società e allo stato e la difficoltà della sua regolamentazione è il principale motivo che costringe «uomini parimenti liberi» a istituire una società ed uno stato. Il rimedio agli inconvenienti dello stato di natura è così un contratto stipulato per creare in primo luogo una società indipendente e poi un governo, una società politica[23].

---

18 J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, parte III; trad. it., *Il pensiero politico di John Locke*, Il Mulino, Bologna 1992.

19 J. Locke, *Due trattati sul governo*, cit., p. 229, sez. 4. Così argomentando, Locke aprì importanti riflessioni che altri pensatori avrebbero più tardi sviluppato.

20 *Ibidem*, p. 318, sez.123. Il diritto di proprietà è un diritto alla «vita, libertà e averi», anche se Locke usa il termine «proprietà» nel senso più ristretto di uso esclusivo dei beni. Si vedano C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon Press, Oxford 1962; trad. it., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borgese*, Mondadori, Milano 1982.

21 *Ibidem*, pp. 236-237, sez. 13.

22 *Ibidem*, p. 228, sez. 3; pp. 318-319, sez. 124.

23 J. Locke, *Due trattati sul governo*, cit., pp. 294-299, sezz. 94-97. Si veda P. Laslett, *Introduction to Locke, Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1963.

La distinzione tra questi due accordi è importante perché chiarisce che sono gli individui a costituitisi in società e a conferire al governo l'autorità affinché esso persegua i fini dei governati e, se questi fini non sono rappresentati adeguatamente, il giudice irrevocabile è il popolo - i cittadini dello Stato - che può allontanare i propri deputati oppure, se necessario rifiutare la stessa forma di governo esistente. È importante sottolineare che, secondo Locke, la formazione dello Stato, non implica il passaggio dei diritti di tutti i soggetti allo Stato[24]; vengono trasferiti il diritto di fare (potere legislativo) e di imporre (potere esecutivo) le leggi, ma la sovranità resta nelle mani del popolo. Il corpo legislativo emana le leggi in qualità di agente mandatario del popolo in conformità alla legge di natura, ed il potere esecutivo (che nella concezione di Locke comprende anche quello giudiziario) fa osservare il sistema legale: «data la debolezza umana, propensa ad impossessarsi del potere, le stesse persone, che hanno il potere di far leggi possono essere fortemente tentate di avere tra le mani anche il potere di eseguirle, sì da dispensarsi dall'obbedienza alle leggi che si fanno e accomodare la legge, sia nel farla che nell'eseguirla, al loro proprio vantaggio privato, e così giungere ad avere un interesse distinto dagli altri membri della comunità, contrario al fine della società e del governo»[25].

Così, affinché la società sia integra e realizzi i fini ultimi, è necessario uno stato costituzionale in cui il «potere politico» sia legalmente circoscritto e diviso. Locke credeva nella desiderabilità di una monarchia costituzionale che detenesse il potere esecutivo e di un'assemblea parlamentare che avesse il diritto di promulgare le leggi.

La legittimità del governo e l'esercizio delle sue funzioni, quindi, si fondano entrambe sul consenso degli individui. Locke, tuttavia, pensò che il consenso attivo degli individui fosse essenziale soltanto al momento dell'inaugurazione di uno stato legittimo. In seguito esso sarebbe dovuto derivare dalle decisioni della maggioranza dei rappresentanti del popolo, purché essi, quali fiduciari dei governati, continuino ad operare in conformità al contratto originario e ai suoi impegni a garanzia «della vita, della libertà e della proprietà»[26]. Se così fanno, è un dovere obbedire alla legge, ma se i governanti violano i termini di un contratto con una serie di atti politici tirannici, allora la ribellione per la formazione di un nuovo governo, sosteneva Locke, può essere non solo inevitabile ma anche giustificata. L'attività politica è quindi uno strumento, essa fornisce il contesto e le condizioni necessarie alla libertà in modo che i fini individuali possano essere soddisfatti nella società civile.

Questa teoria fu estremamente importante e radicale perché aiutò ad inaugurare uno dei principi più importanti del moderno liberalismo europeo: lo stato esiste al fine di salvaguardare i diritti e le libertà dei cittadini, i quali sono in definitiva i migliori giudici dei propri interessi. Di conseguenza, l'azione dello stato deve avere un ambito limitato e deve essere vincolata per garantire la massima libertà possibile ad ogni cittadino. Già nel 1664, il filosofo, prendendo le distanze da ogni interpretazione utilitaristica di tipo hobbesiano della legge di natura, modellò la sua fede assolutistica invovando un limite di natura etico-teologica per l'esercizio della sovranità.

24 *Ibidem*, pp. 327-329, sez. 135; pp. 340-341, sez. 149.

25 *Ibidem*, p. 337, sez. 143. «And because it may be too great a temptation to humane frailty apt to grasp at Power, for the same Persons who have the Power of making Laws, to have also in their hands the power to execute them, whereby they may exempt themselves from Obedience to the Laws they make, and suit the Law, both in its making and execution, to their own private advantage, and thereby come to have a distinct interest from the rest of the Community, contrary to the end of Society and Government».

26 S. Lukes, *Individualism*, Harper and Row, New York 1973, pp. 80-81; J. Dunn, *Political Obbligation in its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 36-37.

Di qui il suo distacco da Carlo II e dalla Restaurazione[27]. Le idee di Locke, quindi, contribuirono a gettare le fondamenta dello sviluppo del liberalismo e prepararono la strada alla tradizione del governo rappresentativo del popolo[28].

L'opera del filosofo inglese, infatti, si dispiegò allo stesso tempo in molteplici direzioni, affermò l'importanza della salvaguardia dei diritti degli individui, della sovranità popolare, del governo della maggioranza, di una divisione dei poteri all'interno dello stato, di una monarchia costituzionale e di un sistema di governo rappresentativo e parlamentare. Questi elementi costituirono una diretta anticipazione di alcune caratteristiche essenziali del governo britannico, come si sviluppò nel XIX secolo, e dei principi fondamentali del moderno stato rappresentativo.

La maggior parte di queste idee, però, venne espressa in forma poco elaborata e certamente non prevedeva molte componenti essenziali del governo rappresentativo democratico, quali ad esempio la competizione tra partiti e la difesa delle libertà politiche per tutti, indipendentemente da fattori come la classe, la razza e la religione[29]. Egli riteneva che il potere politico era fondato «sulla fiducia» da parte del popolo ed era esercitato a suo vantaggio, ma non riuscì a specificare adeguatamente da chi fosse costituito «il popolo» e in quali condizioni avrebbe dovuto concedere tale «fiducia».

3. Il liberalismo maturo di Bentham e Mill

La teoria protettiva della democrazia non fu, quindi, pienamente formulata sebbene una sua succinta analisi si trovava già negli scritti politici del XVII e XVIII secolo. La prima intuizione di Locke, tuttavia, venne sistematicamente elaborata da Jeremy Bentham[30] (1748-1832), maestro del riformismo inglese di ispirazione radicale e John Stuart Mill (1773-1836), il più grande teorico del liberalismo britannico. Le idee di Bentham sono state giustamente definite «il primo modello di democrazia per una moderna società industriale»[31]: nella sua teoria la struttura democratica è un requisito logico necessario per la direzione di una società ormai libera dalla tradizione e dal potere assoluto, nella quale vivono individui dagli illimitati desideri che costituiscono una massa di consumatori il cui scopo è quello di ottenere il massimo di soddisfazione privata.

La democrazia, di conseguenza, divenne il mezzo per realizzare questi fini, non uno scopo in sé che promuove l'incivilimento e lo sviluppo di tutte le persone. Da questo punto di vista le posizioni di Bentham rappresentaroo una forma di teoria democratica assai parziale, come del resto lo è stata l'intera tradizione delle democrazia protettiva[32].

---

27 P. Armellini, *Le forme del giusnaturalismo moderno*, in C. Vasale, P. Armellini (a cura di), *La Democrazia nell'età moderna*, Rubbettino Università, Soveria Mannelli 2008, p. 66.

28 Cfr. P.A. Rahe, *Republic Ancient and Modern*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1994, vol. II, pp. 291-311.

29 P. Laslett, *Introduction to Locke, Two Treatises of Government*, cit., p. 123.

30 W.L. Davidson, *Political Thought in England: the Utilitarians from Bentham to J. Stuart Mill*, Macmillan, London 1957, pp. 17-75; C.W. Ogden, *Jeremy Bentham 1832-1932*, Macmillan, London 1932; W. Harrison, *Introduction to J. Bentham: a Fragment on Government and an Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, Oxford University Press, Oxford 1948.

31 C.B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford University Press, Oxford 1977; trad. it. *La vita e i tempi della democrazia liberale*, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 44.

32 Si veda C. Pateman, *Partecipation and Democratic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.

Continuando l'orientamento illuministico di Hume[33], Bentham criticò il giusnaturalismo e il contrattualismo ponendo il suo impegno critico nello smascherare gli interessi e le passioni che inducono gli uomini a svolgere teorie che non hanno alcun riscontro con i fatti, l'unico e costante punto di riferimento del politico e del legislatore. L'errore fondamentale del costituente francese è stato quello di aver voluto formulare dei principi generali, assoluti, incontrovertibili, senza tener in alcun conto le leggi particolari, cioè i diritti reali che sono intimamente connessi alle concrete situazioni di fatto.

In questa prospettiva, la legislazione richiede continui perfezionamenti e quindi continue riforme, che diventano teoricamente e praticamente impossibili quando si stabiliscono diritti assoluti, che preesistono alla stessa società e sono dichiarati immodificabili.

In effetti, il tentativo di realizzare una riforma istituzionale e legislativa fondata sui diritti assoluti si è concluso, osserva Bentham, con la negazione di fatto di quegli stessi diritti assoluti di libertà, chiara allusione all'esperienza giacobina e al regime napoleonico[34]. Bentham contrappose i criteri ai quali si è informata l'assemblea legislativa francese, a quelli del parlamento inglese, sempre contrario ad impegnarsi in questioni di principio, per occuparsi invece di determinati, specifici problemi e delle relative soluzioni legislative e dei corrispondenti particolari diritti da riconoscere[35]. La società per Bentham è, quindi, un fatto che sussiste quando un certo numero di individui obbedisce ai comandi di un altro individuo.

Questo rapporto non si fonda su un contratto, ma sulla convinzione che un governo è necessario per conseguire i vantaggi che l'organizzazione politica assicura alla sicurezza, alla proprietà e al benessere: «Senza governo non v'è né sicurezza, né proprietà né benessere. È in questi tre capisaldi che bisogna cercare la base e la ragione di ogni governo, qual che possa essere la sua origine o la forma che esso assume»[36]. Ecco perché la costituzione ha un unico fine, conseguire la più grande felicità per il più gran numero, promuovendo o facendo progredire i loro interessi; l'interesse generale, infatti, non è altro che la somma degli interessi particolari degli individui.

Il governo si esprime sempre in un potere di coercizione, che determina negli individui che vi sono sottoposti una pena con conseguente riduzione della loro felicità. Perciò il governo deve mantenere il potere coercitivo in ambiti tali che l'infelicità, provocata dalla sua azione repressiva, sia sempre inferiore alla felicità che gli individui traggono dalla sua azione. Alla luce di queste considerazioni Bentham ritiene che lo stato deve evitare di servirsi delle leggi in tutti quei casi in cui l'individuo può godere della massima libertà d'azione, che potrebbe danneggiare solamente se stesso, ed intervenire solamente per evitare che gli associati si nuocciano a vicenda.

33 P. Crespi, *Introduzione a J. Bentham*, Il Saggiatore, Milano 1947. Bentham sottolineò l'importanza del criterio dell'utile di Hume per le considerazioni sull'ordinamento politico della società e sul complesso delle leggi di cui si serve. In Bentham, però, l'utile diventa il principio che deve essere costantemente applicato a tutte le norme ed istituzioni ricevute dalla tradizione per chiarire se corrispondono o meno alle esigenze della società. Nell'utilitarismo di Bentham c'è, quindi, una precisa istanza critico-riformistica poiché, come tenne a precisare lo stesso Bentham: «La differenza fra Hume e me è questa: egli si serve del principio di utilità per descrivere quello che è, io per mostrare quello che dovrebbe essere».

34 J. Bentham, *Principles of the Civil Code*, in *The Works of Jeremy Bentham*, a cura di J. Borwing, W. Tait, Edinburgh 1838, vol. I.

35 *Principles*, cit., p. 270.

36 *Ibidem*, pp. 209-210.

Ecco perché il fine ultimo della società politica può essere realizzato riducendo al minimo i mali sociali e si rende necessaria, quindi, una riforma radicale delle istituzioni e delle leggi che sanciscono una tutela di tipo paternalistico, a volte vero e proprio dominio delle classi privilegiate. Bentham non è certamente sostenitore di un egualitarismo assoluto. Il governo, e i rapporti di comando e di obbedienza sui quali si fonda la società, presuppongono una situazione di ineguaglianza, una distinzione di superiore ed inferiore, che non può essere del tutto eliminata. Ma, poiché l'ineguaglianza determina in chi vi è costretto uno stato di pena, essa è un male che deve essere ridotto, in vista della maggior felicità per il maggior numero: si tratta, quindi, di eliminare le eccessive disparità sociali, garantendo una piena eguaglianza dal punto di vista politico e civile. A tal fine occorre realizzare un ordinamento politico in cui gli interessi di chi governa non siano opposti a quelli dei governati, ma siano identici.

Ciò è possibile solamente in una democrazia liberale fondata sul suffragio universale, con un Parlamento che venga rinnovato annualmente, per consentire un rapporto diretto fra rappresentanti e rappresentati. È una democrazia repubblicana, perché devono essere abolite la monarchia e la Camera dei Lord, le due istituzioni che sanciscono una distinzione di rango e di dignità cui si connettono una serie di privilegi, che impediscono l'attuazione del principio dell'eguaglianza politica e civile: altre riforme, importanti a tal fine, sono l'estensione del diritto del voto alle donne e la nomina dei funzionari mediante pubblici concorsi[37]. Se Bentham era stato un democratico riluttante, sebbene avesse avanzato argomenti a giustificazione delle istituzioni democratiche, John Stuart Mill fu un vero fautore della democrazia, un pensatore profondamente interessato all'estensione della libertà individuale in tutte le sfere dell'attività umana.

Un governo liberale democratico o rappresentativo era importante, secondo il filosofo inglese, non tanto perché poneva limiti al perseguimento della soddisfazione individuale, ma perché era un aspetto fondamentale del libero sviluppo dell'individualità. Egli sosteneva che la partecipazione alla vita politica - il voto, la partecipazione all'amministrazione locale e alla funzione giudiziaria - era di vitale importanza per creare un reale interesse per le attività di governo e, di conseguenza, costituiva una base per la formazione di una cittadinanza ben informata ed evoluta.

Mill, i cui scritti risalgono ad un periodo di vivace dibattito sulla riforma delle istituzioni di governo inglesi, cercò di difendere una concezione della vita politica che fosse caratterizzata da una maggiore libertà individuale, da un governo più responsabile e da un'amministrazione pubblica efficiente, non ostacolata dalla corruzione e da regolamenti complessi. Gli ostacoli a tali aspirazioni provenivano, a suo parere, da molte parti tra cui il «potere costituito», che cercava di resistere al cambiamento, le domande delle nuove classi sociali e dei nuovi gruppi che rischiavano di accelerare il ritmo del cambiamento in una misura tale che oltrepassava le loro capacità e le loro risorse tecnico-conoscitive, e infine lo stesso apparato di governo che rischiava di estendere la propria funzione direttiva oltre i limiti desiderabili[38].

Libertà e governo rappresentativo sono i due temi che caratterizzarono il pensiero politico di Mill: sia nelle società antiche che in quelle medievali la libertà era stata riferita alle limitazioni che si era riusciti ad imporre al potere, detenuto in modo autonomo da persone (monarchi) o da gruppi ristretti (aristocrazie), che esercitavano di solito una politica di dominio sulla comunità e sul popolo.

37 M. D'Addio, *Storia delle dottrine politiche*, ECIG, Genova 1980, vol. I, cap. 19, pp. 341-342.

38 J.S. Mill, *On Liberty*, Penguin, Harmondsworth 1982, p. 59; tr. it. di S. Magistretti, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 23.

Sussisteva, per tal motivo, una vera e propria contrapposizione tra coloro che comandavano e la grandissima maggioranza che doveva ubbidire. Con l'avvento delle costituzioni di ispirazione democratica, fondate sul principio che il popolo ha il diritto di eleggere i propri rappresentanti e di influire così sulla formazione del governo, la generazione dei liberali ritenne che non sussistesse più l'esigenza di individuare e fissare i limiti del potere, dato che quest'ultimo, insieme al governo, erano espressione del libero consenso del popolo: non era pensabile che il popolo potesse danneggiare se stesso.

In effetti, osserva Mill con un chiaro riferimento a Tocqueville[39], l'esperienza di una grande repubblica democratica, gli Stati Uniti, ha dimostrato come la costituzione democratica, di per se stessa, non riesca a garantire una sostanziale e sicura difesa dei diritti di libertà e di indipendenza dei cittadini nei confronti di chi detiene il potere politico.

In democrazia il potere è espressione della maggioranza, ma il sistema democratico, che fa derivare tutti i poteri, esecutivo, legislativo e giudiziario dalla volontà del popolo, li unifica e li concentra nella maggioranza che si afferma nelle elezioni, conferendole un potere senza limiti. Una volta impadronitasi del potere, la maggioranza tende a conservarlo ma, per far ciò, deve operare in modo da impedire che la minoranza possa diventare, a sua volta, maggioranza: da qui scaturisce la tirannia o il dispotismo delle maggioranze. Esso non si esercita solamente per il tramite dei magistrati o dei pubblici funzionari, ma cerca di legittimarsi come pubblica opinione in quanto tende a formare la coscienza degli individui, predeterminandone il comportamento.

Ecco che per Mill il confronto, la discussione e la contrapposizione delle opinioni sono davvero essenziali per quanto riguarda le scelte che si operano nei «grandi interessi pratici della vita» e di conseguenza nella politica che si fonda, quindi, su due partiti che si confrontano e a volte si contrappongono: il conservatore e il radicale, l'uno che esprime le esigenze che nascono dalla tradizione e dall'ordine costituito, l'altro che fa valere le istanze del progresso. Solamente in tal modo si riesce ad individuare ciò che deve essere conservato e ciò che invece deve essere cambiato:

«Ciascuna di queste due tendenze deriva la sua utilità dagli eccessi e dai difetti dell'altra, ma è principalmente il loro mutuo rapporto antinomico che le mantiene entro limiti razionali»[40].

Il sistema costituzionale inglese, fondato su due partiti, che si alternano al governo, ha la sua legittimazione nel metodo «dialettico» della ricerca della verità con il continuo confronto ed esame delle opinioni, mediante libere discussioni.

Particolare importanza riveste per il filosofo ed economista britannico, l'opinione della minoranza che rappresenta in genere gli interessi che sono stati trascurati, ai quali è riconosciuto di solito meno di quanto loro spetta. Anche se la maggioranza della società fosse nel vero, i dissidenti esprimono sempre qualcosa che «merita di essere ascoltato e la verità perde qualcosa col loro silenzio»[41].

---

39 Tocqueville suggerì di istituire una serie di forze di compensazione che includevano il decentramento di alcune funzioni di governo, la presenza di associazioni e organizzazioni forti e indipendenti nella vita politica, sociale ed economica che si interponevano tra l'individuo e lo stato, e infine la costruzione di una cultura rispettosa della libertà. L'ampia visione pluralista della società dello scrittore francese fu largamente condivisa da Mill nonostante egli abbia criticato molti aspetti del pensiero di Tocqueville. Su quest'ultimo aspetto si veda J.S. Mill, *A. de Tocqueville on Democracy in America*, in L. Williams (a cura di), *John Stuart Mill on Politics and Society*, Fontane, London 1976; trad. it., *Sulla «Democrazia in America» di Tocqueville*, Guida, Napoli 1971. Per un'analisi dei rimedi proposti da Tocqueville si vedano R.W. Krouse, *Classical Images of Democracy in America: Madison and Tocqueville*, in G. Duncan (a cura di), *Democratic Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 58-78.

40 *On Liberty*, cit., p. 84. «Each of these modes of thinking derives its utility from the deficiencies of the other; but it is in a great measure the opposition of the other that keeps each within the limits of reason and sanity.»

41 *Ibidem*, cit., p. 85.

Qual era, dunque, per Mill il «sistema politico ideale»? La tesi del filosofo è che la miglior forma di governo deve essere ritrovata «fra i vari sistemi del regime rappresentativo»[42]. Infatti un governo di questo tipo richiede una certa partecipazione e un certo impegno da parte degli individui, che sollecita le loro capacità intellettuali e morali e, per questi motivi, deve garantire le corrispondenti libertà di pensiero, di discussione, di stampa. Solo il sistema rappresentativo è in grado di promuovere quelle attività degli individui dalle quali scaturisce il progresso reale della società.

Quali sono, quindi, le condizioni che consentono al governo rappresentativo di operare efficacemente? Occorre, innanzitutto, che il popolo sia disposto ad accogliere tale sistema governativo e poi, che i «caratteri fondamentali» di un popolo, quali risultano dalle sue tradizioni storiche, dalle consuetudini e dai sentimenti comuni, siano adeguati agli impegni e alla corrispondente attività necessari per il funzionamento delle istituzioni rappresentative. Il parlamento può esercitare un efficace controllo sull'esecutivo solamente se è sostenuto da «una solida opinione e dalla salda fiducia del popolo»[43]. Senza questa attiva partecipazione del popolo, la rappresentanza non è l'espressione delle grandi categorie sociali, delle loro opinioni, ma di ristretti gruppi e di interessi del tutto particolari. Per tali considerazioni il popolo ha nella costituzione rappresentativa un particolare rilievo, tale da caratterizzarla in modo specifico:

«Governo rappresentativo significa che la nazione tutta o almeno una parte numerosa di essa, esercita per mezzo di deputati, periodicamente eletti, il supremo controllo del potere, controllo che non manca in nessuna costituzione. Questo supremo controllo deve essere posseduto per intero dalla nazione».[44]

Ogni sistema costituzionale rappresentativo si fonda sull'equilibrio delle parti che lo formano. La Corona, il governo, il Parlamento in Inghilterra attuano questo equilibrio, perché ciascuno non esercita mai per intero, nei confronti degli altri due, i poteri che detiene, altrimenti si bloccherebbe l'intero meccanismo costituzionale. Sussistono, quindi, dei limiti legali che circoscrivono i poteri di ciascun organo costituzionale e che sono indicati dalle «norme consuetudinarie della costituzione, cioè dalla morale politica del paese».

Queste norme non scritte per conseguire il loro effetto debbono essere sempre interpretate alla luce della «situazione concreta delle forze politiche»[45]. Sulla base di questo criterio non c'è dubbio che la forza costituzionale prevalente, vincitrice rispetto alle altre due, è il potere popolare. Pertanto occorre riconoscere all'elemento popolare una supremazia in tutti i settori dell'attività governativa, corrispondente alla sua forza reale nel paese: solo tale riconoscimento garantisce la stabilità della costituzione.

Il sistema parlamentare deve, di conseguenza, essere organizzato in modo da realizzare una vera democrazia rappresentativa. Ciò significa riconoscere la più larga partecipazione del popolo alla vita politica, mediante l'estensione del suffragio elettorale, che tolga da uno stato di minorità le classi lavoratrici e le donne che la tradizione e il costume si ostinano a considerare relegate in funzioni «ausiliarie». Occorre inoltre allargare, per quanto possibile, la partecipazione dei cittadini alle attività e funzioni pubblico-amministrative che non richiedono specifiche competenze professionali, soprattutto per quanto riguarda le amministrazioni locali.

---

42 J.S. Mill, *Considerations on Representative Government*, in H. B. Acton (a cura di), *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*, Dent and Sons, London 1951, p. 201; trad. it. *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Bompiani, Milano 1946, p. 46.

43 J.S. Mill, *Essays on Politics and Society*, University of Toronto Press, London 2006, Cap. VII, p. 448.

44 J.S. Mill, *Consideration on Representative Governement* (1861), Batoche Books, Canada 2001, Cap. VII, p. 82.

45 *Ibidem*, cit., p. 84.

Particolare rilievo assumono, nella concezione "milliana", le assemblee parlamentari: esse devono svolgere un'attività di indirizzo e di controllo nei confronti del governo, rendendosi interpreti dei grandi orientamenti, che si esprimono nell'opinione pubblica, e degli interessi più importanti della comunità, per deliberare sui criteri informatori delle riforme e delle leggi, e sulle grandi scelte politiche. In ogni ordinamento costituzionale sussiste la tendenza del «potere prevalente» a diventare l'unico potere; questa tendenza contrasta la norma fondamentale di ogni società, che in essa debbano essere operanti «influenze antinomiche per mantenere la vitalità e l'efficienza dei compiti che si devono perseguire».

Si tratta, pertanto, di sostenere un altro potere che possa equilibrare quello democratico e mantenerlo nei suoi limiti. Ciò è possibile se nella Camera dei Comuni sussiste una minoranza che faccia da freno alla maggioranza; essa dovrebbe essere costituita dalle élites intellettuali, di solito più sensibili ai problemi di rinnovamento culturale, politico e sociale, e che possono svolgere il ruolo necessario di limite morale e culturale alle tendenze monopolizzatrici della maggioranza[46].

Le assemblee legislative, secondo Mill, hanno un limite etico-politico che non dovrebbero mai infrangere: non devono farsi promotrici di una legislazione di classe, che è sempre espressione di «interessi sinistri», come scrisse Bentham, e del «profitto immediato della classe dominante a detrimento totale della massa»[47]. Questo è il pericolo maggiore al quale si trova esposto il sistema rappresentativo e l'unico rimedio per evitarlo è fondare la rappresentanza politica sulla pluralità e dialettica degli interessi, che consente alla minoranza di svolgere un ruolo significativo nelle scelte politiche dell'assemblea e nelle decisioni di governo.

46 *Ibidem*, cit., p. 97.

47 J. Bentham, *A Fragment on Government*, Ross Harrison, Cambridge 1988. A questo proposito si veda anche P. Schofield, *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford 2006.

Recensioni

GIORGIO AGAMBEN, *La vita delle forme,* a cura di A. Lucci, L. Viglialoro, Il Melangolo, Genova 2016, pp. 297.

«Il contemporaneo diventa il luogo nel quale l'"inattualità" (o, se si preferisce, l'"intempestività") della riflessione di Agamben si percepisce con maggior forza e nel quale va situato il suo anacronismo.

La sfasatura del pensiero agambeniano rispetto al suo tempo è la cifra di un'adesione con riserve, di una distanza incolmabile, che la critica concede a se stessa e che il presente, permanendo nella sua dilazione, impone al contemporaneo.» (p. 11).

In queste righe, tratte dagli ultimi capoversi della prefazione di Lucci e Viglialoro, è compendiato non solo un aspetto filosoficamente centrale del pensiero di Agamben, ma anche il quadro e la portata generali propri di questa importante raccolta di 15 saggi dedicati al filosofo romano. Diciamo "importante" poiché, dopo il volume del 2012 a cura di L. Dell'Aia (*Studi su Agamben*, editore Ledizioni, 6 saggi) e dopo la monografia di C. Salzani (*Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, 2013), essa rappresenta la prima, ampia miscellanea di respiro polifonico e filosoficamente teorico-critico sul pensiero di Agamben in Italia - e ciò mentre l'accademia italiana (al di là di alcune, pur significative, eccezioni) continua a tacere, come i curatori hanno il merito indiscusso di porre in evidenza, sempre nella citata *Prefazione* (intitolata appunto "Nemo propheta in patria. *Giorgio Agamben, o dell'(in-)attualità di un contemporaneo*").

Giacché, in effetti, l'urgenza - ma anche l'emergenza - sollevate dal e nel pensiero di Agamben si giocano eminentemente proprio qui: nella questione (forse inestricabile) del contemporaneo, e nella *sfasatura*, nello *scarto* che il pensiero di un pensatore inevitabilmente produce rispetto ad esso. Ed è su questo crinale che, crediamo, più opportunamente possono essere inquadrati i 15 saggi de *La vita delle forme*. Essi vengono ripartiti in tre macrosezioni, e se ciò che hanno immediatamente in comune è «una sorta di ricognizione della *morfologia* del pensiero di Agamben» (p. 9, *Prefazione*), questa forma, questa *morphè* che essi indagano, muove inequivocabilmente dall'ampio, aperto e per certi versi indefinito *spettro* (in ogni senso) che la contemporaneità di Agamben è in grado di suscitare rispetto a quel «tempo di ora» che è, certamente per Agamben ma non solo per lui (forse per la filosofia stessa), supremamente sempre in questione. È per questo, dunque, che, ad esempio, *Homo sacer* (ma, in generale, l'opera agambeniana *tout court*) viene considerata, dicono i curatori, «un'opera compiuta-incompiuta, al contempo chiusa e che ancora continua, soggetta a superfetazione» (p. 8, *Prefazione*); è per questo che essi dichiarano di aver scelto, per l'architettura dei saggi della raccolta, «una struttura reticolare […] Reticolare, perché ciascuno dei saggi, più o meno espressamente, parte anche dall'idea che l'intreccio multilineare di forme creato dal pensiero di Agamben componga un dispositivo, all'interno del quale insistono delle urgenze che sollecitano all'interrogazione e che non possono essere scorporate dalla rete di forme nella quale si trovano» (p. 9, *Prefazione*); è per questo che quel che qui si prova a fare è «pensare *dopo* e *assieme* ad Agamben» (p. 9, *Prefazione*), all'insegna di quella costitutiva apertura che rende il pensiero inesauribile nel suo interrogare e nel suo essere interrogato.

Ma questo non può non avvenire all'insegna, oltre che dell'indagine, della critica e della contestazione. Giacché se «la politica, l'estetica, l'economia, la vita» (p. 7, *Prefazione*) sono i perni agambeniani attorno a cui ruotano e si interrogano i vari contributi, essi stessi vengono anche - e talvolta non morbidamente - contestati. Ciò si evince già dal primo saggio della raccolta (che fa capo alla sezione prima: *Dopo* Homo sacer. *Archeologia di un progetto filosofico*), quello di E. Stimilli, dedicato a *L'uso del possibile*, ove, considerando a partire da *Bartleby o della contingenza* la grande questione agambeniana della potenza (ovvero del possibile), l'autrice si interroga sull'uso che di

esso il pensiero di Agamben può consentire e sulla pratica traducibile in una dimensione politica, giungendo ad avanzare l'ipotesi che, rispetto ad esempio alle riflessioni di Foucault, quelle di Agamben, se private «di un confronto con i meccanismi di potere storicamente determinati e di volta in volta funzionanti» (p. 31) e indirizzate «all'individuazione di forme di vita in definitiva "pure" o "irrelate", come per lo più sono quelle che emergono dal suo discorso» (p. 32), rischiano l'*impasse* della impraticabilità - al pari di come l'uso, di cui Agamben parla, rischia la vaghezza e, in ultima istanza, l'intraducibilità nella sfera politica.

Il secondo contributo - quello di C. Salzani -, intitolato *Il proprio e l'inappropriabile. Dialettica dell'uso*, si concentra invece sulle categorie e sulla dialettica di "proprio"-"improprio"-"inappropriabile", in particolare a partire dal capitolo *L'inappropriabile* de *L'uso dei corpi*. In merito anche alla questione - centrale in Agamben - dell'«"ontologizzazione" dell'etica» (p. 43), Salzani indaga la matrice tanto benjaminiana quanto heideggeriana del discorso agambeniano, alla luce della dialettica che costitutivamente lo informa.

Il mistero della separazione, di D. Gentili, si volge invece alla dialettica di *bíos* e *zoé*, al fine di ripercorrerne, in Agamben, la dinamica (tenendo presente tanto pagine di *Homo sacer* quanto de *L'uso dei corpi* e de *L'aperto*) e di enuclearne la direzione teoretica e la possibilità pratico-politica, evidenziando al contempo (è questo un tratto decisivo non solo nel saggio di Gentili, ma anche nel pensiero di Agamben) l'essenziale *locus* di questa "dialettica del fondamento": quello della *soglia* (Gentili parla di una «topologia» della soglia, p. 61, in relazione alla soglia come punto di snodo e di attivazione della separazione ontologico-biopolitica e quindi della stessa dialettica che è qui in gioco).

Il contributo di A. Lucci (*L'opera, la vita, la forma. La filosofia delle forme-di-vita di Giorgio Agamben*) presenta un taglio fortemente teoretico. Questo si condensa nella tesi centrale per cui «tutta la filosofia agambeniana che è racchiusa nel concetto di forma-di-vita rappresenta il tentativo di porre in costante relazione e tensione il concetto di soggetto […] con quello di opera (da intendersi […] come *opus*)» (pp. 69-70), e che trova proprio nel concetto di *tensione* - di cui, dopo una ricognizione della forma-di-vita in Agamben, avanza una convincente interpretazione - il suo perno argomentativo centrale, quasi soterico rispetto al rischio «di chiudersi nel solipsismo, nell'immobilismo, in una certa qual forma di ieratica contemplazione da saggio orientale» (p. 88) che le ultime pagine di *L'uso dei corpi* lascerebbero intravedere.

Ma - crediamo - nel saggio di Lucci ci sono anche altre due, importanti intuizioni a meritare di essere evidenziate, ancorché l'autore non ne approfondisca il peso: una è quella per cui «la storia dell'essere come "effetto" [il riferimento è all'ontologia dell'effettualità come viene delineata da Agamben in *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*], e, potremmo dire, come *realizzazione*, la riduzione delle quattro cause della tradizione aristotelica alla sola causa efficiente, che però - all'occasione - viene sgravata del proprio peso etico dalla giustificazione da parte di un'istanza trascendente, è la storia *agambeniana di quello che Heidegger definisce "oblio dell'essere"*» (p. 78, corsivo nostro). L'altra (a p. 83) è quella per cui «potremmo dunque dire che la forma-di-vita per Agamben, come la verità per Kafka e *la decostruzione per Derrida* [ma, è doveroso dire, in certo modo anche *come l'*Ereignis *heideggeriano*], non è, ma *si dà*, accade: non è, né può essere risultato di un programma, di un progetto». Entrambe queste cariche intuizioni, o comunque l'ambito teoretico che esse spalancano, quello di un'essenziale ma tormentosa, divergente convergenza tra la *Seynsgeschichte* heideggeriana e la *recognitio* ontologica delineata da Agamben, e di un importante, celato, divergente accordo tra l'istanza decostruttiva derridiana e la matrice teoretica agambeniana, non sono sinora state sviluppate con la dovizia filosofica che meriterebbero. Compito di un pensiero a venire raccoglierne l'esigenza.

In *Estetica e logica dell'individualità. Agamben lettore della* Kritik der Urteilskraft, L. Viglialoro ripercorre le letture agambeniane del giudizio estetico kantiano (tra *L'uomo senza contenuto* e *Signatura rerum*), pervenendo ad affermare, nella paradigmatologia agambeniana, una «logica dell'individualità» che «non è il risultato di un'induzione, ma di una riflessione dal particolare al particolare», assimilabile a un «sentimento di parentela» con l'analogia (pp. 106-107). «Tale intreccio di forme sensibili», conclude Viglialoro, «Agamben ha provato a descriverlo in un incessante ed intenso dialogo, tra gli altri, con la *Kritik der Urteilskraft* di Kant» (*ibidem*).

L'ultimo saggio della prima sezione, quello di V. Borsò (*Giorgio Agamben - tra disastro e catastrofe. Ontologia ed estetica*), è anche, tra gli altri, il più polemico - e per ciò stesso, forse, il più problematico. Borsò, a partire dalla blanchottiana écriture *du désastre*, traccia un confine teoreticamente netto tra due matrici filosofiche, quelle di disastro e di catastrofe: l'una conducente all'«apertura di un'ontologia dell'immanenza», dove «il riconoscimento dell'altro» e la «necessità di operazioni di relazionalità» (pp. 114-115) ne sarebbero l'esito e ne farebbero da padrone, l'altra, quella dello *stropheín*, si incentrerebbe su un costitutivo «*kairós* del momento», su una «Jetzt-Zeit intensa», ove «il soggetto può divenire l'agente di un atto politico, anche spettacolare o terroristico, capace di far collassare il corso catastrofico della politica e della tecnologia» (p. 113), e si fonderebbe su un «riconoscimento» e una «messa in moto del frammento messianico della catastrofe» che, rispetto al *désastre*, avverrebbe «tramite un soggetto preformato, la cui operazione è l'inoperosità» - e se «le due modalità implicano formazioni diverse di soggettività» (p. 113), Borsò è perentoria nei suoi confinamenti: «è quindi la catastrofe che […] gioca un ruolo fondamentale nel pensiero di Giorgio Agamben […] il disastro, che apre il pensiero alla necessità dell'immanenza e di una fenomenologia della relazionalità dell'essere, non sembra essere la via percorsa da Agamben» (pp. 115-117). Tenendo rigidamente ferma questa impalcatura, l'autrice continua tracciando quello che chiama «il concetto di estetica di Agamben» (p. 119) - concetto che, individuando nella funzione dell'arte quel principio di «distruzione» e «interruzione della catastrofe del *chrónos* e della catastrofe del potere politico o tecnologico» (*ibidem*), avallerebbe la sua tesi di un Agamben catastrofico e solipsista. Passando per alcuni cenni a, e citazioni isolate da, *L'uomo senza contenuto* e *Stanze*, Borsò conclude nettamente: «la potenzialità di Agamben resta un'utopia melanconica che continua ad essere ostaggio della politica nella forma della sua destituzione. Anche se, per disattivarlo, continua a riferirsi al "possibile" foucaultiano, inteso come resistenza entro i limiti del politicamente dato […] Questa concezione della contingenza è, a mio avviso, carente di politicità, perché spinge il discorso là dove la politica del vivente può solo essere quella, *debole*, della destituzione della politica - una destituzione che *lascia inalterata e inosservata la terribile relazione tra contingenza e politica*» (p. 123, corsivi nostri) - insomma, «partendo dalla catastrofe, l'ontologia *inoperativa* di Agamben, *che fonda la potenza pura con un potere costituente capace di sottrarsi al potere sovrano*, continua tuttavia a *presupporre* un soggetto anarchico. […] Solo il disastro aprirebbe la via a un'ontologia *operativa*. Una volta coinvolto nel disastro, il soggetto potrebbe diventare sensibile all'apparizione del volto dell'altro» (p. 124, secondo e terzo corsivo nostri).

Non è certo questo il luogo per discutere nel dettaglio il saggio in questione, ma, ci sia consentito dire, i suoi punti *radicalmente* problematici - che abbiamo tentato di condensare in queste citazioni - sono diversi. Quelli centrali sono: in primo luogo, l'arbitraria dicotomia tra "disastro" e "catastrofe", "ontologia dell'immanenza" e "autarchia catastrofico-messianica" (giacché, se certamente la carica messianica assume in Agamben un ruolo essenziale, anzi primario, non si vede tuttavia come ciò, alla luce di testi come *La comunità che viene* o *L'immanenza assoluta*,

debba condurre ad un solipsismo o ad una fantasmatica autarchia); in secondo luogo, il parlare di un «concetto di estetica di Agamben»: già da *L'uomo senza contenuto*, infatti, ci pare evidente che l'estetica viene da Agamben problematizzata *proprio in quanto tale*, cioè nel suo statuto teoretico, al fine di *destituirne la sussistenza* in luogo di una esperienza *poietica* (e, appunto, *non più estetica*) dell'arte; in terzo luogo, la - ulteriore - dicotomizzazione tra "ontologia operativa" e "inoperativa", che condurrebbe Agamben, nel segno negativo di quell'"in", a *presupporre* a sua volta negativamente l'operatività stessa: ma, se si legge attentamente l'ultima parte de *L'uso dei corpi* (cosa che qui non è evidentemente possibile fare), è Agamben stesso a chiarire (seppure, va detto, lasciando aperta un'essenziale ambiguità a riguardo) che il nuovo uso cui il suo pensiero della forma-di-vita apre presuppone indubbiamente l'opera (per poterla destituire), ma non per questo si esaurisce in questa presupposizione, dal momento in cui esperendo la destituzione stessa, conduce all'esperienza della modalità-medialità in seno ad una potenza destituente, a quel *katargeín* di cui, in Agamben, è questione suprema. Giocare gli argomenti del filosofo contro lui stesso, in questo caso, non vale.

La seconda sezione del volume, intitolata *Il corpo glorioso e i suoi usi* e composta da quattro saggi (*Ritorno delle religioni? Osservazioni scettiche sulla condizione religiosa della contemporaneità* di T. Macho, *Inni di lode alla creatura. Gloria, ascesi e liturgia come dispositivi teologico-politici in Giorgio Agamben?* di G. Guerra, *La gloria, lo specchio, la legge. Nota sull'angiologia tra Agamben e Tommaso* di S. Guidi, *La sovranità dell'ape nella condensazione del sapere.* Oikonomia*, crematistica e volontà di purezza come metodologhemi in Giorgio Agamben* di T. Skowronek), si volge «in analisi e contestualizzazioni di quei paradigmi teologici, politici ed epistemologici che Agamben, archeologicamente, ha esplorato» (*Prefazione*, p. 10).

Se Macho getta luce su quel «ritorno del religioso» (p. 131) che costella, negli ultimi decenni, il panorama della riflessione filosofica, e ne interpreta le implicazioni in termini di «religione dopo la religione» (p. 134) in relazione anche a quel forte, contemporaneo «rinascimento paolino» (p. 138) che ne informa i tratti essenziali, Guerra e Guidi si immettono più direttamente nelle grandi questioni agambeniane della gloria e della liturgia, dell'angelologia e della teologia politica, l'uno per ripercorrere la portata di «un'angelologia politica» (p. 152), l'altro, più specificamente e a confronto con l'angelologia tommasiana, per evidenziare tratti angelologico-politici che, nel discorso di Agamben, non vengono presi in considerazione - ma che, per Guidi, si rivelano fondamentali nella teologia politica dell'Occidente: «oltrepassando *Il Regno e la Gloria*, va rilevato insomma come le creature angeliche, per lo meno dal XIII secolo in poi, vadano a costituire l'articolazione prima di un ordinamento (e di un governo) *panrazionale* e teologico-naturale del mondo, che fa di questa razionalità divina l'elemento unificante dei due ordini scissi. Nel coglierne l'aspetto allegorico, Agamben sembra trascurare che non è per caso che gli angeli vengono connotati dalla teologia medievale come pure forme intellettive» (p. 167) e che, ad esempio per l'Aquinate, «sia la funzione ministeriale che quella contemplativa [le funzioni su cui Agamben si concentra nella sua indagine] sono […] delle funzioni prettamente *razionali*, in quanto riflesso di una governamentalità che è causa prima e unica - e quindi *monoraziocinante* - del mondo» (pp. 168-169).

Skowronek, invece, nel suo saggio - polemico, ma finemente teoretico -, intraprende «un'analisi sintomatologica del metodo di Agamben», nel cui nucleo l'autore colloca «le varianti retoriche del termine *oikonomia*, che ruotano attorno all'esigenza agambeniana di stabilire una correlazione tra il particolare e l'universale» (p. 182). Nel tentativo di mostrare come «la macchina testuale agambeniana» segua «una governamentalità della sfocatura» (p. 183), Skowronek giunge a sostenere che il Testo di Agamben, nella e secondo la sua entropica, pura *oikonomia*,

«nel suo vagare senza meta nella storia della cultura», finisca per farsi «il sovrano che decide del corretto uso filosofico di concettualità cardinali» (p. 192), di modo che, «al confine dell'inverificabilità, la macchina testuale di Agamben sperimenta una collateralità del puro, tra scavo archeologico e silenzio post-messianico. Le riflessioni astute di Agamben sembrano essere un'*oikonomia* per l'*oikonomia* e quindi, stando ad Aristotele, qualcosa di decisamente paradossale» (p. 193). Così Agamben sarebbe un sovrano - la cui sovranità, icasticamente, viene accostata a quella dell'ape: come questa raccoglie di fiore in fiore «ciò che più le aggrada, per poi elaborare le dolcezze raccolte» (p. 181), così il filosofo sarebbe uno che lavora «in maniera artistica con la lingua» (*ibidem*). Al di là del fatto che bisognerebbe interrogarsi a lungo sulle essenziali implicazioni che l'"artisticità" di questo lavorare con la lingua e col linguaggio, che investe il compito e il rango del filosofo dal profondo, e che Skowronek sembra passare in sordina o, peggio, declassare a pratica filosoficamente indegna, porta con sé, fa sorridere che Agamben, dopo tutto (in senso letterale: dopo tutto il suo lavoro), venga paragonato proprio ad un sovrano.

La terza sezione - il cui tema e titolo è: *Agamben (nel) contemporaneo* - si apre con un estratto dal libro *Improper Life. Technology and biopolitics from Heidegger to Agamben*, di Timothy Campbell, la cui tesi di partenza è quella per cui «la lettura tanatopolitica agambeniana della biopolitica contemporanea si produce attraverso un'appropriazione delle categorie heideggeriane di scrittura propria ed impropria» (p. 201), e che, nell'individuare la dinamica agambeniana di mutamento della biopolitica in tanatopolitica, inscrive e inquadra - giustamente - il pensiero di Agamben nel solco della riflessione heideggeriana sulla tecnica.

In *Dimenticare l'occidente: stato di natura e mistagogia in Giorgio Agamben*, F. Luisetti enuclea quello che, secondo lui, è un rimosso, uno spettro nel pensiero agambeniano: lo «stato di natura giusnaturalistico e biopolitico dell'Occidente» (p. 235), sull'occultamento e sulla rimozione del quale Agamben non solo deautenticherebbe l'essenza del dispiegamento dell'Occidente ai propri comodi, ma anche, dedicandosi a una «filosofia della storia alta, profetica e destinale», con una «feroce vocazione metafisica» (p. 241), renderebbe «il programma foucaultiano uno scheletro senza vita» (p. 240) e rafforzerebbe, con i suoi «dispositivi dialettici», la «fantasmagoria ontoteologica dell'Occidente ebraico-cristiano» (p. 242). Luisetti giunge addirittura, con toni parossistici, a scagliarsi contro l'"*agambenismo*", che equivarrebbe ad una "*destra foucaultiana*": «se l'agambenismo è una destra foucaultiana, ad esso è necessario contrapporre un'appropriazione deoccidentalizzante del metodo genealogico» (*ibidem*) - sembra quasi che (sia detto si sfuggita), in nome di un affrancamento, di un'"emancipazione" «dalla grande interiorità dell'ontoteologia» (*ibidem*), il discorso di Luisetti finisca per accecarsi in una militanza, più che raccogliersi in una riflessione.

Sulla falsariga - almeno per quanto riguarda la carica polemica - di Luisetti si pone J. Revel, in *Che cos'è un campo? (Per tornare di nuovo su un falso paradigma neo-foucaultiano)*. Qui, la questione parte dall'utilizzo della nozione di "campo" - dapprima da parte di A. Soucaille e A. Sauli, in riferimento ad un loro recente articolo -, per poi, in realtà, questionare sulla *paradigmaticità* (del campo, certo, ma anche *in quanto tale*, in quanto *metodo* filosofico), sulla *storia* (sul rango, sul ruolo e sulla dimensione della storicità: Agamben attuerebbe una presunta «destoricizzazione», p. 256, sarebbe il propugnatore, massimamente per quanto riguarda le sue riflessioni sul campo, di un «anacronismo rivendicato», p. 252. Vale la pena di sottolineare, sia pure di sfuggita, che l'accusa di destoricizzazione, o addirittura di sostanzialismo storico, nonché di vacuo astrattismo dalla sfera specie-specificamente fattuale, è una, in generale, delle più frequenti che vengono mosse al filosofo, spesso in maniera decisamente precipitosa e teoreticamente inconsistente),

sul presunto sovvertimento agambeniano di Foucault e di ciò che questo chiama "biopolitica", e, da ultimo, per tuonare perentoriamente: «tutto questo è insopportabile. "Produrre la morte" non è produrre, è semplicemente sopprimere la vita. È tempo di chiamare le cose con il loro nome: le filosofie del negativo non sono filosofie della potenza, la biopolitica non è tanatopolitica, l'uomo non è un animale, tutti i campi non sono gli stessi, tutti gli eventi non sono equivalenti, tutti gli anacronismi non sono permessi. È tempo di riapprendere a pensare nella storia» (p. 264).

Ora, se Revel ha in mente di scagliarsi contro chi astrae barbaramente la categoria di campo dalla storicità fattuale, per piegarla a manovre teoretiche ingiustificate e, soprattutto, meschine rispetto alla sfera della fatticità storica - certo irriducibile, per molti versi, ad un *lógos* filosofico -, ella ha senz'altro ragione di farlo. Ma questo non riguarda Agamben. Nessuna delle - feroci - accuse che Revel muove al filosofo in quest'ultimo, conclusivo e definitorio periodo, ha ragione di essere se non in base ad un radicale *misreading* o ad una rabbia ingiustificata. Giacché, crediamo, quella di Agamben non è né una «filosofia del negativo» (come potrebbe esserlo, se delle filosofie del negativo egli sin dagli anni '80 ha perseguito una radicale decostruzione?), né una biopolitica che si volge in «tanatopolitica» (per Agamben la questione primaria è e rimane quella dell'emersione e dell'assolutizzazione della *nuda vita* - non già della morte - nell'alveo della macchina biopolitica occidentale), né tantomeno una filosofia dell'uomo che si fa animale (casomai, Agamben auspica una *caduta comune, una co-incidenza* di entrambe le categorie, della dicotomia stessa uomo-animale), e neppure una "riflessione dell'equivalenza" (sia rispetto al campo, sia rispetto alla storia), nel suo nucleo anacronistica (qui il problema è il fraintendimento del *méthodos* filosofico agambeniano, la *paradigmaticità* in quanto tale, che non consente affatto, a chi abbia letto con attenzione perspicua *Signatura rerum*, di concludere che quello di Agamben sia un «gioco da prestigiatore», p. 262, volto al livellamento, e in fondo alla soppressione della - o, il che è lo stesso, all'astrazione dalla - storia e all'oblio della fatticità).

Quest'ultima questione, in particolare, viene ripresa da M. Saidel nel suo contributo (*Agamben in Argentina: dallo Stato di eccezione al governo neoliberale*) che, calando le riflessioni ontologico-politiche agambeniane sull'eccezione nel contesto politico dell'Argentina dell'ultimo XX secolo, afferma lucidamente e verosimilmente (non già ferocemente) che «se la destoricizzazione è un rischio della prospettiva agambeniana, e se pure la sua concezione del potere è troppo negativa, non dobbiamo cadere però nell'errore contrario» (p. 278), e conclude, altrettanto legittimamente, che «non si può negare che l'inclusione escludente e l'eccezione siano parte della nostra realtà attuale», né ignorare «la situazione dei migranti clandestini, degli abitanti di spazi in cui lo Stato decide di non intervenire, e le migliaia di vittime del terrore militare o paramilitare in Latinoamerica e altrove - assassinati, *desaparecidos*, rifugiati. Non possiamo ignorare che il neoliberismo e la società del consumo estrae valore dallo sfruttamento di milioni di esseri umani la cui morte - per esempio nelle fabbriche clandestine - non comporta delle conseguenze giuridiche» (*ibidem*).

Nell'ultimo saggio, *Sovranità e identità europea. La (pro)vocazione di un impero latino*, S. Mazzini illumina e ricostruisce il fervente dibattito scaturito a partire dall'articolo agambeniano, pubblicato su «Repubblica» nel marzo del 2013, *Se un impero latino prendesse forma nel cuore d'Europa* - articolo che, in maniera quanto mai attuale, provoca, questiona e problematizza filosoficamente, a partire da uno spunto lanciato da Kojève, lo statuto politico dell'Europa stessa.

Come si vede, il volume è pregno di sfumature filosofiche e di spunti teorico-critici - alcuni, forse, più lucidi di altri. L'"importanza" che all'inizio abbiamo attribuito a questa miscellanea, dunque, non può che uscirne indiscussa, rafforzata e illuminata. È un'importanza non solo *filosofica*, ma - verrebbe da dire, trattandosi di Agamben - del pari, e proprio in quanto tale, anche *politica*.

Restano forse da affrontare e indagare, nell'alveo amplissimo delle questioni agambeniane, l'analisi del rapporto filosofico tra la teoresi agambeniana e quella heideggeriana da un lato, e tra il pensiero francese del secondo Novecento - Derrida in particolare - e quello del filosofo romano dall'altro.

MATTEO ACCIARESI

ROSA M. CALCATERRA, GIOVANNI MADDALENA, GIANCARLO MARCHETTI (a cura di), *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci, Roma 2016, pp. 355.

Il volume raccoglie i contributi di molti specialisti sul pragmatismo e presenta una genealogia che parte dal "proto-pragmatismo" di Ralph Waldo Emerson fino ad un'analisi storico-critica delle correnti più significative nella società contemporanea. Si offre così la possibilità al lettore di confrontarsi con l'orizzonte classico del pragmatismo di fine Ottocento e inizio Novecento, con le conseguenze e le appropriazioni dei suoi temi, facendo riferimento sia al pensiero dei suoi fondatori, sia a interessanti sviluppi e aree di ricerca nel dibattito della filosofia contemporanea. Da questo confronto emerge il contributo attuale di uno tra i fenomeni culturali, forse tra i più interessanti dell'ultimo secolo.

Il padre ispiratore del pragmatismo fu Ralph Waldo Emerson, considerato un protopragmatista e i suoi fondatori furono Charles Sanders Peirce e William James. Il filosofo e pedagogista americano John Dewey, tornando tra l'altro ad una personale rilettura di Emerson, rielaborò il pragmatismo in una nuova filosofia che chiamò "strumentalismo". Una componente importante della cultura americana era allora il trascendentalismo, ispirato anzitutto all'opera di Emerson, nella quale l'idealismo romantico si sposava con un naturalismo panteistico e misticheggiante. Il trascendentalismo e l'idealismo americani si ispiravano ai grandi modelli della filosofia europea di impianto sia kantiano sia hegeliano e questo fu appunto il timbro della prima formazione di John Dewey.

I primi lavori di ricerca di John Dewey furono dedicati alla filosofia trascendentale di Kant e alla psicologia ma, allo stesso tempo, Dewey avviò fecondi rapporti con la scuola degli hegeliani di St. Louis, con la loro celebre rivista, il *Journal of Speculative Philosophy* e, soprattutto, con l'hegeliano W. T. Harris che gli consigliò di seguire, come *graduate student*, i corsi della John Hopkins University di Baltimora, una delle poche università americane del tempo non confessionali e di alto livello scientifico.

Secondo Dewey, la natura dell'esperienza può essere analizzata e determinata «soltanto se si osserva che essa include un elemento attivo e uno passivo, particolarmente combinati tra di loro». In senso attivo, «l'esperienza è un tentare, significato espresso dal termine connesso al significato di 'esperimento'. In senso passivo, l'esperienza è un 'sottostare'. Quando sperimentiamo qualcosa, noi agiamo su di esso, facciamo qualcosa con esso; poi ne soffriamo le conseguenze o sottostiamo ad esse. Questa è la combinazione particolare. Il nesso di queste due fasi dell'esperienza determina la natura e il valore dell'esperienza. La sola attività non costituisce esperienza. È dispersiva, centrifuga, dissipante. L'esperienza come tentativo − osserva Dewey − implica un cambiamento, ma il cambiamento non è che una transizione senza significato, a meno che non sia coscientemente connesso con l'ondata di ritorno delle conseguenze che ne derivano. Quando proseguiamo l'attività, quando il mutamento determinato dall'azione si riflette in un mutamento apportato in noi, non si può più parlare di puro flusso, poiché esso si carica di significato e noi impariamo qualcosa immersi nel fluire del tempo che coinvolge in modo *attivo* e *creativo* la nostre esperienza».

Proprio alla filosofia guardava Dewey, come alla più preziosa risorsa dell'umanità: una risorsa da coltivare e potenziare. Valorizzando il metodo del dialogo e della critica, che deve prevalere su ogni gerarchia sociale, la «filosofia insegna a vivere», guidando l'uomo nel labirinto della sua problematica esistenza, cercando sempre nuove soluzioni per vecchi e nuovi problemi.

Se nessuno ha accesso a fonti privilegiate di verità, se ogni individuo si trova in una situazione

di relativa ignoranza, allora quella del confronto democratico è l'unica via per comprendere e correggere i nostri errori e far progredire le nostre «mezze verità», nella scienza, nella filosofia, nella cultura, nella vita quotidiana e nella politica. «Indagare e dubitare sono sinonimi. Noi indaghiamo quando dubitiamo; ed indaghiamo quando cerchiamo qualcosa che fornisca una risposta alla formulazione del nostro dubbio».

Sullo sfondo del concetto strumentale del pensiero e della sua idea di "mente", a cui attribuisce un carattere riflessivo, critico e creativo, Dewey nell'ultimo capitolo del saggio sull'intelligenza creativa definisce la funzione e la finalità della filosofia, sottolineando il legame temporale con gli eventi e la sua visione storica della realtà, evidenziando la sua concezione dell'individuo e il suo rapporto con l'ambiente circostante e, in particolare, con quello sociale e culturale. L'esigenza fondamentale è quella di ricondurre il soggetto nel mondo e, in particolare, ad un'unità intersoggettiva dell'uomo con il mondo circostante, valorizzando la componente emotiva e affettivo-motivazionale dell'individuo, il suo apporto soggettivo all'interno di un processo di interazione con gli altri organismi e con gli altri individui con i quali condivide un sistema di valori comuni in una società libera, aperta e democratica.

Il valore ancora profondamente attuale della filosofia di Dewey e il significato del pragmatismo nelle sue molteplici teorie analizzate nella puntuale ricostruzione proposta in questo volume è quello di attestare che non c'è mai stata una vera e propria "eclisse" del pragmatismo, se non per la sua egemonia nelle accademie e per una sua, forse equivocata, incompatibilità con la prima filosofia analitica che prese campo negli Stati Uniti dopo la morte di John Dewey.

La imperitura lezione del pragmatismo è una lezione metodologica (di teoria e metodologia di ricerca) con al centro il tema dell'esperienza e del concreto interesse umano, in un dialogo continuo e costantemente aperto con le scienze, con la logica e con le teorie della conoscenza. Una lezione, tra l'altro, che dimostra sempre più il suo radicamento profondo nella storia del pensiero occidentale.

Come scrivono i curatori nell'introduzione, a sfatare l'idea del pragmatismo come mera "antifilosofia" e come "sintomo" di una mentalità soltanto pratica, «i pragmatisti sono per la ricerca della verità e per la storicità, così come sono per la creatività e la precisione: sono per Kant e per Hegel o, meglio, per nessuno dei due»; e però, come l'intero libro dimostra, senza mai cessare di confrontarsi con quella tradizione di pensiero in una società libera, aperta e democratica.

Nella sua struttura e articolazione sistematica, la raccolta dei saggi interni al volume è una testimonianza particolarmente significativa dell'odierno rinnovato interesse per il pragmatismo nella società contemporanea ed è un contributo scientifico che combina studi storici e originalità interpretativa sotto il profilo critico in un orizzonte ermeneutico, gnoseologico e filosofico-teoretico.

ANDREA GENTILE

GIORGIO CAMPANINI, *Giuseppe Capograssi. Nuove prospettive del personalismo*, Studium, Roma 2015, pp. 127.

Il volume raccoglie i principali contributi che Giorgio Campanini, noto studioso del pensiero politico, ha dedicato nel corso degli anni all'opera di Giuseppe Capograssi (Sulmona 1889-Roma 1956), oggetto in questi ultimi anni di una riscoperta e valorizzazione sia in Italia che all'estero: basti pensare ad una pregevole edizione dei più rilevanti scritti presso i tipi di Bompiani (*La vita etica*, a cura di Francesco Mercadante, 2008) o a una recente traduzione in francese (*Essai sur l'État*, a cura di Christophe Carraud, Éditions de la revue Conférence, 2015). Nel 2016 si è celebrato, inoltre, il Sessantesimo anniversario della morte del filosofo di Sulmona e per l'occasione sono stati organizzati importanti convegni, promossi anche dalla "Fondazione Nazionale Giuseppe Capograssi", presieduta da Francesco Mercadante: ci fa piacere ricordare, in particolare, la giornata di studi presso l'Università Lumsa di Roma, promossa da Stefano Biancu e Calogero Caltagirone (14 dicembre 2016, *Individuo e forme di vita. Giuseppe Capograssi a 60 anni dalla morte*).

I sette capitoli che compongono il volume fanno emergere con chiarezza i motivi teoretici e storico-politici per i quali vale la pena "tornare a Capograssi", filosofo del diritto che ha saputo dare dei solidi orientamenti di pensiero in un'età complessa come la prima metà del Novecento, ovvero in anni caratterizzati dalla crisi del parlamentarismo, dai regimi totalitari e, nell'immediato Secondo Dopoguerra, dai problemi concernenti il nuovo assetto costituzionale democratico. Il grande merito di Capograssi – più volte sottolineato nel libro – è stato quello di rivolgere l'attenzione al «diritto non come limitato ambito del sapere ma come "osservatorio" dal quale guardare a tutto l'uomo e a tutta la storia» (p. 105).

Campanini individua tre aree tematiche dalle quali emergono le peculiarità del pensiero di Capograssi che partendo da problematiche di ordine giuridico giunge a prendere in esame questioni sociali e religiose, conferendo al diritto stesso una forte valenza esistenziale: in primo luogo, a Capograssi si deve una originale ripresa del diritto naturale inteso come "fondamento metafisico" dei diritti umani; in secondo luogo, una concezione dell'esperienza giuridica basata sulla concretezza del vissuto quotidiano, avversa al formalismo ed indirizzata a porre un primato assoluto dell'individuo sullo Stato; come terza area tematica Campanini individua la forte "istanza alla trascendenza" che caratterizza tutto il pensare capograssiano e che lo rende una forma di "personalismo cristiano".

Analizziamo brevemente gli elementi che Campanini scorge giustamente come caratteristici della posizione del filosofo di Sulmona. Innanzitutto Campanini chiarisce il significato che per Capograssi assume la ripresa «della tradizione del diritto naturale, […] influenzata anche dall'assidua frequentazione del Rosmini, delle cui pagine (soprattutto della *Filosofia del diritto*) Capograssi è stato tra i più lucidi ed attenti lettori» (p. 19). Il giusnaturalismo di Capograssi prende le distanze da un certo "fissismo" presente nella tradizione tomista e sa immergersi nella storia, avendo come presupposto una certa «"plasmabilità" dello stesso concetto di "natura"» (p. 20). Capograssi si pone in ascolto di Vico, Rosmini e Blondel (cfr. pp. 103-119) ed elabora perciò una forma di "diritto naturale" fondato sulla nozione di persona. Seguendo il francese Maurice Blondel egli inserisce l'esperienza giuridica all'interno di una "filosofia dell'azione" attenta alle dinamiche del vissuto; da Rosmini egli riprende, invece, esplicitamente la celebre concezione della

persona come "diritto sussistente" e il conseguente primato della persona su qualsiasi assetto statuale ed istituzionale. Seguendo la lezione rosminiana Capograssi afferma che lo Stato deve rinunciare «a porsi come realtà totalizzante per farsi articolata struttura di servizio alla persona» (p. 111). Il pensiero di Capograssi si situa perciò all'interno di quella variegata riscoperta della *lex naturae* che ha caratterizzato una parte significativa della cultura italiana e tedesca del Novecento: si pensi, ad esempio, a Sergio Cotta, a Giovanni Ambrosetti, a Carlo Antoni, ad Italo Mancini, a Pietro Piovani e ad un autore come Heinrich Albert Rommen. Quest'ultimo nel 1936, negli anni più drammatici della dittatura nazista, diede alle stampe un'opera dal titolo estremamente eloquente: *L'eterno ritorno del diritto naturale* (*Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*). In maniera simile ai filosofi e ai giuristi sopra menzionali, Capograssi critica «la lunga svalutazione moderna del diritto naturale» (p. 48), dovuta in gran parte al «mancato approfondimento dell'idea di libertà» (*ibidem*); soprattutto egli sostiene che la grande lacuna del liberalismo moderno è stata, in larga misura, quella «di non aver visto i rapporti profondi tra la libertà e il diritto, nel non aver colto, approfondito e svolto nella sua essenza il diritto» [citazione tratta da G. Capograssi, *Il diritto dopo la catastrofe*, in *Incertezze dell'individuo*, a cura di Sergio Cotta, Giuffrè, Milano 1969, p. 78].

Campanini rileva giustamente che l'istanza capograssiana di una «grande rivincita del "diritto naturale"» va intesa «in senso non "naturalistico" ma fortemente personalistico, come suprema riaffermazione del valore e della dignità dell'uomo e dell'umano ed insieme come mezzo di tutela delle individualità contro le possibili prevaricazioni di un potere divenuto auto-referenziale e dimentico della sua essenziale funzione di "servizio" all'uomo» (p. 49). È in quest'ottica di "servizio all'umano" che vanno comprese anche le discusse e discutibili pagine di Capograssi sul tema dell'autorità: nel 1921 egli pubblicò un saggio dal titolo *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* che suscitò tra i lettori suoi contemporanei un giustificato scalpore. Sembrava infatti cosa assurda parlare di autorità e della sua crisi in un momento – gli anni Venti – in cui si in Italia si andava affermando l'autoritarismo fascista. Il volume di Campanini mette in evidenza che il discorso dell'antifascista Capograssi sull'autorità travalica le contingenze degli anni della sua pubblicazione ed ha un valore metastorico: il filosofo di Sulmona distingue nettamente le forme dispotiche di autoritarismo da una autorità autentica, il cui vertice deve essere la carità, ovvero l'ἀγάπη ebraico-cristiana, l'amore oblativo e il "servizio alla persona". L'autorità – egli afferma – «solo se arriva ad essere carità, perviene al massimo della sua forza» [citazione tratta da G. Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Giuffrè, Milano 1977, p. 90].

La ripresa del giusnaturalismo e il radicale anti-statualismo di matrice rosminiana divengono quindi i presupposti con i quali Capograssi critica radicalmente i totalitarismi del Novecento. A questo aspetto fondamentale del pensiero capograssiano è dedicato il terzo capitolo (*Oltre il dramma del totalitarismo*): qui l'autore si sofferma ad analizzare il breve ma intenso saggio di Capograssi *Il diritto dopo la catastrofe* (1950), «insufficientemente preso in considerazione dagli studiosi del fenomeno totalitario» (p. 43). Capograssi – sottolinea Campanini – ha giustamente considerato il totalitarismo come uno «stravolgimento del diritto» (p. 43), come l'esito drammatico di un positivismo giuridico, tipicamente moderno, che separando il diritto dall'etica ha reso «il diritto completamente asservito al potere» (p. 47). Secondo Capograssi la stagione violenta dei totalitarismi ci ha insegnato a prendere le distanze da qualsiasi "mito dello Stato". Egli sottolinea giustamente l'urgenza sempre ricorrente nella storia di andare «oltre il mito dell'assoluta "sovranità" dello Stato dopo che nella stagione dei totalitarismi lo Stato "sovrano" ha messo la sua sovranità e il suo potere di creare il diritto al servizio di dottrine di morte» (p. 49).

In particolare, è necessario superare «l'identificazione tra diritto e volontà dello Stato» (p. 49): nella visione capograssiana e giusnaturalistica il diritto è sempre anteriore alla politica e va posto a fondamento di quest'ultima; lo Stato, per essere eticamente legittimo, deve costituirsi sempre come "Stato di diritto".

Per Capograssi l'esperienza dei totalitarismi ha messo in guardia l'Occidente dai pericoli di un "diritto positivo" completamente scisso da princìpi etici e del tutto alieno da una assiologia fondata sul rispetto della persona umana. È in questo quadro storico che va compreso il costante richiamo di Capograssi al diritto naturale fondato sul "principio-persona": le violenze del nazismo, del fascismo e del marxismo sovietico ci hanno insegnato «l'imperiosa necessità di superare una visione puramente proceduralistica del diritto per ancorarlo al valore supremo, e non disponibile da parte dello Stato, della persona umana» (p. 20). Campanini sottolinea che le pagine capograssiane non sono da leggere soltanto come una analisi del passato ma come una istanza di *never again!*: «Sono pagine non tanto rivolte al passato – che pure è interpretato con grande acutezza nei suoi aspetti degenerativi – quanto aperte al futuro, ai rischi sempre incombenti su quella che, in democrazia, è, per definizione, una "società aperta" e dunque, come tale, permanentemente esposta al rischio di una possibile "catastrofe"» (p. 44). Si comprendono allora i motivi profondi per i quali «l'ormai temporalmente lontana lezione di Capograssi è ancora pienamente attuale» (p. 56).

Come abbiamo già accennato, la lezione di Capograssi non si risolve in una sorta di apologia dell'individuo nei confronti dello Stato totalitario, essa ci offre un fondamentale contributo anche al ripensamento della democrazia. A questo proposito particolarmente importante è un saggio dal titolo *La nuova democrazia diretta* (1922) dove il filosofo ridefinisce compiti e finalità delle istituzioni democratiche: opponendosi ad una visione dello Stato centralistica ed autoritaria, Capograssi difende il ruolo decisivo che in democrazia devono avere le autonomie locali, le comunità operose dei cittadini. Egli propone l'idea di una sovranità condivisa e comunitaria, attenta alle esigenze dei singoli gruppi: in maniera molto simile a Luigi Sturzo (teorico del regionalismo) egli sostiene l'importanza decisiva delle autonomie locali; attraverso quest'ultime si opera «una ridistribuzione della autorità pubblica, in modo che l'autorità sia esercitata dalle forze sociali e locali, le quali immediatamente vivono l'esperienza che si tratta di regolare» [citazione tratta da G. Capograssi, *La nuova democrazia diretta*, in *Opere*, vol. I, pp. 405-573, p. 448].

Il quinto capitolo del volume viene dedicato al ruolo svolto da Capograssi nella stesura del "Codice di Camaldoli", «il massimo "manifesto" antitotalitario dei cattolici (steso nella semi-clandestinità)» (p. 32): si tratta di pagine importanti poiché fanno luce su una questione filologica ampiamente dibattuta. È certo che tra il 1943 e il 1945 Capograssi partecipò all'attività del gruppo di lavoro che redigeva il testo programmatico della nuova "democrazia cristiana". Tuttavia il nome di Capograssi non compare tra quello dei redattori e mancano anche documenti autografi che dimostrano in maniera inoppugnabile la parte avuta da Capograssi nella formulazione del capitolo del Codice dedicato a *Lo stato* [volutamente indicato con la "s" minuscola], quello in cui si avverte con più chiarezza l'influenza della lezione capogrossiana. Campanini ricorda che Capograssi non volle che il suo nome figurasse tra i redattori per i contrasti sorti a proposito del capitolo sull'educazione; ciò nonostante Campanini conferisce un ruolo decisivo alla presenza di Capograssi nel gruppo di lavoro. Egli afferma che «la ricchezza dell'apporto di Capograssi emerge in particolare dal confronto fra la prima e seconda stesura del "Codice di Camaldoli".

La prima versione rappresentava sostanzialmente una parafrasi dei più recenti documenti ufficiali della chiesa» (p. 71). Nella seconda stesura del Codice l'eco delle posizioni capograssiane è invece particolarmente avvertibile nel collegamento tra l'«essenza dello stato» e il perseguimento della giustizia, nei paragrafi sul rapporto tra Stato e diritto, nonché nelle pagine dedicate alla «libertà delle coscienze» e nel paragrafo sul «Dovere fondamentale di partecipazione alla vita dello stato».

L'intento storiografico del volume è quello di includere a pieno titolo il pensiero di Capograssi all'interno della grande "famiglia personalista" del Novecento. La posizione di Capograssi viene quindi correttamente definita come una originale forma di "personalismo giuridico", incentrata su una tematica – quella del diritto – non ampiamente presa in esame dalle coeve espressioni del personalismo italiano (Luigi Stefanini) o del personalismo francese (Emmanuel Mounier). Tuttavia Campanini non si esime dal trattare un problema filologico che potrebbe indebolire la sua tesi storiografica: in Capograssi permane «una persistente diffidenza nei confronti del concetto e della categoria di "persona" (sostanzialmente estranea al suo lessico)» (p. 31). *De facto* negli scritti del filosofo di Sulmona compare sempre il termine "individuo" e quasi mai quello di "persona". Come altri autorevoli interpreti del pensiero capograssiano (Alessandro Dal Brollo, Stefano Biancu, Calogero Caltagirone), Campanini sostiene che il termine "individuo" nell'autore abruzzese è praticamente un sinonimo di "persona", viene cioè utilizzato per parlare di una realtà personale intesa come "vocazione, incarnazione e comunione" (le tre note caratteristiche della "persona" secondo Mounier): in Capograssi «la concezione dell'individuo, fortemente incentrata sulla relazione e sulla comunicazione, già a partire dalla primordiale esperienza della famiglia, ha connotazioni implicitamente, ma significativamente, "personaliste"» (p. 31). Capograssi ha quindi un atteggiamento sicuramente personalista quando sottolinea la necessaria dimensione relazionale dell'individuo e critica aspramente la concezione atomistica della società: nell'individualismo egoistico e nell'anonimato egli scorge profeticamente uno dei pericoli delle società democratiche occidentali, caratterizzate da quello che egli definisce in maniera emblematica l'«individuo comune anonimo statistico». Quella di Capograssi sarebbe perciò una posizione chiaramente definibile come personalistica, nonostante il mancato utilizzo del termine "persona". Siamo d'accordo con Campanini nel sostenere che «la chiave di volta per la comprensione del particolare ed originale "personalismo" di Capograssi è forse rappresentata dal suo radicale antitotalitarismo» (p. 32), dalla sua costante difesa dei diritti umani e dell'individualità concreta che può realizzare se stessa solo all'interno di una *communitas*.

L'ultimo capitolo del volume è dedicato ai *Pensieri a Giulia*, cioè al carteggio intrattenuto dal giovane filosofo con la sua futura consorte durante i cinque anni del loro fidanzamento. Queste carte, conservate con cura dalla moglie Giulia, sono state tutte redatte tra il 1918 e il 1924 e sono state pubblicate solamente negli anni Settanta, con il consenso dei due coniugi. Nei *Pensieri* emerge una «frammentaria "filosofia dell'amore"» (p. 121) e una visione della famiglia come nucleo primordiale di formazione personale e comunitaria: nella maturità questa concezione della famiglia troverà dei momenti di maggior approfondimento, anche in relazione al diritto romano (si pensi alla definizione ciceroniana della famiglia come *principium urbis et quasi seminarium rei publicae*) e alla posizione di Hegel che indicava nella famiglia l'istituzione necessaria alla formazione della società civile e dello Stato (si ricordi la celebre triade hegeliana – famiglia, società civile, Stato – elaborata nei *Lineamenti di filosofia del diritto*).

Il carteggio con Giulia si può leggere anche come testimonianza storica di come il fidanzamento e l'amore siano stati vissuti da una coppia della borghesia italiana del primo Novecento: si tratta di un amore castissimo, simile a quello dei *Promessi sposi*, dove la passione erotica è pressochè assente o quantomeno sublimata nel linguaggio dei mistici. Questi *Pensieri* sono stati scritti di getto, senza un piano prestabilito e intenzionalità di *editing*; sono perciò l'espressione dell'autenticità del vissuto, dove a preoccupazioni quotidiane si accompagnano acute riflessioni sul valore della relazione intersoggettiva e dell'amore. Per Capograssi «questo è l'amore: uscire da se stesso, vivere nell'altro» e, nello stesso tempo «volere il bene supremo dell'altro, la totale perfezione dell'essere dell'altro» [scritto datato il 22 aprile del 1919]. Secondo Capograssi – nota Campanini - «l'amore appare rivelativo delle profondità dell'essere» (p. 122). Sempre nel 1919 il filosofo di Sulmona afferma che «soltanto l'amore è capace di vedere le cose invisibili, le cose nascoste. Solo l'amore può osservare perfettamente e capire perfettamente (comprendere non è amare, non è divenire l'altro, non è uscire da se stesso e mettersi nell'altro?)». I migliaia di messaggi che compongono i *Pensieri* terminano quasi tutti con l'espressione «Io sono te» (oppure «E sono te»): quest'ultima è certamente rivelativa della fortissima *vis unitiva* che caratterizza un sentimento vissuto all'interno di un contesto culturale arricchito dalla spiritualità cristiana. Riflettere sulle pagine di questi *Pensieri* – osserva Campanini al termine del suo volume – «significa anche addentrarsi in uno dei territori più suggestivi della spiritualità cristiana del Novecento» (p. 127).

TOMMASO VALENTINI

MERICO CAVALLARO, *La matematica in Platone*, Studium, Roma 2017, pp. 304.

Il volume è una raccolta completa dei passi matematici contenuti nelle opere di Platone che mostra lo sviluppo dell'interesse matematico nel pensiero del filosofo ateniese. Il libro fornisce indicazioni per una lettura complessiva delle opere di Platone che permette di precisare il debito del suo pensiero verso i matematici e il contributo che egli stesso ha fornito allo sviluppo delle matematiche. Il confronto con i dialoghi precedenti la *Repubblica*, vale a dire con le cronologie classiche dei dialoghi sulla base dello sviluppo delle conoscenze matematiche di Platone, è uno strumento utile ai fini della loro stessa datazione.

La dialettica è intrepretata, attraverso i passi platonici, come scienza che riceve rigore e contenuti dalle matematiche e che senza di essa non sarebbe altro che una tecnica dialogica puramente opinativa ed inconcludente sotto il punto di vista oggettivo. Per questo le matematiche ci consentono la formulazione (mediante la riflessione sui dati verificati e resi intelligibili) di giudizi non condizionati da cause terze. È questa l'esigenza che Cavallaro riscontra nelle prime opere di Platone con la ricerca di quegli strumenti che permettono di afferrare la realtà nella sua complessità e nei suoi rapporti, nella sua molteplicità e nella sua unità, nella sua discontinuità e mutevolezza e nella sua totalità ed essenza che la nostra stessa esistenza testimonia esserci. Nelle prime opere troviamo che Platone ha individuato nelle matematiche un valido strumento, ma non lo conosce pienamente, o se vogliamo, lo conosce secondo quella che è la comune tradizione culturale ellenica. A questa prima fase di ricerca, propria delle opere precedenti la *Repubblica*, ne segue una seconda dove si fissano strumenti e concetti.

A partire dalle diverse traduzioni del termine ἐπιστήμη, si mostra l'evoluzione dell'uso dello stesso termine nell'ambito dei dialoghi. Tradurre propriamente ἐπιστήμη con «scienza» nelle opere di Platone è possibile solo dopo che Platone ha fatto chiarezza nel panorama delle matematiche e di tutte le conoscenze ed arti organizzate, come è evidente nei libri V-VII della *Repubblica*. Per quanto concerne le opere precedenti si tiene in considerazione che ἐπιστήμη mantiene il significato più generale di «conoscenza», proprio come nella tradizione linguistica ellenica ed in tal modo viene tradotto in queste opere.

Platone dunque matura il concetto attraverso il rigore conoscitivo che impone alla sua ricerca, ed in particolare grazie alla frequentazione con i matematici. Va detto, invece, che se dal punto di vista filosofico per Platone è indispensabile la possibilità di una conoscenza oggettiva e certa, tale necessità si avverte anche, o perlomeno parzialmente, nei matematici accademici, almeno per la maggior parte di formazione pitagorica, mentre non è cogente per i matematici in generale prima di Euclide di Alessandria.

Dunque, ἐπιστήμη per Platone e gli Accademici viene ad intendere quel tipo di conoscenza che si basa su contenuti che soddisfano a determinati requisiti. Infatti, se propriamente per Platone la scienza pura è la dialettica, in quanto opera esclusivamente secondo procedure intellettive su materiale intelligibile, questa possibilità di avere dati intelligibili di oggetti empirici viene garantita da un previo lavoro di analisi e «purificazione» che permette a questi elementi di essere resi intelligibili, attività che può essere svolta solamente dalle matematiche.

Un punto di grande interesse per comprendere l'evoluzione del pensiero epistemico ed educativo di Platone è rappresentato dal passo 82 a 5-85 b 7 del *Menone*, il celeberrimo brano dello schiavo.

Il passo si distingue in due parti: la prima, dove si cerca di risolvere un problema matematico facendo ricorso al ragionamento aritmetico; la seconda, invece, dove, nell'impossibilità di giungere alla soluzione dello stesso problema con l'aritmetica, si procede a risolvere il quesito con la geometria. Chiaramente, l'obiettivo principale di Platone è l'eristica (80 e 1-5) che argutamente propone un gioco per eludere il problema della conoscenza originaria, mentre ciò che Socrate intende sapere da Menone richiede una risposta plausibile e seria e ricorrere a cause estranee o a miti non serve a dimostrare seriamente una teoria, come nel caso della reminiscenza di cose già apprese in altre vite: questa non può avere alcuna validità perché la conoscenza è dovuta ad uno sforzo intellettivo continuo che richiede un'applicazione costante (discorso che verrà sviluppato meglio nei libri V-VII della Repubblica). Dunque, il dialogo procede e nella prima parte si fa ricorso alla collaborazione di un giovane schiavo senza particolare istruzione matematica per confutare la posizione secondo la quale la reminiscenza è la fonte della conoscenza. Lo schiavo riconosce figure geometriche elementari alla portata di tutti e che tra l'altro, come osserva Maccioni, citato da Cavallaro, costituiscono motivi geometrici decorativi presenti ovunque all'epoca. Lo schiavo, quindi, viene portato a riconoscere che senza una riflessione sulle cose si può cadere in errore. Di fatto lo schiavo non avrebbe fatto alcun passo se avesse presunto di sapere in virtù di qualche dono e a prescindere da qualsiasi sforzo intellettivo non dà conoscenza: è invece nel confronto con un'attenta confutazione (proprio come operava secondo il suo metodo Socrate) e con una certa onestà da parte dell'interlocutore (come quando lo schiavo riconosce di non sapere) il riconoscimento dell'unica cosa certa, cioè la conoscenza non è un possesso naturale ma va acquisita attraverso un lavoro costante abbandonando ogni forma di presunzione. È il trionfo del metodo socratico su ogni forma sofistica, che permette l'acquisizione di una condizione verginale rispetto alla conoscenza dalla quale partire alla conquista del sapere: «Dapprima non sapeva quale fosse il lato di un quadrato la cui superficie sia di otto piedi; neppure ora lo sa, ma prima credeva di sapere e rispondeva con quella sicurezza propria di chi sa, né ombra di dubbio lo sfiorava; ora è dubbioso, e, non sapendo, neppure crede di sapere» (PLATONE, *Menone*, 84 a 3-b 1).

Dunque, tornando alla seconda parte del brano con lo schiavo, è chiaro che una posizione come quella rappresentata da Menone (che presuppone la conoscenza come possesso dato a prescindere da ogni ricerca) non può pretendere di avere validità. Si conviene che il metodo socratico, in 84 b 6-8, invece, ha giovato allo schiavo, togliendogli ogni illusione su una pretesa conoscenza instillata *a priori* e donandogli una consapevolezza diversa, cioè che la conoscenza non può che fondarsi sulla ricerca. Tutto ciò considerato, appare forzato e fuorviante il fatto che molti studiosi affermino che Platone sia sostenitore della dottrina della reminiscenza ed attribuisca a questa valore conoscitivo. È evidente, dai punti che abbiamo toccato, che Socrate ha un atteggiamento critico presentato con una certa ironia nei confronti di tutte le dottrine sulle quali si possono fondare solo pretese conoscenze prive di contenuti, tipico delle varie tendenze sofistiche. Quello che ci deve far riflettere e mettere sulla giusta strada non sono tanto le opinioni personali di Socrate (che, fedele al proprio procedimento di ricerca, cerca di porsi come interlocutore neutrale) e Menone, quanto il dato di fatto che emerge dalla lunga discussione tra Socrate e lo schiavo, che ammette apertamente ed onestamente di non sapere. Solo con un'attività che implica uno sforzo: «Cercando insieme a me, riuscirà a trovare» (PLATONE, *Menone*, 84 c 10-11).

Dunque, la pretesa di una conoscenza già posseduta si è dimostrata fallimentare. La lettura che fornisce l'autore, utile anche per noi oggi, è che lo sviluppo della nostra civiltà si è basato sulle conquiste scientifiche che l'uomo ha fatto e la sicurezza di queste viene fornita dal progresso scientifico e dalla conoscenza. Ma considera anche che se non è possibile la conoscenza di tutte le cose esistenti e di tutte quelle che riguardano la vita dell'uomo, tali limiti non sono da addebitare alle possibilità della scienza, bensì agli oggetti della conoscenza.

SIMONE BOCCHETTA

GIORGIO ERLE (a cura di), *Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto*, Archetipolibri, Bologna 2013, pp. 286.

L'idea di "limite" e la ricerca del significato del rapporto tra "finito" ed "infinito" sono al centro della produzione scientifica di Antonio Moretto a partire dall'ambito fisico-matematico: il significato di questi aspetti viene ricondotto ad una più ampia valenza sistematica, semantica ed interpretativa in opere come *Hegel e la "matematica dell'infinito"* (Trento 1984), *Filosofia della matematica e della meccanica nel sistema hegeliano* (Padova 2004[2]) o ancora *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant* (Padova 1999), oltre che in molti altri scritti dell'ampia produzione scientifica dello studioso a cui in segno di stima ed amicizia gli Autori hanno dedicato i contributi che compongono il volume qui descritto, dialogando sulla varietà di significati, sulle diverse articolazioni e le molteplici valenze filosofico-teoretiche, scientifiche, etiche, estetiche, che i concetti di "limite" ed "infinito" possono assumere nell'ambito delle scienze filosofiche.

Il volume si apre con una introduzione del curatore, Giorgio Erle, che descrive il percorso scientifico di Antonio Moretto così come l'articolazione del volume a lui dedicato, articolazione pensata in modo da corrispondere in maniera efficace ed unitaria allo sviluppo della tematica di fondo del volume. Il curatore osserva, in particolare, «come i concetti matematici di finito e infinito racchiudano un'urgenza profondamente umana, quella di dare senso, 'mensurare' nell'accezione più ampia del termine. Sotto questo profilo semantico, il passaggio per le scienze esatte nelle ricerche di Moretto non è affatto arido né astratto, ma costituisce il necessario cammino verso quella che Kant avrebbe chiamato 'la porta stretta', varcata la quale meglio si comprendono anche le altre parti delle scienze filosofiche» (p. 6).

Questo riferimento kantiano ad un aspetto centrale nella ricerca filosofica di Moretto trova un orizzonte significativo, a nostro avviso, nel saggio: *Sul concetto matematico di grandezza secondo Kant. L'analitica del sublime della Critica del Giudizio e la grandezza infinita* (Verifiche, Trento 1990) e, in particolare, in *Limite e analogia in alcuni aspetti della filosofia critica di Kant* (Verifiche, Trento 1986), dove l'autore, facendo riferimento al concetto di "limite" nei suoi aspetti logico-trascendentali, analizza la relazione semantica che intercorre tra "giudizio infinito" e "limitazione", definendo prima il significato kantiano dei "limiti" e dei "confini" nella matematica e nella metafisica, poi passando attraverso il rapporto tra "concetti problematici" e "concetti-limite"[1].

A completamento dell'introduzione del volume segue un elenco delle pubblicazioni di Antonio Moretto, a testimonianza della sua ampia e ricca produzione scientifica. Si apre poi il percorso attraverso i diversi contributi degli Autori.

Il saggio di Franco Chiereghin, *La rilevanza filosofica degli elementi acustici nella narrazione della caverna di Platone*, riguarda il *logos* che di fronte ai limiti invalicabili non sceglie il silenzio, ma invece il "pericolo bello" della narrazione verisimile: così è per il racconto della caverna di Platone che si presta al compito infinito dell'interpretazione. L'Autore fa notare che fra gli aspetti all'interno di quel famoso racconto, importanti e meritevoli di maggiore considerazione, ci sono gli elementi acustici, come la voce dei prigionieri, i quali nella parola manifestano un'apparente *parresia*, in effetti limitata dall'artificialità del loro conoscere, così come è artificiale e ridondante nella sua ripetitività il suono dell'eco all'interno della caverna.

1 Cfr. la mia recensione al saggio di Moretto, pp. 112-114, in A. Gentile, *Le nozioni di "limite" e "confine" nella filosofia trascendentale. Problemi e prospettive negli studi recenti*, «Il Cannocchiale», 1993, pp. 103-131.

Le parole di Platone servono oggi a riconoscere, commenta Chiereghin, una ridondanza artificiale dello scorrere infinito di immagini e di suoni anche nel mondo contemporaneo; e così quel testo diventa un invito ad un canto «libero sia dalla paura sia dall'ambizione», come quello che Apollo aveva comandato a Socrate di scrivere.

Il tema dell'infinito, in relazione alla continuità in ambito matematico e fisico, è affrontato da Pierdaniele Giaretta, *Intervalli senza punti*, il quale – ricordando gli studi di Antonio Moretto circa il valore del limite nella sua correlazione alla continuità nel pensiero di Aristotele – fa vedere come una delle questioni problematiche e fonte di discussione riguardo alla soluzione dello Stagirita riguardi il concetto di punto. Per risolvere questo problema e sulla scorta degli studi di Hellman e Shapiro, Giaretta propone di definire il continuo e l'universo senza bisogno di quella nozione aristotelica: questo peraltro non per applicare una metodologia riduzionistica, ma per dar seguito ad un altro aspetto dello spirito aristotelico, quello che si preoccupa di connettere maggiormente la riflessione scientifica all'esperienza quotidiana, eventualmente dovendo così noi rinunciare ad idealizzazioni come quelle di punto e istante, pur senza mettere in discussione i risultati della geometria.

L'infinito gioco di rimandi tra monismo e dualismo e altrettanto tra corpo e mente, traggono origine – come osserva Enrico Berti nel suo contributo *Mente e anima: due entità?* – dalla distinzione tra "mente" e "anima", muovendo dal presupposto errato che si tratti di due entità, mentre il termine originario del greco antico, *psychè*, si riferisce a proprietà, disposizioni, comportamenti, ma appunto non ad entità. Su queste basi l'autore ricostruisce l'origine del concetto di anima come "forma" o "atto primo" di un corpo naturale e ne fa vedere la presenza negli sviluppi storici dell'aristotelismo, con particolare riferimento a quello oxoniense, come tentativo da un lato di superare l'infinita opposizione tra mente e corpo e dall'altro di riconoscere la valenza simbolica del linguaggio.

Loana Liccioli nel suo saggio *Le infinite possibilità di variazioni genomiche negli organismi viventi: il limite biologico ed il limite etico* mette in rapporto l'analisi scientifica circa le basi della vita e il significato ontologico del limite dell'individuo. L'Autrice sottolinea nel proprio contributo come l'infinità degli organismi viventi sia solo virtualmente tale: questo sia perché il limite si presenta oggettivamente sotto il profilo anatomico e funzionale e nei problemi di scala di cui si occupa la "allometria", sia perché il limite ha anche una valenza etica che indirizza alla ricerca del bene, aspetto di cui la medicina aveva mostrato consapevolezza sin dalle scuole dell'antica Grecia.

Il successivo contributo, *Leibniz und Brounckers Hyperbelquadratur* di Siegmund Probst, riguarda un aspetto specifico dell'infinito in ambito matematico, vale a dire quello del metodo sviluppato da Leibniz per la quadratura dell'iperbole. Probst ha curato insieme a Uwe Mayer il volume dell'Accademia che contiene gli scritti matematici del periodo parigino, all'interno della serie VII dell'edizione leibniziana: ora in questo suo contributo (che appare in lingua tedesca) egli confronta il metodo di Brouncker con quello di Leibniz, mostrando il rilievo assunto dal concetto di sommatoria, tale da consentire di ottenere la quadratura attraverso una serie infinita di numeri razionali.

A partire da una distinzione tra probabilità epistemica e probabilità aleatoria, Luigi Cataldi Madonna nel suo *Il Dio di Leibniz gioca a dadi* analizza il rapporto tra possibilità e probabilità all'interno del pensiero di Leibniz in vista della produzione del migliore dei mondi possibili. Al criterio logico-matematico che poggia sull'analisi infinita dell'intelletto divino, si accompagna quello di una comparazione proporzionale, per cui la probabilità di realtà richiede altrettanto il maggior numero di compossibili e il minor numero di incompossibili. Ciò significa che la scelta di Dio nel produrre il meglio è libera, ma non arbitraria, perché determinata dal calcolo del Suo intelletto.

Muovendo dagli studi di Antonio Moretto che hanno rilevato l'influsso della poesia di Albrecht von Haller sul pensiero di Kant, Lucia Procuranti nel suo contributo *Sublime. Riflessioni a partire da Haller, Kant e la Bibbia* analizza il ruolo del sublime nel componimento del poeta svizzero "Le Alpi", comparandolo con la concezione presentata da Kant nella *Critica della capacità di giudizio*. L'autrice mostra come di fronte alla bellezza e all'infinità della natura si instauri un rapporto tra sensibilità, immaginazione e ragione che per mezzo del sublime conduce verso la libertà e la moralità dell'essere umano e termina il proprio contributo evidenziando come in Haller il sublime diventi anche un indice di trascendenza che indirizza verso il divino e verso un mondo altro rispetto al nostro.

Gabriele Tomasi nel suo *Hume e il piacere della tragedia* affronta il problema posto da David Hume di come possa accadere che di fronte all'esperienza drammaturgica della tragedia si realizzi un rovesciamento, quello per cui l'afflizione si trasforma in piacere. Questo non avviene in ogni caso, ma può compiersi in effetti sulla base di un criterio estetico, per cui la bravura dell'artista è in grado di utilizzare la forza delle emozioni facendo sì che quelle positive siano predominanti rispetto a quelle negative, in modo tale da "convertire" la tragedia e riorientare le emozioni verso i sentimenti della bellezza. Una soluzione, sottolinea Tomasi, che non coglie tutti gli elementi che compongono il significato della tragedia, ma ha avuto il merito di evidenziare come lo spettatore sia in grado di partecipare e patire "per simpatia" rispetto a quanto rappresentato in scena.

Maria Cecilia Barbetta nel suo *Il newtonianismo per le dame di Francesco Algarotti* propone un'analisi storica delle relazioni intercorse tra M.me du Châtelet, Voltaire e Algarotti e in questo modo ricostruisce il contesto in cui nasce l'opera dell'autore veneziano, stampata per la prima volta nel 1737 e poi più volte riedita con l'intento di diffondere il significato della filosofia di Newton, utilizzando un linguaggio quotidiano, ma richiamandone altresì il valore necessario dell'esperimento «diretto e concreto». Se nella prima edizione emerge attraverso questo disegno un impegno civile e una volontà di rinnovamento che passano attraverso l'attività scientifica, nelle edizioni successive, in particolare a partire dal 1746, tale spirito viene poco per volta ad affievolirsi, a favore di ragioni di opportunità.

Francesca Menegoni in *Compiutezza e limiti della ragione nella critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio* legge il rapporto tra Kant e la tradizione delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio come un ambito di grande rilevanza nella formazione del pensiero critico: ritenendo che la nozione di necessità incondizionata che la tradizione poneva a fondamento dell'argomento ontologico e conseguentemente anche delle altre prove non rappresenti una solida base, ma un baratro della ragione umana. Il filosofo di Königsberg riconosce tutta l'importanza di questa discussione per indirizzare la ragione verso la consapevolezza del proprio limite. Ciò consente lo sviluppo coerente a livello sistematico del pensiero critico e di una teologia trascendentale: il limite non significa dunque la sconfitta della ragione, ma invece il necessario passaggio di compimento, produttivo della comprensione di sé.

«*Short man, Large dream*»: questo verso di una poesia di Ray Bradbury presentata nel 1971 rinvia alla tensione che si produce tra il limite e l'infinito; tra la fragilità dell'essere umano e della sua condizione, da un lato, e il desiderio di infinito e la destinazione morale che si manifestano nell'inesausta ricerca della conoscenza, dall'altro. Giorgio Erle nel suo contributo *Misurarsi con l'infinito: da Kant a Ray Bradbury* analizza il componimento dello scrittore statunitense - *If Only We Had Taller Been* - che celebra l'esplorazione dello spazio cosmico come forma di ricerca ad un tempo dell'umano e del divino e lo confronta con lo spirito delle pagine conclusive della *Critica della Ragion Pratica*.

Mario Longo dedica il suo contributo a *La critica di J.G.H. Feder alla soluzione kantiana dell'antinomia pratica*, critica mossa a Kant di aver ridotto sia il principio morale al formalismo sia la ragione pratica a ragione pura. Feder sottolinea l'impossibilità di non tener conto della sensibilità e dei moventi materiali nell'ambito morale e altrettanto delle condizioni oggettive in cui l'azione dell'essere umano viene a compiersi. L'irriducibilità dell'elemento pratico a quello teoretico deve condurre a ritenere pertanto che non di antinomia si tratti, bensì di dilemma etico alla cui definizione e risoluzione deve contribuire anche la valutazione dell'interesse pratico.

I molteplici aspetti della considerazione del pensiero di Spinoza da parte di Hegel vengono affrontati da Franco Biasutti nel suo saggio: *Causalità finita e causalità infinita. Hegel interprete di Spinoza*. Se Hegel ritiene il *mos geometricus* una posizione limitata che conduce oltretutto ad una certa rigidità sistematica, rivaluta tuttavia il valore teoretico dello spinozismo, sia perché il concetto di sostanza appartiene al pensiero filosofico come posizione che deve poi essere superata, sia perché considera teoreticamente superiore il concetto di infinito matematico rispetto a quello metafisico della tradizione. Non solo: se la cattiva infinità nasce da un *dover essere* che mai si compirà, perché rimane prigioniero della considerazione di finito e infinito come reciprocamente limitanti, allora il pensiero di Spinoza si rivela decisivo anche per una critica al concetto di causalità che estende la sua portata all'ambito pratico, all'etica e alla filosofia della storia, contesti nei quali per Hegel la libertà si dà nell'azione reciproca.

A Hegel lettore di Kant dedica il suo contributo *Unendliche Erkenntnis. Note sull'esame logico-trascendentale della ragione in Kant e in Hegel* Paolo Giuspoli, con l'intento di mostrare che la ricerca di una conoscenza infinita propria del pensiero di Hegel non va intesa come negazione dei limiti della conoscenza, messi in luce da Kant; e tuttavia per Hegel una "oggettività" di ragione e sapere è possibile attraverso l'autocoscienza e attraverso la "concretezza" della totalità: per raggiungere questo risultato Hegel si serve della distinzione dei ruoli di intelletto e ragione, alla cui determinazione contribuisce tra l'altro la definizione di limite e l'utilizzo del concetto di "infinito in atto".

Il concetto hegeliano di filosofia come "scienza della libertà" consente a quel pensiero di mostrare la sua rilevanza e attualità riguardo allo sviluppo della "metafilosofia": in questo orizzonte, Luca Illetterati nel suo saggio *Sulla metafilosofia hegeliana* sottolinea questa particolare e peculiare tensione che identifica la "scientificità" della filosofia con l'esperienza radicale della libertà. In particolare, dal punto di vista metafilosofico, Hegel propone un'idea, secondo cui la filosofia ha senso se essa si costituisce come una "forma" di interrogazione "radicale" che si pone in continuità con la ricerca scientifica. «La filosofia è scienza della libertà in primo luogo perché non patisce la condizionatezza del dipendere da un'estraneità assunta come data: in quanto interrogazione radicale nei confronti della totalità, essa non può lasciare nulla fuori di sé come esteriorità presupposta e data ed è dunque scienza che, pur all'interno di quella dialettica di *a posteriori* e *a priori* per cui essa ha la sua genesi nell'esperienza e il suo sviluppo in un progressivo rapporto di negazione dell'immediatezza del dato di esperienza, è necessariamente inizio di se stessa» (p. 230). «Si comincia, come dice Hegel. Dove l'idea del cominciarsi, dell'essere inizio di se stessa, implica», come osserva Illetterati, «la fatica e persino il dolore di non poter assumere nulla di fuori di essa che possa fungere da fondamento e giustificazione del suo procedere. Un fondamento dato, su cui poggiare, sarebbe infatti una negazione della stessa natura giustificativa della filosofia, trasformerebbe la filosofia in qualcosa che dipende da altro rispetto a sé. Il che, secondo Hegel, tradirebbe la natura stessa della filosofia» (*ibidem*, p. 230).

Il valore qualitativo del limite si presenta anche in ambito psicologico alla luce dei termini fondamentali che definiscono la qualità della *Gestalt*, come "riproduzione", "inibizione" e "facilitazione". Nel suo saggio *Herbart, Mach, Ehrenfels. Alle origini della Gestaltpsychologie*, Stefano Poggi mostra come la discussione tra Ehrenfels e Mach, anche a partire da alcuni rilievi critici nei confronti di Herbart, abbia avuto un ruolo decisivo per lo sviluppo della nozione di *Gestaltqualität*. Si manifesta in questo percorso certamente la visione filosofica che lega la descrizione dei processi rappresentativi e la formazione della conoscenza, ma anche il progressivo diffondersi della necessità di accompagnare questa impostazione all'attenzione nei confronti della ricerca neurofisiologica.

Nel suo contributo in lingua tedesca *Felix Hausdorff (1868-1942). Vom philosophischen zum mathematischen Unendlichen oder das aktual-Unendliche Erlösung*, Philippe Séguin descrive il percorso di Hausdorff, diviso dall'attrazione per il pensiero di Nietzsche, da un lato, e dall'altro dal fascino speculativo dei maestri della tradizione. Negli studi matematici Hausdorff troverà la soluzione al dilemma, riuscendo ancora una volta ad assegnare un valore all'individuo all'interno di una visione cosmologica: la teoria degli insiemi di Georg Cantor sarà per lui una risposta capace di un significato filosofico, tale da sottrarre le relazioni dalla mancanza di senso e di ordine.

Linda Perfranceschi nel suo saggio *Il linguaggio come limite. La filosofia di Wittgenstein tra finito e infinito*, propone di leggere in continuità il "primo" e il "secondo" Wittgenstein: il linguaggio è il luogo in cui finito e infinito si confrontano, ciò che emerge con sempre maggiore evidenza nel passaggio da una concezione riproduttiva ad una produttiva del linguaggio stesso, inteso da Wittgenstein nella seconda fase della sua riflessione attraverso il confronto con l'infinità delle forme della vita.

L'urgenza di infinito a il suo significato etico assumono un ruolo particolarmente significativo nel contributo di Ferdinando Luigi Marcolungo, *Variazioni sull'infinito. Il percorso di Emmanuel Lévinas*, dedicato al pensiero del filosofo francese e alla sua istanza di trascendenza in cui l'infinito mostra il suo carattere positivo: "desiderio senza mancanza" che invita ad un'ulteriorità che non si ripieghi su se stessa, ma sia capace di andare al di là dell'essere, riproponendo la questione dell'infinito come questione dell'andare oltre l'esistenza autentica.

In questo orizzonte, il «movimento della trascendenza appare decisivo per la stessa nozione di infinito, un rimando ad altro che si rivela nella sua radicalità proprio là dove si coniuga con l'urgenza dell'imperativo etico» (p. 286). La radicalità dell'evasione, come osserva Marcolungo, viene così a configurarsi *in negativo* come necessità di uscire dall'essere, di ricercare quello che con rimando platonico già in *Dall'esistenza all'esistente* verrà indicato da Levinas come il Bene al di là dei limiti dell'essere. «Si tratta di quella nozione di infinito che gioca in queste riflessioni un ruolo sotterraneo, ma decisivo per gli sviluppi futuri; una nozione che affiora là dove si precisa il carattere per ciò stesso finito dell'essere e la necessità di aprirsi a una dimensione ulteriore, significativamente indicata come liberazione ed evasione» (p. 281).

ANDREA GENTILE

ROBERTO GATTI, *Da Machiavelli a Rousseau: profili di filosofia politica*, IF Press, Roma 2016, pp. 176.

Questo volume parte dalla ponderata convinzione che i modi attuali di fare filosofia, anche quelli che si sono costituiti a partire dalla polemica verso la tradizione, conducono a sacrificare, molto spesso, quell'individualità degli autori, quel nesso tra vita e forma, quel rapporto tra esistenza e scrittura, che è invece un elemento essenziale nella storia della filosofia. Inoltre, ogni schematizzazione porta a supporre continuità e/o discontinuità nette là dove spesso ci sono invece sentieri molto meno lineari di quanto ci suggeriscono, il più delle volte, i manuali che, a volte, tendono ad analizzare i fenomeni e le correnti filosofiche secondo categorie a priori statiche e sistematiche. Nel libro si cerca, senza intenti di sistematicità, di delineare una *microstoria per problemi* di quell'epoca così controversa che chiamiamo, con maggiore o minore spirito simpatetico, *modernità*. In sostanza, si tenta di leggere in modo non consueto e, anzi, in qualche caso decisamente controcorrente, autori come Machiavelli, Rousseau, Montaigne, Pascal, Nicole, Hobbes, Locke.

Una microstoria implica l'attenzione alla specificità di ognuno e, contemporaneamente, il tentativo di individuare le questioni che connettono percorsi di riflessione diversi, senza per questo andare a costituire tappe di un orizzonte che esiste solo nell'immaginazione di chi non sopporta (anche quando ne fa l'apologia) la frequente frammentarietà, l'inevitabile non conclusività, la costitutiva provvisorietà di quell'esercizio del pensare che chiamiamo "filosofia".

Indicare nuovi itinerari di comprensione del pensiero porta comunque a sviluppare e ad approfondire tematiche che arricchiscono il sapere e stimolano la ricerca di approdi non ancora scoperti o consolidati. La figura di Machiavelli sicuramente non può essere ridotta per importanza nell'ambito della scienza politica in quanto chiave di volta del pensiero; può peraltro essere aperta a interpretazioni e rivisitazioni che ne integrano e arricchiscono la portata culturale ed innovativa. Senza dubbio Machiavelli va a trattare tematiche già delineate dai grandi autori del mondo classico. Come il *De Clementia* di Seneca esprime una compiuta concezione del potere senza metterne in discussione la legittimità delle sue forme, così Machiavelli rappresenta nel *Principe* i cardini, le tecniche e i principi che il potere deve adottare per il raggiungimento dei propri fini. La portata innovativa ed euristica dell'Autore Fiorentino rappresenta il punto di partenza di ogni successiva evoluzione e di ogni susseguente sviluppo in tale ambito di pensiero.

Niccolò Machiavelli inaugura una rivoluzione metodologica, oltre che culturale, che investe in pari misura la teoria politica, la storiografia e la filosofia della storia. Il mondo umano e l'agire politico sono da lui analizzati in una prospettiva di rigorosa immanenza. La comprensione storica diviene la base per l'azione, per un'arte della politica che trasformi consapevolmente la realtà; e la scienza della politica, che dalla storia trae alimento, trova nel riscontro fattuale della sua utilità, nell'efficacia dei mezzi da essa indicati in vista di fini concretamente perseguibili, la sua ineludibile verifica. Sottratta alla tradizionale funzione edificante di magistero per la vita la storia viene ora posta al servizio della politica, nella sua autonomia e con il suo realismo e le sue necessità. Per comprendere le dinamiche che regolano i fenomeni politici, sostiene Machiavelli, occorre attenersi alla verità effettuale della cosa, quale essa è, vista frontalmente e senza giri retorici; e l'agire politico va descritto e analizzato qual è, con gli interessi, le necessità e le asprezze che lo dominano, e non per come vorremmo che fosse. Machiavelli stesso dichiara di aver tratto i materiali della sua riflessione teorica dalla perenne lezione della storia e dalla «lunga esperienza delle cose moderne accumulata nei quindici anni trascorsi a studio all'arte dello stato».

Il progetto di una scienza della politica si fonda in Machiavelli su un'antropologia naturalistica: l'immutabilità della natura umana, la relativa costanza dei desideri, delle passioni e dei comportamenti in ogni tempo e latitudine, consentono di ridurre a unità le mutevoli vicende storiche, di scoprirne le costanti, le ricorrenze. Il mondo, nota Machiavelli, è sempre stato «ad uno medesimo modo, e gli uomini camminano per lo più lungo le vie già battute da altri».

Il sentimento della precarietà delle istituzioni e in genere dell'instabilità e della mutevolezza delle cose umane, che Machiavelli trae dai continui rivolgimenti nell'Europa, nell'Italia e nella Firenze del tempo, mitiga però il suo naturalismo mentre il concetto di fortuna introduce una variabile di imprevedibilità. L'antropologia di Machiavelli vede libertà e necessità, volontà soggettiva e determinazione oggettiva intrecciarsi inscindibilmente, e la sua scienza della politica sfuma perciò spesso in una psicologia dell'agire politico: «La prima condizione per governare l'uomo è quella di capire l'uomo». Il concetto di necessità non implica una visione deterministica, semmai indica ciò che è obiettivamente dato indipendentemente dalla volontà e dal raggio d'azione di un uomo, di un gruppo sociale, di uno stato. La libertà si esercita in un contesto di interdipendenze, è limitata dalle circostanze e dall'azione altrui, è circoscritta da elementi in tutto o in parte indipendenti dalla nostra volontà. Il segreto della filosofia di Machiavelli si cela nella celebre formula «andar drieto alla verità effettuale della cosa»: si tratta della verità di un mondo lucreziano, privo di *telos* e tuttavia completamente intellegibile, in cui ogni forma è prodotta dal caso e dal conflitto nel fluire del tempo.

GIAMPAOLO COSTANTINI

HELMUT GIRNDT (a cura di), *„Natur" in der Transzendentalphilosophie Fichtes. Eine Tagung zum Gedenken an Reinhard Lauth*, Duncker & Humblot, [Collana: "Begriff und Konkretion. Beiträge zur Gegenwart der klassischen deutschen Philosophie"], Berlin 2015, pp. 516.

Il volume raccoglie gli atti di un convegno internazionale tenutosi a Rammenau (città natale di J.G. Fichte) dal 14 al 16 maggio 2009. L'intento del convegno, organizzato da Helmut Girndt, è stato duplice: da una parte, prendere in esame la prospettiva teoretica di Reinhard Lauth (1919-2007), dall'altra, analizzare un tema molto caro a questo autore, facendo però riferimento a più ampi contesti storiografici, ovvero la concezione della natura all'interno della filosofia trascendentale di matrice kantiana e fichtiana. Nella *Einleitung* Girndt chiarisce subito le finalità del convegno e della successiva pubblicazione del volume: nel 1984 Reinhard Lauth diede alle stampe un'importante opera sulla considerazione della natura in una prospettiva trascendentale (*Transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Meiner, Hamburg), tuttavia all'epoca quest'opera rimase «senza risonanza (*ohne Resonanz*)» (p. 9) e lo stesso tema storiografico della *Naturlehre* in Fichte non fu oggetto, per lungo tempo, di studi approfonditi. La pubblicazione di questo volume colma quindi una lacuna sia nella ricerca scientifica su Fichte che nell'analisi della produzione storiografica e speculativa di Lauth.

Nella *Introduzione* il curatore del volume si sofferma brevemente a delineare l'itinerario intellettuale di Reinhard Lauth, facendo emergere il suo contributo essenziale alla *Fichte-Forschung* e il valore speculativo della sua produzione teoretica, del resto non ancora divenuta tema di approfondite monografie. Egli ricorda che a Lauth si deve l'edizione critica completa delle opere di Fichte, iniziata nel 1962 e portata a termine dai suoi allievi nel 2012: oggi quindi lo studioso ha a disposizione questa *Gesamtausgabe* che in 42 volumi raccoglie tutti gli scritti del filosofo di Rammenau, compresi l'epistolario e le importanti *Kollegnachschriften* ovvero gli "appunti" presi da studenti ed uditori presenti alle lezioni. Grazie a tali preziosi materiali possiamo oggi ricostruire l'intero sistema filosofico di Fichte, dalle sue più note indagini sulla logica, l'etica e il diritto fino a temi, pressoché inesplorati, come quelli del suo confronto critico con la scienza moderna e, in particolare, con la fisica newtoniana considerata da un punto di vista trascendentale.

Prima di presentare ulteriormente i contenuti del volume, anche per evitare possibili fraintendimenti, ci pare conveniente esplicitare il significato che Reinhard Lauth e la sua scuola – la cosiddetta *Münchener Schule* – danno al concetto di "trascendentale" e al sistema di pensiero che su tale concetto si fonda.

Già a partire da uno scritto programmatico del 1965 (*Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München und Salzburg) Lauth afferma che la filosofia si definisce "trascendentale" quando essa aspira a costituirsi come "sistema aperto" dedotto da un'evidenza logica prima ed originaria – come, ad esempio, il *cogito* cartesiano e il *reines Ich* fichtiano – ed avente come sua finalità la giustificazione (*Rechtfertigung*) della libertà umana in opposizione a qualsiasi determinismo naturalistico. In un successivo scritto (*Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*), egli dà un'ulteriore definizione della filosofia, importante per comprendere anche il suo approccio al tema della natura in prospettiva trascendentale: «Filosofia è una libera attività spirituale nella quale è ricercata conoscenza completa dei principi del tutto della realtà e nella quale siffatta conoscenza è conseguita e realizzata (*Philosophie ist eine freie geistige Tätigkeit, in der vollkommene Erkenntnis der Prinzipien des Ganzen der Wirklichkeit erstrebt und in der diese Erkenntnis gewonnen und vollzogen wird*)» (*Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie,* Pustet, München und Salzburg 1967, p. 35).

Lauth riprende la definizione kantiana di "trascendentale" come sfera degli apriori che determinano ogni possibile conoscenza umana ma critica, allo stesso tempo, l'eccessivo indugiare di Kant sul tema del limite: del trascendentalismo kantiano Lauth accentua, spinto anche dai suoi studi su Fichte, soprattutto l'elemento fondativo e genetico, non tanto l'istanza di un'antimetafisica incentrata sulle *Grenzen der Erkenntnis*. L'intento teoretico di Lauth è stato quello di risemantizzare il trascendentale di matrice kantiana, ampliando la sfera degli apriori conoscitivi con gli elementi pratici della coscienza umana. In tal modo, egli ha introdotto il grande tema dei fondamenti della libertà all'interno di un trascendentalismo in prevalenza incentrato sulla dimensione gnoseologica.

Secondo Lauth, dunque, già in Cartesio si trova *in nuce* quell'idea di filosofia trascendentale che troverà il suo compiuto e problematico sviluppo in Kant, Salomon Maimon, Karl Leonhard Reinhold e soprattutto in Fichte. Nella dimostrazione della "sistematicità aperta" del pensiero cartesiano Lauth pone numerosi passi delle opere cartesiane in confronto critico con perìcopi kantiane e fichtiane: il principale intento storiografico e teoretico è quello di dimostrare come già in Cartesio si possa chiaramente rinvenire il progetto di una filosofia trascendentale *ante litteram*, intesa come indagine sulle "condizioni di possibilità" della conoscenza e come fondazione di un "sistema della libertà". Nel volume edito nel 1998 e tradotto anche in italiano (*Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Frommann Verlag - Günther Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt; tr. it. di M. Ivaldo, *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, Guerini e Associati, Milano 2000) una delle principali finalità di Lauth è quella di dimostrare come Cartesio abbia elaborato "un sistema della libertà" fondato su una concezione del *cogito* quale *voluntas-in-actu*. Secondo Lauth tra il Cartesio delle *Meditationes* e dei *Principia philosophiae* e il Fichte della *Wissenschaftslehre nova methodo* vi sarebbe una profonda affinità speculativa: per entrambi i filosofi «*penser* e *vouloir*» - così Lauth - «sono all'opera sempre in unione sintetica nell'atto fondamentale del *cogito*» (*Descartes' Konzeption*, cit., p. 318). In entrambi si può chiaramente individuare che «la volontà costituisce essenzialmente, cioè in maniera immanente, il giudizio, sicché, già in quello che altrimenti si considera un procedimento esclusivamente teoretico, il [libero] volere assolve un ruolo co-producente» (*Descartes' Konzeption*, cit., p. 317). Sia per Cartesio che per Fichte – sottolinea Lauth – la conoscenza ha come suo fondamento i costitutivi pratici della coscienza: tra questi, in particolare, l'immaginazione produttiva, l'intenzionalità ontologica, e una libera volontà che determinerebbe l'intero dinamismo conoscitivo. Detto in altri termini: sulla scorta delle suggestioni cartesiane e fichtiane, Lauth definisce la *Bestimmung* – la determinazione conoscitiva kantiana (ovvero il "giudizio sintetico a priori") – come una *Willensbestimmung*, cioè come una determinazione prodotta da una "volontà originaria" (*Wille*). In questa prospettiva, il volere – e di conseguenza – la libertà diverrebbe il *primum movens* di tutte le facoltà teoretiche e conferirebbe a queste ultime una più spiccata dinamicità.

Uno degli elementi più originali dell'interpretazione lauthiana di Cartesio consiste, dunque, nell'aver individuato nel filosofo francese un "sistema della libertà" fondato sul *cogito* quale "principio trascendentale", nel senso moderno del termine: il *cogito* cartesiano – sostiene Lauth – non è solamente un atto teoretico ma è anche e soprattutto un atto di libero volere. La libertà sarebbe, quindi, il fondamento stesso del *cogito*, inteso come autoriflessione epistemologica e come condizione di possibilità sia della teoresi che dell'azione. A tal proposito potremmo dire: *liber sum, ergo cogito, ergo sum*. Lauth afferma che in Cartesio sia possibile scorgere una fondamentale costituzione pratica dell'esperienza, una costituzione/formazione (*Bildung*) fondata sul *cogito* quale libero atto di volere: il *cogito* cartesiano viene interpretato come una sorta di fichtiana *Tathandlung*, di "azione-in-atto dell'io", di libera autoriflessione del soggetto sui propri atti coscienziali.

Per fondare anche sotto il profilo filologico la sua interpretazione, Lauth si richiama, in particolare, a due passi dell'*opus* cartesiano nei quali viene accentuato il ruolo epistemologico del volere. In primo luogo, egli ricorda il valore speculativo dell'espressione «*iudicium est opus voluntatis*» (AT, Vol. V, p. 159) che compare in una lettera a Burnam; in secondo luogo, egli ricorda che nei *Principes de la Philosophie* viene presentato un intero paragrafo nel quale l'autore francese ribadisce «*que la volonté, aussi bien que l'entendement, est requise pour juger*» (*Principes* I, par. 34, AT-2, p. 39). Ad avviso di Lauth «nessuno ha compreso l'essenza e la funzione della libertà così profondamente come Descartes» (*L'idea cartesiana della filosofia come sistema in sé aperto*, «Annuario filosofico», 13 (1997), pp. 47-57, p. 51). Le prospettive di Cartesio e di Fichte mostrano quindi delle profonde affinità: «Riguardo al suo principio fondamentale, il *cogito*, Descartes avrebbe potuto dire insieme a Fichte: la mia filosofia è dall'inizio alla fine una analisi della libertà, e all'interno di essa ciò non può essere contraddetto. L'essenza fondamentale del *cogito* è la libera autodeterminazione» (*L'idea cartesiana della filosofia come sistema in sé aperto*, cit., p. 51). Ecco allora i motivi per quali Lauth introduce a pieno titolo il "padre della modernità filosofica" all'interno di una "storia della filosofia trascendentale": «Cartesio ha fornito i princìpi più importanti per la realizzazione di tale sistema [della libertà], ma non riuscì egli stesso a portarlo a compimento. Altri dopo di lui, come Kant, Reinhold, Fichte, per nominare solo questi, hanno condotto a termine ciò che Cartesio aveva delineato, la maggior parte di loro senza sapere di essere in debito nei suoi confronti» (*L'idea cartesiana della filosofia come sistema in sé aperto*, cit., p. 51). Ulteriori elementi di questa visione storiografica e teoretica vengono esplicitati da Lauth nella sua importante raccolta di scritti dal titolo *Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski* (Meiner, Hamburg 1989).

Nel volume che stiamo presentando è in particolare Marco Ivaldo ad essersi soffermato sull'interpretazione lauthiana di Fichte e la conseguente visione della natura "da un punto di vista trascendentale" (*aus einem transzendentalen Standpunkt*). Ivaldo nel suo contributo (*Fichtes Naturlehre in der Sicht von Reinhard Lauth*, pp. 135-162) ha messo correttamente in evidenza che in un sistema trascendentale la natura non è solamente la "morta cosa" e l'"ostacolo" (*Hemmung*) per l'attività teoretico-pratica dell'io: dalle fichtiane *Platner-Vorlesungen* emerge una concezione della natura intesa non tanto come sistema meccanicistico di causa/effetto quanto piuttosto come "sistema vivente" ed organico caratterizzato da "forze" (*physiologische Kräfte*). Secondo Fichte –nota Ivaldo – la dinamicità del regno vegetale ed animale sarebbe spiegabile in base alla presenza di un certo grado di libertà: non si tratta certamente della *Willensfreiheit* ma di una "libertà allo stato embrionale", frutto dei processi chimici e che solo nell'uomo perviene a piena realizzazione e consapevolezza. A questo proposito Ivaldo, anche seguendo la lezione di Lauth, ha messo in rilievo l'importantissimo influsso esercitato da Leibniz su Fichte e ovviamente anche sul giovane Schelling; tale influsso emerge chiaramente nella visione fichtiana della natura quale insieme di forze interpretabili quasi come *entelechíe*, sviluppi fisiologici caratterizzati da una intrinseca "intelligenza, finalità e libertà" [su tale problematica si veda anche lo specifico volume di Ivaldo, *Fichte e Leibniz: la comprensione trascendentale della monadologia*, Guerini, Milano 2000]. Tuttavia anche in questo *paper* Ivaldo non dimentica di accennare alle differenze fondamentali che permangono tra Fichte e Schelling nel loro comune riferimento alla monadologia leibniziana e nella loro complessa considerazione della natura quale "prodotto dell'intelligenza" («Produkt der Intelligenz», p. 160). Nel volume che stiamo presentando la concezione leibniziana della natura viene studiata anche nel saggio di Klaus Erich Kaehler (*Leibniz: Die Natur als Verwirklichung und Erscheinung der Vernunft*, pp. 17-42): quest'ultimo sottolinea giustamente anche l'influsso decisivo esercitato da Leibniz e dal suo *Naturbegriff* all'interno dei molteplici sviluppi della "filosofia classica tedesca".

Uno degli scopi principali di questo volume collettaneo è dunque anche quello di esaminare come il rapporto tra determinismo (della natura) e libertà (dello spirito) sia stato trattato nel corso della modernità filosofica. Il volume è stato perciò saggiamente diviso in quattro sezioni: la prima viene dedicata ai "Precursori e fondatori di una concezione trascendentale della natura" (I. *Vorläufer und Begründer einer transzendentalen Natursicht*); la seconda al complesso rapporto di Fichte, "apologeta della libertà", con il determinismo naturalistico (II. *Fichtes Naturphilosophie* – terra incognita *im Deutschen Idealismus*); la terza parte del volume si sofferma sulle interpretazioni e rielaborazioni del rapporto fichtiano tra natura e libertà in autori come Novalis, Maine de Biran, Jules Lequier, Ernst Cassirer, Wilhelm Dilthey ed Edmund Husserl (III. *Transzendentalen und posttranszendentalen Naturkonzeptionen im 19. und 20. Jahrhundert*); i tre *papers* dell'ultima parte del volume (IV. *Zur Aktualität transzendentaler Naturkonzeptionen*) prendono in esame il rapporto tra determinismo e libertà così com'esso viene tematizzato all'interno delle neuroscienze e nei più recenti dibattiti sul *body-mind problem*. Gli autori di questi ultimi tre contributi sono Norman Sieroka, Mattias Scherbaum e Harald Münster.

Nel complesso possiamo dire che il filo rosso che attraversa i venti contributi del volume, differenti per tematiche ed orientamenti speculativi, sia costituito dal tentativo di difendere il libero arbitrio e di cercare valide argomentazioni filosofiche in grado di giustificare un possibile fondamento noumenico della soggettività. Tutti i *papers* prendono le mosse dalle suggestioni teoretiche esercitate dal "sistema della libertà" elaborato dal fichtiano Reinhard Lauth ma molti di essi intraprendono autonomi itinerari di ricerca, seppur in una sostanziale fedeltà alla *forma mentis* del maestro tedesco.

TOMMASO VALENTINI

DIEGO GRACIA, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, ed. Triacastela, Madrid, 2017, pp. 695.

El poder de lo real. Leyendo a Zubiri es una obra de Diego Gracia (Madrid 1941) hecha a partir de una conjunción de textos editados e ineditos que van desde el 1991 hasta el 2015. Este libro ha nacido de una idea de Antonio Pintor-Ramos que viendo una cierta coherencia y complementariedad entre los escritos, quiso reordenarlos según una orden bien precisa, que constituyen las cuatros partes del libro que reflejan los temas principales que Zubiri analizó en su vida. Esas partes son la siguientes: "Zubiri: contesto y desarrollo", "Noología", "Antropología" y por fin "la ciencia que se busca".

La primera parte se artícula en cinco capítulos que quieren introducir el lector al contesto filosófico en que Zubiri se desarrolló y a la evolución de su idea principal: la realidad. En el primer capítulo *Zubiri en la filosofía española del siglo XX* se ponen en evidencia las tres generaciones españolas del siglo XX: la de Unamuno (1898) el último filósofo moderno de España, Ortega y Gasset (1914) que fué el primer esponente de la filosofía contemporanea española, y por fin Zubiri (1927) el esponente de la filosofía contemporanea madura de este País iberico. Éste último será introducido a la Fenomenología de Husserl y de Heidegger por Ortega, él que será siempre su maestro, aunque se separerá por siempre de su filosofía vitalista. Gracia evidencia ocho fases de realismo zubiriano que van desde una pre-filosófica hasta la de la actualidad, para demostrarnos que Zubiri desde siempre tenía ya una propensión hacia este tema, y lo que hizo no fué sino rodearlo y profundizarlo, hasta su muerte. En el segundo capítulo *Zubiri en su contesto o la difícil tarea de hacer metafísica a la altura del siglo XX*, explica el difícil trabajo zubiriano en el desarrollar una metafísica en un contesto donde ya no hay una razón absoluta, sino débil, donde ya la metafísica era destinada a desaparecer junto a otras disciplinas humanas. Este problema lo llevó a buscar algo que no fuera racional pero que tenía una cierta absolutez o verdad: la formalidad de realidad dada en aprehensión primordial. En el tercer capítulo, *Zubiri y la idea de la filosofía o como leer a Zubiri*, Gracia evidencia algunos carácteres o virtudes que los verdaderos filósofos poseen, que se contraponen a los eruditos de la misma. Una de estas, constantemente presente en Zubiri, no ha sido la erudición o el hacer filosofía, sino el de estar poseido por ella. La filosofía primariamente no se hace, se posee, es un proceso de maturación que lleva la persona a penetrar los problemas, a penetrar la realidad. Nel cuarto capítulo, *Nuestra situación intelectual. Zubiri en el horizonte de la complejidad*, se evidencia que el problema diario frente a la perdidad de la fe en la razón, la indeterminación de la naturaleza física, y la caida de la absolutez sea cientifica que humana, llevan al hombre a vivir en un estado de incertidumbre. En el mismo contexto se situa Zubiri, que ya influido por Heisemberg en particular, verá que el contenido mismo no será nunca algo de determinado en absoluto. Lo único verdadero y constante es la formalidad de realidad, frente al contenido, que en cuanto construcción de logos y de la razón, no será nunca finalizado y absoluto. La realidad será siempre más que su contenido en virtud de su carácter formal, esa es por supuesto sustantividad. Ese "más" evidencia ya el carácter complejo que la realidad tiene: ya no es lo que se intuye, sino lo que se contruye sobre la formalidad de realidad.

En el capítulo cinco, *La crisis de la razón o de nuevo la esencia de la verdad*, frente a la crisis de la razón pura, se tiene también la crisis de los juicios sintéticos y de las ideas como puras verdades. Ya esto no es absoluto. Por eso Zubiri evidencia el fundamental lugar que tiene la *aisthesis* frente a la razón. Se tiene que revalorar la sensibilidad pero no ingenuamente, sino sentientemente. Es el sentir que nos da, por Zubiri, la realidad de verdad y es en el logos que se nos da la verdad de realidad.

El sentir que nunca se da separado del inteligir, es lo que nos da la realidad: es la inteligencia sentiente. No hay pura razón o puro logos, ni hai puro sentir, sino que se dan juntos en una única facultad. Solo en esa intelección sentiente se nos da la verdad. En esa facultad se nos da también lo "místico" o sea lo que no se puede decir como pensaba Wittgenstein, eso es la formalidad de realidad dada en aprehensión primordial de realidad, que es la única certeza inespresable que el ser humano posee.

La segunda parte se artícula en seis capítulos que quieren introducir el lector a la teoría central y madura de Zubiri: la noología. En el sexto capítulo, *La noología en Zubiri*, después de una genesis de este concepto se verá que en Zubiri adquiere un significado nuevo, que ya no es abstracción, intención noetica, ni comprensión del ser, sino actualización noérgica, o sea estar siendo. Ésta se actualiza como formalidad a partir de la aprehensión primordial de realidad y como talidad solo a partir del logos. La actualidad es primariamente formalidad de realidad y ulteriormente contenido. Esta teoría es noologica y no inteleccionista, porque la actualización no se da solo en la inteligencia sentiente sino también a nivel de sentimiento afectante y voluntad tendente. La noología en cuanto actualización engloba todas esas tres facultades. En el capitulo septimo, *El acto de aprehensión*, se analiza este acto fundamental tematizado a partir del 1976. Éste, aunque sea único, tiene dos momentos: la aprehensión primordial de realidad que trata de la formalidad de realidad y el logos que trata del contenido, o más bien lo construye según perceptos, fictos y conceptos. Este acto entonces actualiza la formalidad que es siempre igual a si misma, y su contenido, que en cuanto construido está siempre en evolución. Este último se explica mejor en el octavo capítulo, *La actividad del logos*, donde Gracia a partir de una exposición historica del concepto de logos, se para en el momento lógico zubiriano. El contenido no es algo de inmediato como vieron muchos filósofos (Husserl, por ejemplo), sino que es algo mediado. A partir de las notas aprehendidas junto a la formalidad de realidad dadas en aprehensión primordial, la cosa real está lanzada en el logos por ser inespecifica. El logos por tanto dota la formalidad de contenido construido libremente por sí mismo. El "este" pasa a ser "esto" determinado, pero mediado.

En el capítulo noveno, *De mónadas y sustantividades o Leibniz y Zubiri*, Gracia hace una comparación entre Leibniz e Zubiri. Aunque parezca extraño, ambos tienen en común el concepto de unidad que en el alemán se da en la mónada, mientras en el español en la sustantividad. Zubiri critica sin embargo el modo de entender esa mónada como existente en cuanto posible y primario por excelencia; eso porque la existencia en Zubiri tiene que ver con el contenido, entonces ya no sería ni primario, ni absoluto. Lo que es básico en la realidad entonces no es el posible, ni el existente, sino la formalidad de realidad que se nos da antes (metafisicamente) del contenido, no en una intuición intelectual, sino en aprehensión primordial de realidad. Solo en el capítulo decimo, *Noología: ¿en qué está la novedad?*, Gracia busca la novedad en Zubiri enfrentandolo con el Decostrutivismo de Derrida, con el Idealismo y el Sensualismo. Con el primero parece tener en común solo lo que queda despúes de la deconstrucción: una especie de formalidad. Pero con el segundo y con el tercero no tiene nada a que ver, porque en Zubiri no hay razón pura, sino sentiente y esa no ofrece verdades absolutas; sea porque los sentidos no captan inmediatamente contenidos reales, sino que esos se construyen mediatamente. La noología entonces es algo más profundo, un acto primordial que actualiza transcendentalmente la realidad en: apertura, respectividad, suidad, mundo; y solo a partir de esos se tienen la contrucción en el logos y la verificación en la razón. La noología coincide con la actualidad o actualización de entenderse en el sentido griego de *enérgeia*.

Esa segunda parte se concluye con un tema muy específico, tipico de la metafísica: *El problema del fundamento*. Zubiri, en acuerdo con Heidegger, crítica toda la historia de la filosofia de haber entificado el fundamento, de haber entificado Dios. Solo que Heidegger llegó al ser, lo que Zubiri siempre negó por ser algo ulterior y no primario. El fundamento para él tenía que ser algo que no fuese talidad, algo que fuera al mismo tiempo transcedental y transcendente, que fuera al mismo tiempo fundante y autofundado, o sea una realidad-fundamento, realidad, actualidad, persona. Y solo Dios es lo que engloba a la vez transcendencia y transcedentalidad, realidad y actualidad personal: es una realidad personal divina transcendente *en* la realidad, y fundamento de ella misma. El hombre puede llegar a ese fundamento no con la inteligencia, sino con algo más primario: la religación. Esa nos permite de experimentarlo y la razón de esbozarlo; en el logos no tiene lugar, sino secundario de actualización religiosa. En cada caso el fundamento este ya no es ente, ni ser, sino actualidad personal transcendental y transcendente *en* el mundo.

La terzera parte se artícula en cinco capítulos que quieren introducir el lector a la antropología. El capítulo doce, *La incógnita humana*, evidencia la particularidad de Zubiri frente a otros pensadores como Scheler y Heidegger. Él no es solo un humanista, sino que retoma e integra en su filosofía muchas bases científicas de su época, en este contesto de biología especialmente. Sustantividad, subsistema, constitución, son términos que justifican lo que acabamos de decir. En el capítulo trece, ¿Emergentismo por elevación?, Gracia a partir de los textos de Zubiri quiere ver como puede surgir la psique (entendida como inteligencia y no como alma) del organismo. El hombre no es solo un simple animal estimúlico, sino que es un animal de realidades, un animal inteligiente, por eso hay un problema en identificar si y como pueda brotar la inteligencia desde la materia. La única tesis a la cual se llega es el emergentismo por elevación, en el sentido que la psique emerge de la materia, pero quien sea o cosa sea que la eleve es dubitable: para los creyentes puede ser Dios, para los demás una causa mayor en la materia. Una cosa que parece en Zubiri que este proceso se dea en el embrión o más bien en la fecundación, aunque no se sabe el momento, pero sin duda ya se nace animal inteligiente. En el capitulo catorce, *Balance y perspectivas de la antropología zubiriana*, se quiere evidenciar que el ser humano como sistema psico-físico no tiene solo la facultad de la inteligencia sentiente, sino también del sentimiento afectante (el sentimiento estético en cuanto inespecifico combra un contenido en el logos, se contruyen valores) y de la voluntad tendente (esa tiene que alcanzar los valores -deberías- en el mundo, alcanzando los bienes, y lo hace por la vía intrinseca: la obligación -deber-), y las tres tienen en comun la actualización misma. Hablando de antropología no podría no surgir el tema del capítulo quince: *La insobornable libertad*. A partir de algunas concepciones monistas o dualistas de neurofisiología y de algunos experimentos que quieren poner en duda el libre albedrío, Gracia nos propone otra via, complementando el trabajo zubiriano. El libre albedrío es una construcción y una deconstrucción talitativa sobre el momento de la libertad indiferenciada, no es algo espontaneo. Por eso, para Diego, la libertad es algo construido por el hombre. Un tema muy actual es el capítulo dieciseis, *El puesto de la persona humana en la realidad*: ¿el hombre que lugar tiene en el mundo? Si no está en un medio, o en un cosmo, o en el mundo, ¿qué lugar tiene el hombre? Zubiri sabe que el hombre siendo animal está encerrado en su medio, sin embargo, como animal de realidades está abierto, es libre, y aprehende realidades. Está en el mundo, en la realidad donde hace proyectos, donde se hace cargo de la realidad. Esto es su justicia moral.

Por fin la cuarta parte se articula en tres capítulos. En el capitulo diecisiete, *Ciencia y filosofía. Una historia en tres actos*, como se deduce del título, hay un primer acto que es el de nous griego de los primeros principios que se aplicaban a la ciencia; luego se cambia de paradigma con antes el humanismo y la gran importancia de los sentidos frente a la razón, y ya con Galileo se replanteó el problema del conocimiento absoluto y una ciencia experimental. Esta fue retomada por Newton que vió posible una universalización del saber solo mediante una matematización de la ciencia. Ya en el tercer acto, con la crisis de la razón, la indeterminación cuántica, etc., el panorama cientifico y filosófico se hizo más problematico. De este contesto surge la inteligencia sentiente zubiriana, la única que por la formalidad de realidad permitía un principio firme, y por el contenido su determinación siempre abierta porque nunca confirmable. En el capítulo dieciocho, *Perí tes ousías*, se analiza la evolución del ousía zubiriana en tres épocas: antropológica (dualismo entre *realidad natural* como de suyo y hypokeimenon y *realidad moral* come de suyo suya e hyperkeimenon), metafísica (desaparece el dualismo en una fusión que da origen a la sustantividad entendida como suficiencia constitucional), noologica (el término sustantividad adquiere un significado nuevo, de actualidad). En el último capítulo Gracia no cierra la obra, sino que abre un nuevo horizonte: lo de la interpretación de Zubiri en nuestra época. Él ha sido interpretado como existencialista (Marías, Aranguren), luego como neoscolastico (Aranguren y Marquinez Argote), en la línea de la filosofia de la liberación (Ellacuría y Marquinez Argote), como fenomenólogo eterodoxo (Antonio Pintor-Ramos); hoy en día lo se interpreta en muchos modos, pero aún no se encontró uno que englobe todo el pensamiento zubiriano. La cuestión aún está abierta y Gracia está muy claro: tenemos que continuar lo que nuestro maestro ha empezado y seguir volando.

FEDERICA PULIGA

PAUL GUYER, *Kant*, Routledge, Collana: The Routledge Philosophers, Oxford 2014, pp. 520.

Con questa monografia, Paul Guyer presenta un'ampia e dettagliata esposizione del pensiero di Immanuel Kant. Il volume è strutturato in undici capitoli. Nella parte iniziale (*A life in Work*) viene presentata la biografia del filosofo di Königsberg. Ognuno degli undici capitoli che compongono il volume, compresa l'esposizione iniziale della vita di Kant, si conclude con un sommario che sintetizza brevemente i principali temi affrontati ed è seguito da una bibliografia tematica specifica commentata.

Le frequenti citazioni kantiane, riportate nella traduzione inglese, accompagnano e illustrano bene la trama espositiva del testo. Inoltre, come ulteriore pregio dell'impostazione editoriale della collana (*The Routledge Philosophers*), è da segnalare l'accorta definizione in un orizzonte linguistico-semantico delle *Keywords* che rende più agevole la lettura e lo studio del testo. Il volume si conclude con un glossario (*Glossary*) dei termini e con una ricca bibliografia (*Select Bibliography*) storica e critica su Immanuel Kant.

Un elemento particolare della monografia di Guyer è la scelta di non far seguire alla presentazione della filosofia di Kant un andamento strettamente cronologico. L'autore si sofferma diffusamente sulle opere del periodo 1781-1790, offrendo una partizione ed un'analisi del periodo critico rigorosamente per concetti: la prima parte è dedicata alla natura (*Nature*), la seconda alla libertà (*Freedom*), la terza alle reciproche "contaminazioni" (*Nature and Freedom*) nel giudizio estetico e nella filosofia della storia della filosofia trascendentale di Kant.

Il nucleo di fondo della monografia di Paul Guyer, che nell'analisi critica della filosofia di Kant, si sforza sempre di mantenersi nel solco di un'esposizione storica, è il *trascendentalismo* kantiano, circostanziato sia all'ambito dello studio della natura che a quello della libertà. Nnon è un caso, infatti, che il secondo capitolo che costituisce l'esordio dell'esposizione sia dedicato alla rivoluzione copernicana: *Kant's Copernican Revolution*.

In questo orizzonte, assume un ruolo centrale il capitolo dedicato all'analisi delle *condizioni di possibilità* della conoscenza nella filosofia trascendentale: *Building upon the Foundations of Knowledge*.

Nella filosofia kantiana il "campo" di possibilità della conoscenza, non è limitato al solo "dato" sensibile, da cui deve comunque avere origine ogni acquisizione, ma è comprensivo dell'organizzazione e della categorizzazione che gli è fornito dalla nostra mente. Questa attività mentale soggettiva conferisce "forma" alla materia del conoscere, fornito dai sensi, e si basa sulle *forme pure a priori*, connaturate nella nostra soggettività.

Sullo sfondo di queste riflessioni, Guyer osserva come la *Critica della ragion pura* sia un'analisi critica dei "fondamenti del sapere" (*Foundations of Knowledge*) e delle *condizioni di possibilità* della conoscenza. Applicata alla facoltà conoscitiva, la critica prende la forma di «un richiamo alla ragione affinché assuma nuovamente il più arduo dei suoi compiti, cioè la conoscenza dei suoi limiti». Con questa espressione Kant non intende alludere a una critica dei libri e dei sistemi, ma alla critica della facoltà della ragione in generale, rispetto a tutte le conoscenze a cui essa può aspirare indipendentemente da ogni esperienza. Da ciò il titolo dell'opera di Kant, che può essere interpretato esattamente nel seguente modo: esame critico generale della validità e dei *limiti* che la ragione umana possiede in virtù dei suoi elementi puri a priori. Pertanto, il compito della critica è negativo e positivo al tempo stesso: negativo in quanto essa limita l'uso della ragione; positivo perché, in questi limiti, la critica garantisce alla ragione l'uso legittimo dei suoi diritti.

La *Critica della ragion pura* intende dunque rispondere alla domanda come siano possibili giudizi sintetici a priori, ovvero come sia possibile la scienza, poiché opera con simili giudizi. Queste "condizioni di possibilità" della conoscenza risiedono negli elementi puri *a priori* che ordinano i nostri processi cognitivi. In questa prospettiva, la ragion pura intende indagare gli elementi formali o *trascendentali* della conoscenza. Per trascendentale si intende una conoscenza «che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti». Questa inversione nel rapporto tra il molteplice sensibile e il soggetto conoscente viene definita da Kant la «rivoluzione copernicana del pensiero».

In questa articolazione sistematica del volume, è da notare l'efficacia dell'analisi dell'idea kantiana di libertà, seguita nel suo sviluppo complessivo dal periodo precritico fino allo scritti pratici. «Il concetto della libertà ci permette di non uscire da noi stessi per trovare l'incondizionato e l'intellegibile per il condizionato e il sensibile» (KpV, A 190). La libertà è, in Kant, «la chiave di volta di tutto l'edificio del sistema della ragion pura» (KpV, A 5) poiché è, allo stesso tempo, scopo della ragione e *condizione trascendentale* dell'azione morale; in tal modo, essa funge da ponte tra il mondo fenomenico e il mondo noumenico.

La libertà, inconoscibile e indimostrabile in virtù del suo carattere esclusivamente noumenico, si impone come un "fatto" della ragione pratica la cui *ratio cognoscendi* è la legge morale. Essa è fondamento della moralità, del dover essere: dove tutto è regolato dalla causalità delle leggi di natura, infatti, «il dover essere perde assolutamente ogni significato» (KrV, B 576) e, ugualmente, perde ogni significato l'idea di un agire morale. Kant ammette così che la libertà è «*ratio essendi* della legge morale» (KpV, A5 nota *a*), la sua condizione *a priori*.

L'opposizione tra libertà e leggi di natura genera il terzo conflitto delle idee trascendentali, conflitto analizzato da Kant nella Dialettica della ragion pura; l'importanza di quest'antinomia per l'agire umano è notevole, giacché dalla sua soluzione dipende lo stabilire «se io sia libero nel mio agire, oppure, alla stessa stregua degli altri esseri, sia legato al filo della natura e del destino» (KrV, B 492). La serie dei fenomeni, come ci è data nell'esperienza, risponde unicamente alla causalità naturale, risulta, cioè, «regolare e uniforme» e priva di libertà: questa, infatti, rappresenterebbe uno scompaginamento delle leggi naturali, comportando un'anarchia certamente inammissibile agli occhi di un illuminista. L'antitesi della terza antinomia, pertanto, dichiara che «non c'è libertà alcuna ma tutto nel mondo accade esclusivamente in base a leggi di natura» (KrV, B 473).

Tuttavia, «la critica ci insegna a prendere l'oggetto in un duplice significato, cioè o come fenomeno o come cosa in sé» (KrV, B XXVIII). I fenomeni, infatti, non sono le cose in sé ma il modo in cui ce le rappresentiamo, un modo che può essere allo stesso tempo soggettivo (perché dipendente dalle categorie del soggetto) e oggettivo (perché valido per tutti gli esseri razionali): tali modalità «devono avere, a loro volta, fondamenti che non sono fenomeni» (KrV, B 565). Ecco perché, come sostiene la terza tesi, «si rende necessaria l'ammissione anche d'una causalità mediante libertà»: la validità delle leggi di natura sarebbe assoluta solo nel caso in cui si pensasse che il fenomenico esaurisca l'ambito del reale. È così che Kant, scindendo il piano fenomenico da quello noumenico, introduce una causalità per libertà distinta da quella naturale: «ma quando la necessità naturale è riferita soltanto ai fenomeni e la libertà soltanto alle cose in sé, non risulta alcuna contraddizione». È necessario, cioè, che all'origine della serie dei fenomeni vi sia un inizio assoluto nel tempo; lo stato di cose a cui si dà inizio tramite un'azione libera agirà, poi, nel mondo fenomenico,

in base alle leggi di natura, determinando a sua volta una serie di conseguenze, in quanto «i suoi effetti si manifestano fenomenicamente e possono esser determinati da altri fenomeni» (KrV, B 565). Poiché Kant respinge, al pari di Aristotele, il regresso all'infinito nella serie delle cause, è necessario ammettere «una spontaneità assoluta delle cause» (KrV, B 476), una libertà.

Pertanto, la libertà, non solo non è in contrasto con le leggi universali della necessità naturale ma è, inoltre, in un certo senso, richiesta da esse, in quanto necessaria a spiegare l'origine assoluta della serie dei fenomeni. L'importanza della libertà va anche oltre gli scritti critici, estendendosi agli scritti di diritto, storia e politica. Nella filosofia di Kant, l'esercizio della libertà conduce al pieno uso della ragione nella sua autonomia critica. Nella *Risposta alla domanda: cos'è Illuminismo* Kant definisce l'Illuminismo come «l'uscita dell'uomo dalla minorità. […] Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Questa minorità è imputabile a se stessa, se la causa di essa non dipende da un difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo».

ANDREA GENTILE

PATRIZIA MANGANARO, FLAVIA MARCACCI (a cura di), *Logos e Pathos. Epistemologie contemporanee a confronto*, Edizioni Studium, Roma 2017, pp. 176.

Nella sua strtutura e articolazione sistematica, il volume si compone di una prima parte intitolata *Status quaestionis*, che ospita gli interventi di Patrizia Manganaro (*Epistemologia e complessità: un percorso nel pensiero contemporaneo*) e di Flavia Marcacci (*Scienza, tecnologia, iconofilia: per un'estetica della scienza*), curatrici del volume, di una seconda parte intitolata *Epistemologie contemporanee a confronto*, con interventi di R. Lanfredini (*Morfologia del sentire: un punto di vista fenomenologico*), G.I. Bischi, F. Grassetti (*Il logos delle forme: generare immagini dal caos*), P. Sgreccia (*Dalla salute al benessere: un'analisi filosofica*), C. Trentini (*Il sé intersoggettivo tra psicologia e neurobiologia: origini e sviluppi terapeutici*), P. Manganaro (*Einfühlung e mind-body problem. Note sull'esperienza intersoggettiva del mondo*), e di un appendice contenente il saggio su *Lo spirito come relazione e l'epistemologia del realismo naturale*, di G. Basti.

Dopo secoli "logocentrici", si è prodotta una svolta "somatocentrica" della cultura occidentale. Numerose discipline, diverse per metodo e per statuto epistemologico, mostrano una significativa convergenza sul primato del "corpo vivo" (*Leib*) quale cifra del nostro tempo. In questo orizzonte, "il sentire si dice in molti modi". Significa che il centro dell'interesse è il *corpo vissuto*, il "corpo-soggetto" – e non il "corpo-oggetto", reificato e obiettivato. Significa che siamo alle prese con nuove "logiche" della corporeità vivente, e che il dualismo oppositivo mente-corpo è stato superato nella direzione di un approccio *duale*. Significa porre l'irriducibilità dell'essere umano al centro del vivere intenzionale, come punto d'irradiazione dei suoi atti esperienziali. Significa, ancora, che *Logos* e *Pathos* esibiscono una strutturale co-appartenenza, costituendo un nodo problematico stratificato, denso, complesso.

Nel volume assume un ruolo centrale la questione fenomenologica dell'empatia (*Einfühlung*), dall'antropologia filosofica alle neuroscienze, dalla filosofia della mente al *setting* psicoterapeutico, dalla pedagogia alla bioetica, dall'estetica filosofica alla filosofia della salute, dalle scienze algologiche alla psichiatria. Questa varietà di ambiti nei quali il termine oggi compare rende arduo determinare una definizione univoca del concetto di "empatia", ma rende possibile raccogliere e accostare diverse prospettive epistemologiche, come accade in questo volume che offre contributi di studiosi autorevoli nei diversi settori disciplinari. Una particolare declinazione dell'empatia richiama il significato dell'interazione tra corpi animati e inanimati, ovvero sulla possibilità di cogliere, appercependolo, lo 'spirito' attraverso un corpo e attraverso un'immagine. Un'appercezione di cui sono state indagate le modalità neurofisiologiche, automatiche, pre-cognitive, estetiche.

Queste modalità determinano anche un approccio nuovo all'interno delle scienze logiche e matematiche, permettendo di focalizzare il ruolo creativo della ragione scientifica e in particolare dell'uso delle immagini in essa. Le immagini continuano a stimolare e provocare la conoscenza, e al contempo la conoscenza permette di ideare immagini per focalizzare aspetti significativi della realtà concreta e degli oggetti astratti. Estetica e scienza, arte e tecnica, strumenti materiali e digitali si intrecciano. È così che *logos* e *pathos* si congiungono nell'iconografia e nelle riproduzioni scientifiche, addirittura nella matematica e nella *computer science*. La scienza usando le immagini feconda il nostro immaginario e il nostro immaginario diventa capace di produrre nuova scienza. Alla filosofia il compito di orientarla verso la realtà, per coglierne la ricchezza, con l'eterno pendolo che oscilla tra il rigore e la bellezza, tra l'intelletto astratto e l'intuizione creativa.

SIMONE BOCCHETTA

CLAIRE NANCY, *Euripide et le parti des femmes*, Éditions Rue d'Ulm, Paris 2016, pp. 176.

«Trois fois je préfèrerais être debout contre mon bouclier plutôt qu'enfanter une seule»
Euripide, *Médée* 250-251

Euripide et le parti des femmes n'appartient pas au genre de l'essai philologique à caractère monographique sur tel aspect de l'œuvre d'un auteur. Il s'agit en effet d'un recueil de textes composés sur une période d'une trentaine d'années (1983-2013), aussi bien pour un public d'hellénistes et de philologues que pour des gens de théâtre, à l'occasion de nouvelles mises en scène des textes d'Euripide ou de créations à partir d'Euripide. Toutefois, derrière l'hétérogénéité apparente de la matière qui le compose, ce livre n'a rien d'occasionnel et témoigne plutôt d'un parcours de réflexion cohérent, qui s'est construit autour d'un auteur particulier, pour des raisons que la lecture devine comme profondes. En ce sens, le choix d'Euripide n'est pas contingent, mais il relève d'une forme d'adhésion qui n'efface pas pour autant la distance du regard critique et de l'analyse: «oui Euripide» signifie aussi «Eschyle non merci», «Sophocle peut-être mais…».

Euripide et le parti des femmes est un livre à la fois savant et non-académique, à l'écriture personnelle; le savoir philologique qu'il présuppose n'est pas mis en avant, étalé dans des opérations de rationalisation qui réduisent la porté et le sens des textes, mais il est toujours derrière, au service d'une reconstitution de la dramaturgie tragique qui valorise l'invention de l'auteur, et à travers elle, le regard qu'il porte sur l'homme. Le sujet principal du livre ce sont, en effet, les textes d'Euripide, notamment la place qu'ils font aux femmes. Mais dire femmes chez Euripide signifie tout, tant les personnages féminins jouent un rôle fondamental dans son théâtre et dans sa vision de la tragédie, dont le Dionysos des *Bacchantes,* dans l'analyse qu'en propose Claire Nancy, fournit un témoignage significatif.

Livre non seulement sur les femmes chez Euripide, car à travers le regard des femmes c'est la conception même de l'histoire, de la politique, de la communauté (du vivre ensemble) et de l'homme en tant que tel qui sont interrogés chez Euripide. Cependant, Claire Nancy refuse toute identification entre la voix des femmes euripidéennes et celle du poète tragique, tout en critiquant les lectures qui ont plaqué les positions intellectuelles de l'auteur sur celles de ses personnages féminins. Le sens des pièces qu'elle analyse découle toujours d'une construction dramaturgique complexe. Pourquoi donc les femmes?

C'est que les femmes permettent le déplacement du regard et la critique, qui se fait toujours depuis la marge (p. 31): «D'où peut-on pointer du doigt les failles de l'ordre établi, d'où peut-on le déconstruire, sinon de son envers: du gynécée, de la maison des femmes? Ou de celles de barbares. Car le régime d'exclusion est tel que femme ou barbare, c'est le plus souvent tout un, ou toute une. C'est là en tout cas qu'éclate le divorce mortel entre l'apparence et la réalité…, de là que les femmes d'Euripide peuvent démonter les discours qu'on leur tient, soupçonner la *doxa*, faire les comptes des bénéfices et des pertes. Elles sont l'index, elles tombent juste, terriblement juste –précisément parce qu'elles n'ont aucune part à l'histoire. Tel est le secret de leur *Sophia*, à la fois clairvoyante et efficace».

Cette déconstruction systématique de l'idéologie athénienne basée sur la revendication d'une origine liée à la terre, l'autochtonie, selon les formulations de Nicole Loraux ici reprises, les femmes d'Euripide peuvent l'accomplir car elles appartiennent à un monde qui se situe, en quelque sorte, après l'histoire (p. 30): «Les limites de la tragédie d'Eschyle en tant que tragédie tiennent à son adhésion à l'histoire, au coup de main que ses trilogies prêtent à l'institution athénienne.

Une tragédie optimiste. La tragédie d'Euripide, au contraire, se nourrit des désillusions de l'histoire, de la lassitude des héros, de leur déchéance: l'expédition des Argonautes est loin, Jason en est à l'heure des compromissions et négocie lâchement son installation à Corinthe. La guerre de Troie révèle son lourd passif. C'est l'heure des femmes – celles qui restent, celles qui pleurent, celles qui ramassent les morceaux: c'est l'heure d'Andromaque pleurant son Astyanax, c'est l'heure d'Hécube qui l'enterre dans le bouclier de son père, c'est l'heure de Jocaste, couchée en travers du corps de ses deux fils, réunissant par sa mort volontaire – encore une fois son seul moyen d'action – les frères ennemis, reconstituant l'unité détruite».

Ainsi, une question importante que ce texte soulève tient au rapport entre la réécriture euripidéenne des mythes, qui laisse tant de place aux femmes, et sa conception de l'Histoire comme «après-coup». Le lien n'est pas évident et souvent, quand on s'intéresse au traitement innovant du mythe chez Euripide, on ne le relève pas, en préférant se renfermer dans la catégorie de l'«originalité» de l'auteur, issue d'une esthétique purement formelle. Claire Nancy montre au contraire que le déplacement du point de vue dans les récits d'Euripide, des hommes aux femmes, implique un éloignement de l'Histoire, qui rend possible l'émergence d'une raison critique proprement féminine.

Cette réflexion nous mène à poser la question incontournable du rapport entre la lecture d'Euripide que propose Claire Nanct et les études sur le genre ou *gender theory*. Au fil des analyses, centrées notamment sur *Médée*, *Hécube*, *Les Troyennes*, *Les Phéniciennes*, *Iphigénie à Aulis* et *Les Bacchantes*, mais qui touchent également d'autres pièces d'Euripide, comme *Oreste*, *Hélène*, *Les Suppliantes* et *Le Cyclope*, l'analyse revient constamment sur le rapport entre la critique du politique et de son idéologie qui est opérée par les femmes chez Euripide et la déconstruction parallèle des valeurs qui régissent la représentation de la masculinité dans la tradition épique, la même qui fournit au poète sa matière mythique: ainsi, à côté des femmes intellectuelles, qui interrogent le pouvoir et les principes sur lesquels il se fonde, en quête de justice, contraintes souvent de se faire justice elles-mêmes (Médée, Hécube, Clytemnestre dans le renversement de la figure eschyléenne), on trouve toujours des hommes lâches, égoïstes, à la recherche d'honneurs et de reconnaissance, *philotimoi*, incapables d'assurer le respect des principes d'humanité qui sont à la base du vivre ensemble. Or, la critique de la construction culturelle et sociale des genres est au cœur des études sur le genre ou «gender theory», mais Claire Nancy la récuse (voir p. 42, citée dans la suite). Pourquoi donc cette distance affichée vis-à-vis des études de genre ? Les réponses que la lecture de son livre invite implicitement à donner, sans jamais les formuler clairement, sont de deux ordres: il y a sans doute un refus méthodologique (philologique ?) du recours à la théorie dans l'explication des textes, l'idée que le présupposé théorique sur le contenu des textes risque de réduire leur portée critique, en plaquant sur eux des contenus préconstitués. Mais la réserve s'adresse aussi probablement aux définitions théoriques des genres sexuels qui sont le plus souvent évoquées dans ce type de lectures. Ainsi, à la p. 42: «Pour mesurer la force inaugurale de ce texte féministe placé dans la bouche de Médée, il faut en remarquer la teneur documentaire. Tous les propos de Médée font effectivement référence aux pratiques et à l'idéologie de la cité. Qu'il s'agisse de l'institution de la dot, sans laquelle la femme ne peut trouver preneur et avoir d'existence, de celle du divorce, qui peut du jour au lendemain l'exclure de la société, du maintien de la jeune (parfois très jeune) fille dans l'ignorance, de son passage brutal dans une maison inconnue pour le meilleur ou pour le pire, ou de la

tâche qui lui incombe désormais, sans la moindre préparation: satisfaire et le lit, et l'*habitus* d'un époux prompt à éprouver du dégoût pour la vie domestique et à la déserter pour la vie publique et pour la société masculine (...) Il faut se rappeler que nous ne disposons, en dehors de la poésie de Sappho, d'aucun témoignage féminin de ce que fut cette vie (...) Il faut se le rappeler pour mesurer à quel point nous sommes ici aux antipodes de ce que l'on pourrait être tenté de lire comme un lieu commun de la condition féminine. Certes, ce qu'énonce Médée n'a pas de quoi surprendre le lecteur moderne, averti par les avancées de l'anthropologie et par la part qu'elle fait aujourd'hui aux études de genre. Mais nous sommes au Vème siècle av. J.-C., à l'origine d'une civilisation qui pose et pense ses fondements, met en pratique et légitime, jusque dans ses discours les plus élaborés, la distinction entre le masculin et le féminin comme une hiérarchie».

Bref, le conformisme intellectuel qui peut s'attacher aux études sur le genre, quand elles transforment en *doxa* un point de vue foncièrement critique, ne permettrait pas de rendre compte de l'inactualité du «féminisme» euripidéen. Livre inactuel donc. Pour d'autres raisons encore.

Dans ses lectures d'Euripide, Claire Nancy s'appuie souvent sur la *Poétique* d'Aristote. On pense notamment à son analyse de l'articulation entre *anagnôrisis* (révélation, reconnaissance) et *peripeteia* (retournement) dans *Médée* et dans *Hécube*, ou à la référence constante qu'elle fait aux effets de terreur et de pitié suscités par l'action tragique (dans les *Bacchantes*, par exemple), ou encore à la distinction aristotélicienne entre poésie et histoire. Cette démarche n'est pas évidente. Dans des années récentes, la pertinence de la *Poétique* dans la lecture de la tragédie grecque a été mise en question à plusieurs reprises et de différentes manières. *Euripide et le parti des femmes* semble vouloir montrer au contraire que le traitement aristotélicien de la tragédie, avec son hyper-valorisation du *mythos* au détriment du spectacle et de ses aspects plus proprement rituels, peut rendre compte, parfaitement, du théâtre euripidéen. Qu'on se souvienne à ce propos du célèbre jugement aristotélicien, selon lequel Euripide aurait été «le plus tragique» (*ho tragikôtatos*) parmi les poètes grecques...

À l'opposé, Claire Nancy récuse l'analyse de la tragédie d'Euripide proposée par Nietzsche dans *La Naissance de la tragédie*. Ainsi, à la p. 32: «Aucune médiation, qu'elle soit humaine ou divine, n'est désormais possible – si ce n'est par un tour de prestidigitation qui ne trompe personne. La *krisis* d'Euripide est tragique, à rebours des termes de la lecture nietzschéenne, dans *La Naissance de la tragédie*, et de toutes celles qui, à sa suite, lui ont refusé la noblesse tragique en invoquant sa démarche critique. Certes, critique, elle l'est puisqu'elle sonne la fin d'une croyance. Mais il faut beaucoup de présupposés pour imaginer que le travail critique et le soupçon intellectuel interdisent le jeu du deuil – ce *Trauerspiel* par quoi les Allemands prennent la suite de la tragédie- et qu'une tragédie ne peut être critique qu'à condition de cesser d'être tragique» (cf. aussi, à propos de la lecture nietzschéenne des *Bacchantes*, p. 139). Claire Nancy montre au contraire, notamment à travers son analyse des *Phéniciennes* et des *Bacchantes*, qu'une certaine conception du dionysisme est au cœur même de la vision tragique de l'histoire qu'offre Euripide dans ses pièces. Dans ce cadre, elle attire l'attention sur l'opposition, qui structure l'écriture de ces deux pièces, entre l'univers de Dionysos et celui d'Arès, le dieu de la guerre. Les femmes ont bien sûr partie liée avec le premier. À ce propos, la lecture de ce livre suggère peut-être, l'existence d'une relation secrète entre la vision euripidéenne du dionysisme et certains penseurs de la constellation dite «présocratique», comme Empédocle d'Agrigente, qui dans sa réflexion sur le monde

physique et sur l'homme avait réservé une place de choix à l'antagonisme entre les forces opposées de l'Amour et de la Haine, tout en prenant partie pour le premier...et pour les femmes également (ainsi, les figures féminines jouent un rôle majeur dans sa réinterprétation de la religion traditionnelle). Dans la lecture du théâtre d'Euripide que propose Claire Nancy, les femmes n'apparaissent pas seulement comme les complices de Dionysos, contre Arès, mais en tant qu'amies du dieu masqué elles osent proposer une interrogation inédite sur l'origine du mal.

ROSSELLA SAETTA COTTONE

STEPHEN R. PALMQUIST, *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason,* John Wiley & Sons, Ltd, Chichester 2016, pp. 640.

This recent *Commentary* (*CCKR*) on Kant's ground-breaking 1793/1794 book, *Religion within the Bounds of Bare Reason* (*RBBR*) consists of two interwoven strands. The first strand is a careful analysis of the entire text of *RBBR*, which is presented by Stephen Palmquist in a thoroughly revised version of Werner Pluhar's 2009 translation (WP). In the *Commentary*, Kant's text is quoted in short snippets, ranging from one to about 30 lines of text: these block quotes are annotated with many footnotes, comparing Palmquist's revisions with Kant's German, Pluhar's original, and variant translations offered by the two twentieth century translators: George di Giovanni's 1998 translation (GG) for the Cambridge Edition of Kant's works; and Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson's 1934 translation (GH). A lengthy Glossary at the end of the book also guides readers into a deeper understanding of the nuanced meanings of Kant's terminology, especially his use of specifically religious terms. The second strand consists of one to three paragraphs of explanation and interpretation following each passage quoted from *RBBR*. In these comments, are restated the main point(s) that Kant makes in the quoted passage and then are discussed any interpretive uncertainties that are arisen in the secondary literature. There are also pointed out Kant's sources and various allusions he makes to biblical texts as well as to various theological, political, or cultural ideas or trends. By weaving together these two strands, *CCKR* offers an encyclopedic resource to which readers can turn for illumination on any given passage in *RBBR*.

In many ways the second strand of *CCKR* also serves as a summary and synthesis of Kant's philosophy of religion. A basic presupposition that characterizes the book is that Kant's overall philosophical system is thoroughly *perspectival*, its two main "standpoints", the theoretical and the practical, requiring a bridge or synthesis in the form of what is called the "judicial standpoint". One of the most important functions of *RBBR* is to fulfill this bridging function by making room for a religion that is *more than* just pure morality. It is presented in *CCKR* what we can call a theologically "affirmative" interpretation, which in many respects opposes the traditional (theologically negative) view of Kant's philosophy of religion as attempting to reduce all religion to mere morality and thus, in essence, to destroy historical religion altogether. In contrast to the latter reading, Kant's project is seen in *RBBR* as an attempt to *raise* morality to the level of religion, through which alone human beings can fulfill their basic moral nature.

This raising function of religion is key to understanding the title of *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Kant's focus is on "bare" (*bloßen*) reason, not on "pure" (*reinen*) reason. In the second edition *Preface*, he compares rational and historical religion to two concentric circles, rational religion being the inner circle. Rather than claiming that reason (i.e., morality) alone is sufficient, Kant views rational religion by itself as *bare,* i.e., in need of clothing. This clothing comes in the form of religious beliefs, symbols, and rituals which (if functioning properly) illustrate and lead to the rational truths which they clothe. Such theological clothing is essentially theoretical, while the bare body of religion is practical; by showing how genuine religion synthesizes these two elements, Kant attempts to bridge his theoretical and practical standpoints, thereby filling a gap that would otherwise render his overall philosophical system incomplete.

Another way to explain the role that *Religion within the Bounds of Bare Reason* plays in Kant's philosophical system is to say that it completes his answer to the question of rational hope.

In the *Critique of Pure Reason* (*CPR*), Kant had posed the question: if I do what I ought to do, thus making myself worthy of happiness, then what may I hope? In *RBBR* Kant examines this question in a way that takes into account the exigencies of the human situation: given that I have fallen short of my moral duty (thus indicating that I am radically evil), how may I become worthy of happiness, and thereby have good reason to hope? *RBBR* provides Kant's answer in the form of a rational theory of individual conversion to a "practical faith" in an inward archetype of perfect humanity, and of communal cooperation in an "ethical community" through which individuals unite themselves in a common, divinely-guided effort to exhibit a genuinely good "lifestyle" (*Lebenswandeln*).

Kant's exposition in *Religion within the Bounds of Bare Reason* revolves around two "experiments" (*RBBR* 6:12) that correspond to the two aforementioned concentric circles: first he outlines the rational system of religion; then he compares doctrines of Christianity to those of his rational system. Kant originally wrote the text of *RBBR* as four journal articles, which he intended to publish in *Berlinische Monatsschrift* as a series of journal articles. The first essay appeared in 1792, but the second was blocked by the king's religious censor. Kant then quickly compiled all four essays together and published them as *RBBR*, calling each major part a "piece" (*Stück*), probably a subtle allusion to the work's controversial history.

In each of *RBBR*'s four Pieces, Kant presents an aspect of rational religion (radical evil, archetype/grace, invisible church, service of God) as the first experiment; then, as the second experiment, he compares relevant Christian doctrines (original sin, Jesus/justification, visible church/salvation, worship) to rational religion to see how well the historical doctrines fit as clothing for the bare body of rational religion. This clothing is needed because a weakness in human nature (i.e., our embodied nature) makes *bare* rational religion unattractive: without some historical instantiation of the bare doctrines of religion, we will feel powerless to improve our lifestyle. Kant therefore allows historical manifestations of such doctrines to serve as symbolic representations (clothing) for bare rational religion, thereby enhancing its viability for us.

This *Commentary* also assumes the position (defended in various earlier works by Stephen Palmquist), that the four Pieces that compose *Religion within the Bounds of Bare Reason* follow the order of Kant's typical *architectonic system* of perspectives: they adopt the transcendental, logical, empirical, and hypothetical perspectives, respectively.

In this perspectival approach to Kant's philosophy: "Calling something 'transcendental,'… signifies for Kant a concern to identify a set of *boundary-conditions* that define necessary and universal features of a *perspective*; and this perspective is what *makes* an object 'real,' whenever it meets the conditions so defined. In *RBBR*, this object is the experience of religion itself. Adopting this perspectival strategy (related to the three *Critiques*), not only provides an effective way of resolving many of the apparent inconsistencies that trouble interpreters of *RBBR*, but also facilitates a plausible way of detecting when Kant is transitioning between his two experiments, i.e., between rational religion and his explicit discussion of Christian beliefs, symbols, and rituals.

The First Piece adopts the transcendental perspective in the sense that Kant there argues for a propensity to evil in human nature, and this serves as the necessary *condition* (or boundary marker) for the *possibility* of religion. Kant employs a quasi-transcendental argument for this evil propensity: the argument seeks to establish necessary conditions for what we actually experience; but it is not strictly *a priori*, as it depends on contingent features relating to human free will.

The steps of Kant's argument correspond to the section headings in the First Piece: any being with a predisposition to good (Section I) would need to *presuppose* the existence of a propensity to evil in order to explain how any evil action (or choice) would be *possible* (Section II); we *do* observe evil actions (or choices) in the world (Section III); so human beings must possess this propensity that therefore makes them radically evil (Section IV). Having explained the rational origin of the radical evil in human nature, Kant turns to the second experiment and examines the Christian doctrine of original sin; he claims that, as long as we understand it rationally (i.e., "as a transcendentally ideal feature of human nature"), rather than as a theory about the historical origin of sin in time, this doctrine agrees with rational religion's teaching regarding radical evil.

The rest of *Religion within the Bounds of Bare Reason* is Kant's attempt to demonstrate how we may overcome our evil nature and become good. The Second Piece adopts the logical perspective, in the sense that Kant there sets out the requirements for *understanding* and thus coping with the *transcendental conditions* marking the boundary of the religious system. The logical perspective in *RBBR* conveys Kant's model of grace, whereby the requirement for overcoming evil is to have practical faith in the "*logos*" (Word), described by Kant as "*das Werde!*" – a cryptic expression, which is translated as "the Become!" (*RBBR* 6:60). Kant's argument should be understood as an *ethics* of grace (not a *theology* of grace): he argues that, whatever theological formulation we may adopt, the result must be that our inward "conviction" (*Gesinnung*; see note 14, below) must conform to the archetype (*Urbild*) of morally perfect humanity that we find in human reason. Kant then turns to the second experiment and argues that Jesus and the Christian notions of grace and justification can be interpreted in ways that are appropriate clothing for the religion of bare reason.

Kant is concerned with human nature in general throughout *RBBR*, but his focus shifts midway through the book: *RBBR*'s first two Pieces examine how our common human nature influences the *individual's* moral development in general and the search for religious transformation in particular; in the Third and Fourth Piece, by contrast, Kant examines how our common human nature imposes upon us the duty to work together in *communities*, if we are to fulfill our moral predetermination (*Bestimmung*). In the Third Piece Kant adopts the empirical perspective in order to work out the actual requirements for completing the religious system. Kant's focus in the Third Piece is therefore on how historical forms of religion can manifest rational religion. In order to combat the evil principle in our nature, according to Kant, human beings must join together to build an *ethical community*, which must take the form of a church, inasmuch as the members can be unified in a non-coercive way *only* if they mutually appeal to the idea of God. Kant then turns to the outer circle, comparing the origins and nature of historical Christianity to the rational notion of the (invisible) church. This aspect is pointed out after the Third Piece, Division One, Section IV, where Kant presents the four requirements or "marks" of the true (invisible) church (*RBBR* 6:101-102). The next four sections explore, in turn, the deeper implications of these four basic conditions: Section V argues that historical faiths attain *universality* only by being grounded in pure rational faith; Section VI argues that practical reason (morality) must be the highest interpreter of all Scripture in order to protect the *integrity* (*Lauterkeit*) of the true church; Section VII shows how *freedom* must characterize the relations between church members as they seek to understand doctrines such as "sanctifying faith"; and Division Two illustrates how these four requirements must remain *unchangeable*, if the true church is going to avoid being corrupted. Just as Kant states in *Kritik der reinen Vernunft* that only a transcendental idealist can be an empirical realist, so also his rational system of religion establishes a legitimate place (and indeed, the rational *need*) for historical religion.

Finally, Kant adopts the hypothetical perspective in the Fourth Piece by examining how the members of a church can attempt to serve God in either a true (hypothetical) or a false (speculative) way. He argues that true service of God consists of acts performed with the intent of obeying the moral law; non moral acts may count as *indirect* service of God, if they empower a person to become more moral. However, if non moral acts are elevated to the *status* of being directly pleasing to God, then church rituals end up defeating their own purpose; Kant calls this "pseudo-service". Here we can see Kant as applying the logic of his Copernican hypothesis (as introduced in *CPR*'s second edition Preface) to the proper understanding of religious worship: far from denying the validity of historical religious traditions, he is arguing "that empirical religion may be a *necessary* means of propagating morality universally." Kant intersperses discussion of his two experiments throughout the sections of the Fourth Piece, examining Christianity to show how it can promote the true service of God that is taught by rational religion (through a proper, *hypothetical* interpretation of its traditions) and how it nevertheless often ends up promoting pseudo-service instead (through an unjustified, *speculative* interpretation of its traditions).

In his *Commentary* to *Religion within the Bounds of Bare Reason,* Stephen Palmquist suggests and defends new translations for about 50 of Kant's most important technical terms, and he points out numerous sources that probably influenced Kant's writing at various points. We can conclude this review by highlighting some of the most significant examples of these two types of new contribution.

The foregoing overview already notes several key terms that are re-translated in *CCKR*: "bare" replaces "alone" (GH) and "mere" (GG) for *bloßen* (see note 2, above); "piece" replaces "book" (GH) and "part" (GG) for "*Stück*" (see note 3); "lifestyle" better conveys the nuances of Kant's *Lebenswandeln* than do the various expressions used by the other translators, such as "life-conduct" and "way of life"; when *Bestimmung* does not carry its usual meaning, "determining", it is used "predetermination" rather than "vocation" (GH, GG, and WP), as this better expresses Kant's view that our moral nature is not something we are free to choose or reject; for *Lauter(keit)*, it is used "ingenuous"/"integrity" rather than "pure"/"purity", thus avoiding confusion with *reinen*; and *Gesinnung* refers neither to a metaphysical "disposition" (GH and GG) nor to a psychological "attitude" (WP), but to what religious people typically refer to as an inward *conviction*. Among *CCKR*'s other terminological innovations, four significant examples are as follows. *Schwärmerie* does not refer to any kind of "ism", as does "fanaticism" (GH and WP), nor does GG's alternative, "enthusiasm", capture its potential to refer to *negative* as well as positive psychological states; instead, *Schwärmerie* is a form of psychological disturbance (bordering on a disease) that can be joyous or depressing and is thus best rendered as "delirium". Translating *Seligmachung* and *Seligwerdung* as "sanctification" clarifies certain theological claims that otherwise remain obscure. *Gottesdienst* means "liturgy", not the far too literal "service of God". And *Glaubenslehre* means "dogmatics" in the classical theological sense; the usual "doctrine of faith" is also too literal. Palmquist defends these and numerous other conventions in *CCKR*'s Glossary. In translating such special terms, and in revising Pluhar's entire translation of *RBBR*, two primary goals are consistency and accuracy in capturing the nuanced *religious* meaning of the special terms Kant employed in *RBBR*.

Of the various sources newly uncovered in *CCKR*, are pointed out the most significant discoveries relate to the many substantive differences between *RBBR*'s first (1793) and second (1794) editions. An entirely new discovery reported in *CCKR* is that in the second Preface Kant also praises a 1793 Latin work by Gottlob Christian Storr, which focused entirely on Kant's philosophy of religion. Kant writes as if he had not had time to include responses to Storr;

but by carefully analyzing Storr's many citations to the specific pages where he criticized claims in *RBBR*'s first edition, it is demonstrated that several of Kant's 26 new footnotes in *RBBR*'s second edition are direct replies to Storr's criticisms.

Finally, Palmquist in his *Commentary* focuses significant attention on the role of the General Comments in Kant's religious system – what Kant calls "parerga" in *RBBR*'s second edition – showing how they are not merely optional extras, but examine crucial issues that anyone seeking to live a religious life must come to terms with. In each case, they pose dangers that Kant seeks to correct by re-interpreting the nature of religious experience. I argue that throughout *RBBR*, especially in these four appendices, Kant develops what I call a "Critical mysticism": rather than discounting the legitimacy of all religious experience, he seeks to refine the way religious people understand their deepest experiences, so that they do not contradict the *limitations* of knowledge established in *Kritik der reinen Vernunft*. An important point to note here is that the second edition of *Religion within the Bounds of Bare Reason* contains what seems to be a printer's error: in the first edition the First Piece had no General Comment; Kant added one (long) paragraph of new material to the second edition, putting it in small type and inserting it *after* Section V of the First Piece. However, the whole of Section V somehow ended up being renamed as the General Comment. This was probably a printer's error, because the arguments in Section V are constitutive of Kant's religious system, while those in the new paragraph are not; only the latter should count as the first General Comment.

ANDREA GENTILE

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, edizione integrale a cura di Andrea Potestio, Studium, Collana Cultura Studium, Roma 2016, pp. 752.

L'edizione integrale dell'*Émile* di Jean-Jacques Rousseau, recentemente pubblicata dall'editore Studium a cura di Andrea Potestio, ha il merito di mostrare l'importanza dell'orizzonte pedagogico della celebre opera rousseauiana. Un testo che non può essere facilmente definito e collocato in un ambito disciplinare specifico, ma che, partendo dalla consapevolezza interiore della natura positiva dell'uomo, si interroga sul significato profondo dell'educazione e descrive, senza avere la pretesa di fornire soluzioni semplici, il processo formativo di un essere umano, grazie alla guida di un maestro, dai primi anni di vita fino alla nascita di suo figlio.

Rousseau afferma di aver scritto l'*Émile* in «vent'anni di meditazione e tre ore di lavoro». Anche se la dichiarazione può sembrare paradossale, è rivelativa del fatto che la scrittura del testo è il risultato di una riflessione approfondita e non occasionale sui temi educativi.

Il volume edito da Studium riesce a mettere in evidenza, attraverso l'apparato di note, la genesi dell'interesse di Rousseau per le questioni educative, che risale alla sua esperienza giovanile di precettore dei due figli di Jean Bonnot de Mably. Proprio questa prima esperienza rappresenta l'occasione biografica che ha consentito al giovane Rousseau di approfondire i temi educativi e di vivere, in prima persona, le difficoltà di gestire una relazione formativa. Infatti, il filosofo ha sperimentato lo scacco e la distanza incolmabile tra l'esperienza diretta e la riflessione teorica e, anche grazie a questa esperienza biografica che gli ha fatto comprendere le difficoltà e le insidie presenti nei singoli percorsi formativi e nella realtà concreta, ha iniziato a riflettere sul senso dell'educazione naturale e progressiva.

Partendo da questa esperienza, Rousseau decide di scrivere, di soffermarsi sugli aspetti teorici dell'educazione e di costruire un progetto che gli permette, in qualche modo, di oltrepassare i limiti della concretezza, le specificità dei casi particolari e le difficoltà presenti nelle infinite sfumature della realtà: «Sono troppo consapevole della grandezza dei doveri di un precettore e sento troppo la mia incapacità per accettare un simile impiego, da qualsiasi parte mi venga offerto. […] Nell'impossibilità di svolgere il compito più utile, cercherò almeno di assumerne uno più facile e, seguendo l'esempio di tanti altri, non porrò mano all'opera ma alla penna e, invece di fare ciò che si deve, mi sforzerò di dirlo».

Il lavoro di ricostruzione del contesto storico settecentesco presente nelle note di questa edizione dell'*Émile* e l'attenzione per le sfumature di significato della traduzione consentono di evidenziare l'importanza e la generatività della costante alternanza tra prassi e teoria, esperienza e riflessione, vita e studio presente nel testo. È proprio l'intuizione dell'inesauribilità dell'esperienza umana e dell'origine positiva di ogni individuo che porta Rousseau, da un lato, a diventare un critico spietato dei dispositivi, delle consuetudini e delle norme che regolano la società nella quale vive, dall'altro, a indicare strade e prospettive che possano contribuire a modificare la realtà presente o, almeno, che possano aprire nuovi orizzonti teorici e pratici per i lettori.

Non solo. La nuova edizione integrale dell'*Émile* possiede il vantaggio di presentare ai lettori una traduzione che sottolinea l'importanza delle categorie culturali e dei principi pedagogici che il pensatore ginevrino ha maturato nella sua formazione di uomo del Settecento, di studioso autodidatta per passione e di conoscitore profondo degli autori antichi, come Platone, Plutarco, Agostino, Seneca, e moderni, come Leibniz, Descartes, Pascal, Locke.

Rispetto alle edizioni integrali del testo rousseaiano attualmente in commercio, questo lavoro è arricchito da un'introduzione e da un apparato di note che si basano su un confronto approfondito, oltre che con le interpretazioni tradizionali dell'*Émile*, anche con i più recenti studi nazionali e internazionali usciti in occasione delle celebrazioni per i 250 anni dalla pubblicazione del romanzo pedagogico rousseauiano.

Proprio questi apparati introduttivi e critici consentono al lettore di avvicinarsi a un testo classico avendo a disposizione una serie di materiali e informazioni che sottolineano la genesi di alcuni problemi educativi a partire dagli anni giovanili della *Mémoire*, gli aspetti metafisici ed etici del pensiero rousseauiano e le diverse accezioni che perfino le stesse parole assumono, di volta in volta, nel procedere della narrazione. Per esempio, le note mettono bene in evidenza i diversi significati del termine "natura", principio centrale per il processo educativo rousseauiano, sottolineando quando il significante è utilizzato per indicare l'essenza metafisica e positiva dell'uomo, il contesto ambientale esterno, le disposizioni di ogni individuo o in altri specifici significati. Inoltre, molti termini francesi, come *habitude* o *esprit*, sono stati tradotti in modo differente utilizzando, in base al contesto, parole italiane capaci di rendere, in modo adeguato, il significato che, di volta in volta, assumono.

Al contrario, alcuni concetti come *gouverneur*, *amour de soi*, *amour-propre*, che difficilmente possono essere resi in italiano senza tradirne eccessivamente l'autentico significato, sono stati mantenuti in lingua originale. L'editore Studium, compiendo anche una scelta grafica innovativa rispetto alle precedenti edizioni, ha deciso di presentare le note scritte da Rousseau come caselle di testo, direttamente nella pagina del volume, per consentire al lettore una visualizzazione sinottica dello scritto rousseauiano e dell'apparato bibliografico di riferimento.

L'accurato lavoro di presentazione del contesto storico settecentesco e l'attenzione alle scelte lessicali di questa edizione permettono di cogliere in profondità il valore pedagogico dei grandi principi dell'educazione naturale, dell'educazione negativa, del puerocentrismo che, a volte, durante i secoli, sono stati interpretati in modo riduttivo e semplicistico.

La valorizzazione della dimensione metafisica ed etica presente nelle categorie rousseauiane consente di mettere in evidenza la forza e l'attualità di un classico che, senza proporre facili soluzioni e tecniche educative pronte per l'uso, ha stimolato e orientato diverse generazioni di studiosi durante i secoli della modernità e che, ancora oggi, rappresenta un punto di riferimento per chi si vuole occupare di problemi educativi.

FRANCESCO MAGNI

JUDITH SIEGMUND (a cura di), *Stimme aus einer Debatte: Aufzeichnungen über Wie verändert sich Kunst, wenn man sie als Forschung verstehet?* Hrsg. Transcript Verlag, Bielefeld 2016, pp. 217.

Das Buch „*Wie verändert sich Kunst, wenn man sie als Forschung versteht?*" (*WKF*)versammelt die Beiträge zu einem Symposium, das im Januar 2015 an der Universität der Künste in Berlin stattgefunden hat.

Die Kernfrage des Buches würde ich gerne in der folgenden Fragestellung zusammenfassen: *ob* durch die künstlerische Forschung als eine „neue hinzukommende Tätigkeit, die dabei ist, sich herauszubilden" (S. 8), vielleicht die alte, aber offensichtlich immer noch nicht ganz überwundene *querelle* über die Wissenschaft als leitendes Modell des eigenen philosophischen *Episteme* erneut untersucht und leidenschaftlich debattiert wird. In diesem Zusammenhang sei hier vor allem an die Anfänge der Phänomenologie und ihren Anspruch erinnert, die Philosophie als eine strenge Wissenschaft zu etablieren, ein Anspruch, von dem sie zugleich motiviert und erschüttert worden ist.

Der Forschungsbegriff – das wird nach der Lektüre des Bandes klar – ist in der deutschsprachigen Debatte immer noch wissenschaftlich geprägt. Daher entspringt auch das allgemeine Interesse an der Debatte. Denn durch die Frage nach dem Wissen und dem Forschen als „Statthalter des Epistemischen der Kunst" wird eine überaus prägnante Fragestellung eröffnet, die nicht nur die ästhetische Theorie, sondern die Philosophie *tout court* betrifft.

Die Frage nach dem Epistemischen der Kunst ist keine neue Frage, wie J. Siegmund und A. Calabrese in ihrem Vorwort aufzeigen. Allerdings ist sie in der heutigen deutschsprachigen Debatte – wenngleich, wie ich im folgenden aufzuzeigen versuche, unter einer sie belastenden Hypothek – wieder zentral geworden.

Die Begrifflichkeit, mit der in der deutschen ästhetischen Theorie in den letzten Jahren über die Frage nach dem Epistemischen der Kunst debattiert worden ist, verrät Siegmund und Calabrese zufolge eine auffällige Unterschätzung, wenn nicht gar Verkennung des Erkenntnispotentials der Kantschen Einbildungskraft, welche den Kant-Interpreten durchaus nicht entgangen ist.

Das, was die Verfasserinnen des Vorwortes als „Fundament für die Schwierigkeiten, die wir heute haben, Künste bzw. Künstler und Künstlerinnen als Produzenten von Wissen anzusehen" bezeichnen, besteht in der aktuellen Ästhetik-Debatte vor allem in einem ungenügenden bzw. unangemessenen Verständnis der kantischen Trennung des bestimmenden von dem reflektierenden Urteilen. Denn die kantische Unterscheidung zwischen den zwei Urteilen endet nicht in der Ausschließung einer „Art der phantasievollen Erkenntnis" (*WKF*, S.11). Wahr ist eher das Gegenteil, nämlich, dass die Bedingungen der Erkenntnis, *jeder Art* von Erkenntnis, an das reflektierende Urteilen gebunden sind.

Die im Vorwort befindliche Anspielung auf eine irrenführende Interpretation des Kantschen *sensus communis* im heutigen, deutschen Ästhetik-Diskurs (*WKF*, S.10-12) bietet sich hier als willkommene Gelegenheit an, um auf die in Italien sehr bekannte, in Deutschland aber leider bislang kaum wahrgenommene Kant-Lektüre von Emilio Garroni aufmerksam zu machen.

Emilio Garroni, der die Ästhetik als „filosofia non speciale" versteht und der sich (wie in Deutschland H.R. Jauss) für ihren *nicht-fachwissenschaftlichen* Charakter eingesetzt hat, hat in seiner unermüdlichen Arbeit zu Kant mehrfach aufzeigt, wie mit dem *sensus communis* in der Kritik der Urteilskraft nicht an einen normgebenden Horizont appelliert wird, unter jenen etwas einfach subsumiert werden kann. Das *sensus communis* ist ein anderer Name für die Urteilskraft selbst, die ihr Prinzip in dem reflektierenden Urteil findet. Was sich auf diese Weise zeigt, ist, dass jede

Erfahrungserkenntnis einen pulsierenden ästhetischen Kern birgt. Demgemäß aber zwingt uns die dritte Kritik, die Bedingungen der Möglichkeit, also das Transzendentale selbst, wieder zu denken.

Das *sensus communis* nicht als Quelle einer subjektive Normbehauptung sondern eher als Wirkung des freien Spieles der Kräfte zu verstehen, setzt „nur" das Funktionieren des reflektierenden Urteils aus; reflektierende Urteil, der seinerseits immer empirisch bedingt ist, an einem -*da* der Erfahrung gebunden und von dieser Erfahrung-da ausgelöst.

Diese Erfahrung-*da* ist in ihrem Beispielhaftigkeit-Potential als ästhetische Erfahrung erkannt, dass heißt sie trägt in sich und setzt die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt beispielhafterweise aus.

Der reflektierenden Urteil als Prinzip der Urteilskraft, also als *sensus communis*, bietet dann das Modell einer Ur-erfahrung: aus seinem Anspruch nach einer Ursprünglichkeit der Erfahrungserkenntnis erkennt die Urteilskraft eine Kraft (oder ein Vermögen), die immer wieder zusammen mit ihren Grenzen und Potentialen neu zu produzieren ist, die nie einmal und für immer bestimmt werden kann: eine künstliche Kraft. Eben aus dieser künstlichen Kraft, die immer neu zu definieren und zu produzieren ist und deren Grenze nie fixiert werden können, hängt die Sinnhaftigkeit *jeder* Erfahrungserkenntnis ab.

Die Apriorität des *sensus communis* bedeutet eben nicht, dass es die Quelle ist, aus der ein Prinzip der Allgemeingültigkeit hergeleitet werden kann. Das apriorische *sensus communis* besagt vielmehr im Gegenteil, dass das reflektierende Urteil am Herz der Produktion jedes Sinneshorizontes liegt. Jede Wissenschaft und jede Erkenntnistheorie und natürlich jede Forschungshaltung, die die Möglichkeit der Erkenntnis der Erfahrung voraussetzt, hat somit mit dem *sensus communis* als Antizipation des Horizontes ihrer Mitteilbarkeit zu tun. Jede Bedingung eines Sinnes ergibt sich aus der Aktivität des reflektierenden Urteils und daher sind es die ästhetischen Erfahrungen, die den Sinnhorizont jeder wissenschaftlichen Praxis notwendigerweise bedingen. Die Möglichkeit „Sinn zu machen" ist für die Kunst als auch für die Wissenschaft und die Erkenntnistheorie eine Bedingung, deren Apriorität aus ihrem ästhetischen Bedingtsein hergeleitet wird.

Das, was die *Kritik der Urteilskraft* demnach auftauchen lässt, ist vielmehr eine *Stimmung* als Bedingung der Möglichkeit des Epistemischen und des Ästhetischen: ein Sich-befinden, das sich als Bedingung des Urteilens überhaupt erweist.

Wenn aber die Bedingung der Möglichkeit des Urteilens, die Kant als Prinzip des Geschmacks in dem subjektiven Prinzip der Urteilskraft überhaupt erkennt, als ein Prinzip anerkannt wird, aus dem eine normativen Bestimmung des Epistemischen der Kunst deduziert werden kann, dann ist es natürlich auch sehr fraglich, was für eine Allgemeingültigkeit mit der Anerkennung des ästhetischen Bedingtseins des Gemeinsinnes von der künstlerischen Forschung verlangt wird. Es sieht so aus, als ob hier der aufgeklaffte Ab-grund der Urteilskraft mit dem Anspruch auf wissenschaftlichen Kriterien der künstlerischen Forschung mit einem Schlag verstopft und verdeckt würde.

Die Kant-Interpretation von Garroni könnte auch die Auffassung des Künstlers als Wissensproduzent unterstützen. Wenn in der ästhetischen Bedingtsein-Bedingung jeder Sinnproduktion die Instanz eines Subjektes zu hören ist, dann geht es hier für Garroni nicht um das Subjekt als Produzent eines schon kodifizierten sinnmachenden Wissens, nicht um das epistemologische Subjekt, sondern um jenes Subjekt, das aus seiner ästhetischen Erfahrung einen Sinnhorizont der Erfahrungserkenntnis überhaupt, die Sinnhaftigkeit des Wissens bzw. seine Sinnbedingungen produzieren und antizipieren muss und damit natürlich auch die schon wirkenden und etablierten Sinnbedingungen modifizieren kann.

Die Debatte über die künstlerische Forschung scheint für die Autorinnen des Vorwortes dabei aus folgendem Grund gehemmt zu sein: es wird versucht, die künstlerische Herangehensweise unter den Begriffen Forschung und Wissen institutionell zu etablieren, deren Gültigkeitsansprüchen noch dem wissenschaftlichen Kriterium der „nachvollziehbaren Methode und Anschlussfähigkeit" verpflichtete bleiben und folglich die Ergebnisse des künstlerischen Forschens eben nach diesem Kriterium zu überprüfen verlangen.

Die Kuratorin des Bandes wünscht sich daher eine radikale Änderung der Prämisse der Debatte, die, wie es heißt, durch die „Befragung der Grundsätze, die sich hinter dem Forschungsparadigma verbergen" (*WKF*, S.12) erzielt werden soll. Die Anerkennung der jetzigen Situation soll zum Legitimationsgrund werden, um einen Schritt in eine andere Richtung zu wagen.

In diesem Sinn scheint mir den Beitrag von K. Busch (Ästhetische Amalgamierung. Zu Kunstform der Theorie, SS. 163-178) von besonderem Interesse zu sein, indem sie die Frage des Symposiums im umfassenden *déplacement* des Wissensfeldes eingebettet sieht. Busch zufolge wäre die Rückkehr der Frage auf die kritische Untersuchung ihrer Prämisse innerhalb des weiter gefassteren Phänomens der Verschiebung des epistemischen Feldes zu verstehen, das die Theorie als solche seit Beginn des 20. Jahrhunderts betrifft. Hier wäre, wie die Autorin behauptet, dann zunächst der Prozess der Änderung der Prämisse anzusiedeln. In Buschs Aufsatz werden die notwendigen philosophisch-historischen Koordinaten gegeben, um die Debatte nicht in ein wissenschaftliches Paradigma der Forschung zurückfallen lassen. Denn Busch hat gute Gründe zu behaupten, dass Forschung als Leitbegriff der Debatte diese vielmehr verdeckt als zur Aufklärung beizutragen (*WKF,* S.163). Anstatt dieses Phänomen zu rationalisieren, sollten zuerst die Symptome eines viel weiteren Phänomens, das Busch die „ästhetische Amalgamierung" nennt, anerkannt und gedeutet werden. Mit ästhetischer Amalgamierung bezeichnet Busch „das Theoretisch-Werden der Kunst" und „das Kunst-Werden der Theorie" (*WKF,* S.164). Für Busch wäre es daher wichtiger, zunächst die Nachbarschaft zur Theorie als jene zur Wissenschaft zu erforschen.

Die in der Kunst stattfindende Verschiebung vom Ästhetischen zum Epistemischen ist auf unmittelbare Weise mit der Bestimmung des postmodernen Wissens verwickelt, das sich auf die Kunst bezog, um das Unbewusste des Wissens aufzudecken.

Daher sieht Busch das andere Denken, das von ihr mit Rancières Begriff des „ästhetischen Unbewussten" charakterisiert wird, als den eigentlichen Spieleinsatz der Debatte an. Es geht um ein unbewusstes Denken, das ein neues Bild des Denkens fordert und das mehrere Denker (Foucault, Deleuze, Blanchot) schon betont haben. Denn aus der Herausarbeitung eines künstlerischen Epistemes lassen sich auch neue Denkformen freilegen, wie sie sich auch im Essay als eine privilegierte Form des ästhetischen Denkens freilegen lassen. Der Essayist wäre so die neue Figur der Kunst-Werden-Philosophie. Busch beruft sich daher auf die von M. Bense vorgeschlagene Deutung des philosophischen Essays als „Kunstform der Theorie".

Auch E.-M. Jung (*Die Kunst des Wissens und das Wissen der Kunst. Zum epistemischen Status der künstlerischen Forschung,* SS.23-43) ist der Meinung, dass die Debatte über künstlerische Forschung das „formal-abstrakte und durch Sprache ausgedrückte Wissen als *einzige* Form menschlicher Erkenntnis" in Frage stellt. E.-M. Jung argumentiert dabei in ihrem Beitrag mit Polanys Begriff des „impliziten Wissens", der in den „practical turn" der letzten Jahrzehnte eingebettet werden kann. Von seinem *tacit knowledge* ist es wichtig zu begreifen, dass „das implizite Wissen (sich)

nicht als eine zu propositionalem oder theoretischem Wissen komplementäre Wissensform versteht, die ausschließlich in den kreativ-künstlerischen Bereich fällt" (*WKF,* S. 33), denn auch „stark formalisierte Wissenschaften" gründen sich auf implizites Wissen, indem dieses das Persönliche impliziert.

Das andere Denken wird im Dialog mit verschiedenen Philosophen in anderen Beiträgen des Bandes weiter dekliniert. Auf Adornos Negative Dialektik rekurriert R. Schmücker (*Künstlerisch forschen. Über Herkunft und Zukunft eines ästhetischen Programms*, SS. 123-143), der Adornos Weg der Kunst eine epistemische Funktion zuschreiben zu können glaubt.

Die Frage nach dem Epistemischen der Kunst betrifft schlechthin die Philosophie, indem sie den Zusammenhang berührt zwischen dem nicht-propositionalen Wissen und dem singulären Seienden, nämlich zwischen dem im Kunstwerk zu entschlüsselnden objektiven Sinn und dem Kunstwerk als Träger dieses Sinnes. Es scheint umso wichtiger, sich die Fokussierung über die Singularität, von dem das Epistemische der Kunst angesprochen wird, vor Augen zu halten, wenn man sich auf die Gründung der *Aestetica* besinnt: damit wollte Baumgarten eigentlich auf Leibniz Ausschließung der Singularität als möglichen Wissensgegenstand der Philosophie antworten. Schmücker behauptet: „Wer Kunst als Forschung verstehen will, wird sich in diese Tradition stellen müssen" (*WKF,* S. 136).

Der Akzent auf die Singularität, für die Kunst als Sache des Wissens und nicht nur des Gefühls, wird in dem Aufsatz von Collenberg-Plotnikov (*Forschung als Verkörperung. Zur Parallelisierung von Kunst und Wissenschaft bei Edgar Wind*, SS. 65-86) auch mit Edgar Wind thematisiert. Wind, „brillantester Vertreter der Warburg-Schule", hat die Singularität als Verkörperung des prekären Gleichgewichts der immanenten Spannung zwischen Rationalität und Irrationalität verstanden, wobei für Wind, wie auch schon für Warburg, die Spannung „das Charakteristikum der Kunst ausmacht" (S. 81). Der künstlerischen verkörperten Singularität wird in dem Sinn eine zentrale Funktion zugeschrieben, indem sie die Spannung als solche zu Bewusstsein kommen lässt. Die Reflexivität kennzeichnet das Bild selbst, und ist deswegen nicht etwas, das die Kunst wiederzugewinnen hätte. Daher schreibt die Autorin: „dass die Kunst sich grundsätzlich nicht verändert, wenn man sie als Forschung versteht, weil sie überhaupt nur unter der Voraussetzung, dass man sie als Forschung, also als eine Reflexionsform *versteht*, Kunst *ist*" (S. 83).

Die Reflexivität (in) der Kunst wird von M. Schwab (*Walter Benjamins Theorie der Reflexion und die Frage der künstlerischen Forschung*, SS.179-197) thematisiert, der auf Benjamins „*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*" und auf die Interpretation der Frühromantik von Nancy und Lacoue-Labarthe in „*The literary Absolute*" rekurriert.

Für Benjamin ließ sich das Projekt der Frühromantik als „die Erweiterung des Wissens durch Kunst" verstehen, die in der frühromantischen Theorie der Reflexion ihre Grundlage fand. Die Reflexivität ist auch hier der Kunst selbst zugeschrieben, doch nicht nur, weil Kunst eine Reflexionsform *ist*, sondern weil Kunst auch kritikfähig ist, d.h. sie kann Werke schaffen, die ihre eigene Kritik in sich tragen. Die Reflexion wäre dann das, wodurch die Kunst zur Forschung wird. Diese Erkenntnis würde es verhindern, dass zuerst die Forschung das Kunst-objekt seiner Reflexivität beraubt, um im Anschluss indirekt der Kunst eine besser passende institutionelle Definition der Forschung zuzuerkennen (S.190). Deswegen ist Schwab der Meinung, dass nicht die menschliche Handlungsfähigkeit als Ausgangspunkt genommen werden sollte, um „basale und grundlegende Prozesse der Reflexion als Element künstlerische Praxis zu erklären", sondern man zunächst verstehen sollte, inwiefern Kunst und Denken „denselben Ursprung teilen, sofern Kunst (und nicht nur Philosophie) als reflexiv angesehen wird" (S. 185).

In dem Sammelband wird auch das institutionelle Subjekt thematisiert, womit der Kontext des Paradigmenwechsels in seiner ganzen Konkretheit wiedergegeben werden kann. Insbesondere zwei Aufsätze setzen sich mit ihm auseinander: R. Puffert (*Mit Abstand im Übergang. Perspektiven auf das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft*, SS.45-64) fokussiert das institutionelle Subjekt in ihrem Beitrag aus der Perspektive der Kulturwissenschaft heraus. Über das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft hinaus hinterfragt sie, *wie* sich das institutionelle Subjekt, (das der Titel des Symposium anspricht, ohne es aber direkt zu nennen,) versteht: als „Anwalt der Kunst oder der Wissenschaft" (S. 47)? C. Sollfrank (*A pervert´s Guide to Artistic Research*, SS. 87-104) äußert auch ihre Zweifel über den Titel, da sie der Meinung ist, dieser könnte eine Hierarchisierung zwischen Kunst und Forschung suggerieren, während Kunst und Forschung doch vielmehr in eine „inhaltliche Beziehung zueinander gesetzt" gehörten.

Während die bis hierhin erwähnten Beiträge ihre Aufmerksamkeit vor allem auf das ästhetische Unbewusste und die von der Kunst angesprochen Singularität gelenkt haben, widmet sich die Kuratorin des Bandes in ihrem eigenen Beitrag der künstlerischen Praxis.

Das ist ein Thema, das sie vielleicht auch persönlich näher anspricht, denn J. Siegmund arbeitet nicht nur als Philosophin, sondern auch als Konzept- und Videokünstlerin.

Siegmund hat bereits eine ästhetische Theorie entworfen, in der sie versucht, die zwei Instanzen der Theorie und der Handlung der Kunst zusammenzuführen, um dadurch das Spezifische der Kunst zu finden bzw. „die Kunsterfahrung von anderen ästhetische(n) Erfahrungen (zu) unterscheiden" (vgl. *Die Evidenz der Kunst*, Transcript Verlag, Bielefeld 2007, S. 9, *EdK*).

Der Fokus auf die ästhetische Erfahrung hat in den letzten zwei Jahrzehnten die Konstanzer Schule verrückt, die eine rezeptionsästhetische Perspektive entwickelt hat, deren Grundbegriffe neben der ästhetischen Erfahrung die Gegebenheit des Kunstwerkes und seine auslösende Funktion für die Erfahrung sind. Die Theorie Siegmunds polemisiert mit dieser Position und entwirft eine „produktionsästhetische Perspektive", dank derer ihrer Meinung nach das Eigene der Kunst besser berücksichtigt werden könne. Sehr verkürzt lautet Siegmunds Argument, dass jede Gegebenheit des Kunstwerkes, die das Kunstwerk wie im Fall der Rezeptionsästhetik als ursprüngliche Tatsache der Kunst betrachtet, ein Wissen des Rezipienten voraussetzt. Dieses Wissen ist jenes vom Evidenzanspruch des Künstlers, demgemäß die Produktion des Werkes organisiert und durchgeführt wurde („Kunstwerke sind ästhetisch zu erfahrende ästhetische Objekte, die durch ihr Gemachtsein vorbestimmt sind. Anders gesagt: Ihre Verfasstheit bestimmt als Hergestelltsein die Rezeption mit", *EdK*, S. 27). Die von der Rezeptionsästhetik vertretene Gegebenheit der Kunst würde das Kriterium der Unterscheidung zwischen Kunst und Nicht-Kunst dem „berühmten kantischen interesselosen Wohlgefallen" (*EdK*, S. 23) überlassen, infolge dessen die objektive Bestimmbarkeit eines Kunstwerkes, kraft derer für die Rezeptionsästhetik über Kunst etwas gesagt werden kann, an seinem *Was*-Gehalt anvertraut wäre. Mit diesem Argument stellt sich Siegmund nicht zufrieden.

Wenn Werke sich „einem für allemal bestimmbaren objektiven Gehalten" entziehen und daraus die Unbestimmbarkeit der Kunst sich als einziges Unterscheidungskriterium zwischen Kunst und Nicht-Kunst ergibt, wird das *wie* Kunst etwas evident darbietet, vollkommen verdrängt und verfehlt. Die Evidenz eher als die Wahrheit sollte Siegmund nach als Eigenschaft des Kunstwerkes anerkannt werden, denn sie scheint einen adäquateren Begriff zu geben, um ontologisch Kunstwerke als Phänomene zu begreifen („...die Evidenz des Kunstwerks ist die Gegebenheitsweise des produzierten materialen Gegenstandes, in der es sich der Rezipientin zeigt – falls es gelungen ist-, ohne seine Alterität zu verlieren", *EdK*, S. 184).

So zeichnet sich die Evidenz als ein geeigneteres Feld, in dem eine Ästhetik zu hause sein sollte, denn hier wäre der hermeneutische Zirkel zwischen Rezipientin und Werk nicht gezwungen, sich auf das Werk als eine Gegebenheit zu gründen.

Die Evidenz als spezifische ontologische Eigenschaft des Kunstwerks würde auf diese Weise ermöglichen „die Spezifizität des Gemachtsein" des Kunstwerks zu berücksichtigen und sie in der „*künstlerischen* Autorschaft, die sich von anderer Autorschaft durch den Evidenzanspruch der Künstler unterscheidet" (*EdK,* S. 183) liegend zu sehen. Das vorausgesetzte Wissen der Rezipientin, dass die Rezeptionsästhetik in Form einer von Kunstobjekten angeregte „anderen Wahrnehmung" erwähnt, verweist für Siegmund vielmehr auf die Erwartung des Rezipientin, die das Werk erlebend den Evidenzanspruch seines Produzenten durch ein adäquates Evidenzerlebnis geprüft werden kann. Kunstwerke sind eher als Produkte einer Handlung als eine Gegebenheit hervorzuheben, und damit setzt sich Siegmund in ihrem zu diesem Symposium verfassten Beitrag näher auseinander (*Poiesis und künstlerische Forschung*, in *WKF*, SS. 105-121).

Die Frage, auf die Siegmund nun antwortet, hat sie bereits in der von ihr entworfenen Evidenztheorie aufgeworfen: „In welcher Weise folgt aus der bisherigen Beschreibung des evidenten Kunstwerks eine generelle Bestimmung ästhetischer bzw. künstlerischer Praxis als einer Praxis, die in bestimmten Verhältnissen zu nichtästhetischen bzw. nichtkünstlerischen Praxen steht?" (*EdK*, S. 189).

Nun setzt sie sich vertieft mit dem passiven Moment der künstlerischen Handlung auseinander, den sie aber nicht vom Unbewussten affiziert wissen will. Das Feld, in dem die künstlerische Forschung zu ihren evidenten Ergebnissen gelangt, bezeichnet Siegmund als Region des „direkten Umgangs mit dem Material" (*WKF*, S. 111). Materialien sind dann als Bedeutungsträger des Kunstgegenstandes zu begreifen, die die Triftigkeit der Sinnunterstellung mit der Anschauung erleben lassen. Zunächst muss demnach den Materialien Geschichtlichkeit anerkennt werden. Vor diesem Hintergrund versteht man auch die in dem Aufsatz aufgezeigte Möglichkeit: Siegmund deutet auf eine mögliche Rückkehr der künstlerischen Praxis zur *poiesis* hin oder zumindest auf die fruchtbare Möglichkeit, die künstlerische Praxis als „eine mit der *poiesis* verbundene Praxis-Forschung" zu verstehen.

Eine poietische Kunsttheorie wäre somit als ein der künstlerischen Forschung zugehöriges Feld anzusehen, denn mit Aristoteles lässt sich die *poiesis* von der *praxis* nicht nur nach ihren Produkten oder Resultaten differenzieren, sondern auch nach ihren Intentionen.

Das heißt, dass das auf das Werk ausgerichtete intentionale poietische Tun sich nicht auf die Hervorbringung eines Gegenstandes reduzieren lässt, da der Zweck eines künstlerischen poietischen Handelns nicht das Hervorgebrachte als solches ist: das poietische Tun kann selbst „durch etwas motiviert sein, das eine Praxis ist" (*WKF*, S. 117). Andererseits kann auch die Praxis als selbstzweckhafte Tätigkeit nicht mit ihrer Werklosigkeit gleichgesetzt werden, da die Intentionalität des praktischen, wie z. B. des politischen Handelns, immer auch auf sein Werk bzw. sein Resultat hin intentional strukturiert ist. Das Urteilskriterium des Werkes als Kunstwerk wäre dann in der Intentionalität des Produzenten anzusiedeln. So sollten nicht „pauschal alle Produkte der Handlung von Künstlern und Künstlerinnen" als Ergebnisse der künstlerischen Forschung anerkannt werden, sondern nur diejenigen, die mit „einer Absicht des Forschens entstanden sind – wenn sie den Kriterien der Kollektivität, Vermittlung bzw. Diskursivität genügen" (*WKF*, S. 119).

Das Buch schließt mit einem Aufsatz von Roberto Nigro, der schon im Titel (*Wie verändert sich Kunst, wenn sie zur eine Tätigkeit ohne Werk wird?* SS. 199-213*)* auf die Wurzel des debattierten Problems direkt eingeht. Nigro fragt: „Woher kommt das Bedürfnis, ein neues ästhetisches Paradigma zu definieren *(WKF*, S. 206). Was Adorno unter der Unbegreiflichkeit des Kunstwerks verstanden hat, bezeichnet Nigro nun als das Unbehagen in der ästhetischen Erfahrung. So wird eine Perspektive eingenommen, aus der es möglich ist, den grundsätzlichen Gegensatz, aus dem sich das neuzeitliche ästhetische Paradigma heraus aufgestellt hat, aufzudecken: nämlich den Gegensatz zwischen dem Sagbaren und dem Sichtbaren. Nigro fragt sich nun, ob wir uns noch in einer Zeit der Repräsentation, die Heidegger als Zeit des Weltbildes erläutert hat, befinden? Oder ob es nicht förderlicher geworden wäre, die moderne ästhetische Disposition als etwas, das „in dem Moment beginnt, in dem die Kunst aufhört" zu verstehen?

Nigro stimmt mit der Analyse von Siegmund überein, indem auch er das Faktum, dass die Kunst die *poiesis* verlassen hat und sich in *praxis* verwandelt, als Ausgangspunkt der zu debattierenden Frage sieht. Da die Kunst nicht mehr hinlänglich als das Hervorbringen eines Werkes definiert werden kann, ist es nötig, zunächst die Verschiebung eines Paradigma zu erfassen, die sich als Ablegungsprozess der Zeit des Weltbildes manifestiert (wie auch Busch in ihrem Beitrag beleuchtet). Die Transformation der Kunst in *praxis* sagt, dass sie sich als Tätigkeit ohne Werk versteht. Nigro rekurriert hier auf Virnos Begriff der Virtuosität, mit dem der italienische Philosoph den Charakter der heutigen kapitalistischen Produktion gekennzeichnet hat, die in der Erfüllung ihrer Tätigkeit unter Voraussetzung der Anwesenheit eines Publikums ihren letzten Zweck findet.

Wenn man aus dieser Perspektive heraus die Grundlinie einer neuen Definition des ästhetischen Paradigmas ableiten möchte, führt Nigro fort, sollte man auf das Unbehagen der ästhetischen Erfahrung zurückkommen und ihn anders deuten. Denn Sagbarkeit und Sichtbarkeit befinden sich nicht in Konkurrenz zueinander. Ihre Differenz und Heterogenität ist nicht aufzuheben, sondern im Gegenteil festzuhalten und zu „aktivieren" und das eben gerade seit dem die Verschiebung des Paradigmas begonnen hat.

Nigro sieht in Guattaris Bestimmung der Aufgabe der ästhetischen Erfahrung eine unverzichtbare Erweiterung des ästhetischen Paradigmas: ein „ethiko-ästhetisches Paradigma", dem es gelungen ist, die Produktion von Subjektivität mitzudenken, sodass die in der Ästhetik enthaltene ethische Instanz zur Sprache gebracht werden kann. So ist das Unbehagen in der ästhetischen Erfahrung genau das, was nicht domestiziert werden sollte, weil es die Differenz bewahren kann. Das Unbehagen wäre dann etwas, das mit der gegenwärtigen Zeit weder übereinstimmen kann *noch sollte*. Denn in ihm kündigt sich an, was Agamben als den „unzeitgemäßen Charakter der Gegenwart" bezeichnet hat.

Wenn man mit der „Änderung der Prämisse", den zu gewinnenden Einsatz der Debatte formuliert, frage ich mich nur, ob man eine solche Änderung nicht vielleicht eben mit einem radikalen Außer-kraft-stellen des erkenntnistheoretischen Referenzfeldes, dessen Wissenschaftlichkeit sich schon lange etabliert hat und die noch in der aktuellen Debatte die angewendete Begrifflichkeiten bestimmt, deuten könnte.

Ist es dann nicht eben die Selbstverständlichkeit dieser Referenz, die nicht zuletzt in das Beharren der Ästhetik als Kunsttheorie festgehalten wird, eigentlich in Frage zu stellen? Begriffen, deren Anwendung in den letzten Jahrzehnten von der Erkenntnistheorie und von der Philosophie als Wissenschaft (wenn auch des Geistes) etabliert wurden, sind nun einer radikalen Kritik zu unterziehen. Die kritische Erörterung von solchen Begriffen wie Wissen

Forschung, Reflexion, Ästhetik, Erfahrung u.a., richtet sich meistens auf die Suche nach einem möglichen anderen Potential dieser Begriffe. Ein Potential, das solche Begriffe in der Neunaufteilung des epistemischen Feldes freisetzen könnten. Der Leitfaden, das sich durch die Beiträge ergibt, ist nämlich die Suche nach einem Begriff der Forschung, durch welche die Wissenschaftlichkeitkriterien, die die Welt der Forschung und ihre Gültigkeit bis jetzt definiert haben, selbst modifiziert bzw. in Frage gestellt werden können.

Nun frage ich mich, wenn die „Wette" aus dem Herausfinden des Spezifischen der künstlerischen Forschung besteht, kraft der Kritik der Begrifflichkeiten die sie noch beherrscht, geht es hier nicht eher um eine Grundhaltung des Denkens wieder zu thematisieren, durch welche die Welt der Forschung sich von dem unheimlichen Charakter der gegenwärtigen Welt mehr angesprochen fühlen sollte? Hinter dem Forschen als „Statthalter des Epistemischen der Kunst" birgt sich nicht vielleicht ein Vorposten, von dem aus es möglich sein könnte, die Ästhetik selbst zu dekonstruieren, bzw. sie aufzulösen und wie Garroni versuchte, sie als nicht-fachwissenchaftliche Disziplin zu verstehen? Ist mit der Festhaltung der Suche nach dem spezifischen der Kunst innerhalb der Ästhetik-Diskurse, sei es Rezeption-, Produktion-, Ereignis-, Evidenz-Ästhetik zuletzt nichts anders getan, als die Fachwissenschaftlichkeit der Philosophie noch einmal zu betonen?

Wenn die „*Destruktion* der Ästhetik", wie Agamben in seinem von Nigro zitierten Aufsatz *„Der Mensch ohne Inhalt"* erkennt, das Dringlichste überhaupt ist, ist es dann nicht möglich, sie innerhalb einer phänomenologischen Denkweise zu unternehmen, d.h. in einer Methode, die sich schon immer als Anfechtung der modernen Wissenschaftlichkeit verstanden hat?

Denn die phänomenologische Herangehweise heißt immer schon eine notwendige kritische *De(kon)struktion* zu üben, die sich aber in einer Doppelbewegung impliziert findet, die während sie ein Schritt zurück wagt, unterwegs zu der *Konstruktion* eines ent-wissenschaftlichten phänomenologischen Blicks ist. Ich frage mich, ob vielleicht die Betonung einer Einstellung unter Aufgabe jeden Ästhetik-Diskurses für den Versuch einer radikalen Änderung der Prämisse hilfreich sein könnte. Eine Einstellung, die sich aber eher als *künstlich* (und nicht nur künstlerisch) erweisen mag, die das Eigene einer Haltung sowie der Kunst als auch des Forschens bewahren könnte.

CAMILLA CROCE

Finito di stampare nel mese di luglio 2019
per conto della «NeP edizioni Srls»
di Roma