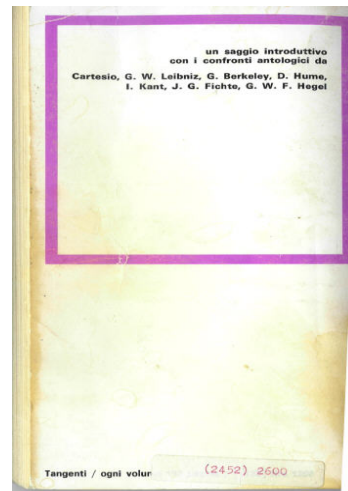




37

Tangenti

proposte e verifiche culturali

L'errore dei filosofi

**un saggio introduttivo con i confronti antologici da
R. Cartesio, G. W. Leibniz, G. Berkeley, D. Hume,
I. Kant, J. G. Fichte, G. W. F. Hegel
di**

Giuseppe Vaccarino

Casa editrice G. D'Anna Messina - Firenze

Seconda serie

Prima edizione: giugno 1974
Consulenza editoriale: Angelo Gianni

Proprietà letteraria riservata
STIAV, Firenze

Premessa

Il presente volumetto fa seguito ad un altro della stessa collezione: *La mente vista in operazioni*. Ne riprende le tesi per interpretare soluzioni filosofiche tradizionali che trattano, direttamente od indirettamente, della mente. Consiglio perciò la sua lettura, e nelle pagine seguenti rimando spesso ad esso, indicando tra parentesi la sigla MIO., ed il numero del paragrafo.

Le dimensioni del libro hanno imposto un'esposizione molto sintetica, ma confido che, ciò nonostante, sia sufficientemente chiara anche per studenti con cognizioni filosofiche sommarie. L'analisi operativa, nel senso introdotto da Silvio Ceccato ¹, sarà uno strumento prezioso pure in senso critico. Il lettore giudichi se il criterio interpretativo spieghi in modo convincente le vedute dei pensatori tradizionalmente « difficili » .

Indico spesso i testi degli autori discussi (nella traduzione italiana), in modo che chi abbia interesse possa rintracciare senza difficoltà i punti cui mi riferisco. Nella parte antologica ho riportato brani di famosi pensatori riferentisi ad argomenti precedentemente discussi.

1 Fra le opere principali di S. Ceccato, si vedano: « *Il linguaggio con la Tabella di Ceccatieff* » - Hermann et C.^{ie} Editeurs Paris 1952; « Principles and Classifications of an Operational Grammar for Mechanical Translation », in *Information Retrieval and Machine Translation*, III, 2, Interscience Publishers, New York - London 1960; « *Operational Linguistics and Translation* », in *Linguistic Analysis and Programming for Mechanical Translation*, Feltrinelli Editore, Milano 1961; « *Un tecnico fra i filosofi* », vol. I, *Come filosofare*; vol. II, *Come non filosofare*, Marsilio Editori, Padova 1964 e 1966; « *Cibernetica per tutti* », 2 voll., Feltrinelli Editore, Milano 1967 e 1970; « *Corso di Linguistica Operativa* », Longanesi Editore Milano 1969; « *Il gioco del Teocono* », Editore Scheiwiller, Milano 1971; « *La mente vista da un cibernetico* », Edizioni Eri, Torino 1972; « *Il maestro inverosimile* », Bompiani Editore, Milano 1972.

L'Autore, per non appesantire i testi con note di carattere esplicativo ha raccolto in fondo al volume, per ordine alfabetico i nomi e i termini per quali poteva essere opportuna un'elementare spiegazione.

1. L'errore filosofico

Chiamiamo con Silvio Ceccato « errore filosofico » la credenza che in una metaforica

« realtà » si trovi presente quanto proviene dall'attività mentale costitutiva. Ad esso corrisponde una ricerca di « datità » fisiche e non fisiche, assunte come inanalizzabili e tali da essere osservate, intuite, ecc. da parte di un « conoscente », contrapposto quale ricettore più o meno passivo.

Attribuiamo questo errore alla filosofia, perché esso rientra nel suo ambito specifico di interessi. Le varie scienze infatti si avvalgono della mente solo in senso strumentale. Perciò anche quando, come accade, suppongono una « realtà » precostituita, riescono di solito a non esserne danneggiate, perché l'errore fa da sfondo, senza interferire. Invece la filosofia, in quanto prende per oggetto di studio l'attività mentale od un particolare pensiero, si trova costantemente nella necessità di dover giustificare od aggirare l'errore. Ne segue che, se da una parte la mettiamo sotto accusa, dall'altra dobbiamo riconoscere che è stata l'unica disciplina ad averne avuto sentore costituendo i precedenti storici cui collegare l'analisi dell'attività mentale. Non suoni perciò irriverente la domanda: « I filosofi commisero un errore? ». Senza le loro geniali ricerche, oggi non saremmo in grado di proporre una scienza del pensiero, Ceccato dà una brillante e convincente spiegazione dell'origine dell'errore filosofico. Affinché si costituisca una situazione fisica, affinché qualcosa diventi fisico, una sola percezione non basta, Ne occorrono almeno due e bisogna inoltre che i due percepiti siano localizzati spazialmente nonché messi in rapporto.

Per esempio il Sole, come risultato di un'unica percezione, è sì un percepito, ma non ancora una cosa fisica; Perché diventi tale bisogna aggiungergli per esempio un cielo che lo circonda, o la Terra od il corpo del percipiente, tutti localizzati (MIO. § 6). Effettuando inconsapevolmente tale duplicazione, il primitivo si fece un quadro dell'ambiente fisico in cui viveva e delle trasformazioni fenomeniche che maggiormente lo interessavano. Non si rese conto dell'attività

mentale con cui costituiva le categorie (MIO. § 5), effettuava le correlazioni (MIO. § 8) e le applicava, anche perché non ne aveva bisogno, essendo interessato unicamente a difendersi dai pericoli esterni ed a migliorare le sue condizioni di vita. Pose così anche sé stesso come corpo, cioè come cosa fisica, in interazione con le altre negli svariati e talvolta imprevedibili rapporti consecutivi (MIO. § 7). Anche se si occupava di sé per descrivere stati d'animo, affetti, emozioni, ecc., si considerava in senso psichico e non mentale, perché pure per lo psichico, come abbiamo detto, si ha la duplice percezione del percepito. Adoperava la mente come strumento, senza occuparsi delle sue operazioni. Effettuiamo infatti senza rendercene conto moltissime operazioni, anche fisiche, come il respirare. Ceccato dice che nell'uomo possiamo distinguere tre tipi di attività: a) quelle che egli esegue, sa di eseguire, e sa come le esegue; b) quelle che esegue, sa di eseguire, ma non sa come le esegue; c) quelle che esegue, ma ignora di eseguire. L'analisi operativa ha lo scopo di renderci consapevoli di quanto facciamo inconsapevolmente, cioè di ricondurre b) e c) al caso a).

Però un giorno, per quanto ne sappiamo, alla periferia del mondo greco, in Asia Minore ed in Italia, l'uomo ebbe la curiosità di studiare la percezione in quanto tale, cioè di occuparsi di essa, non per gli osservati cui dava luogo, ma proprio in quanto attività. Nacque allora la filosofia e purtroppo con un errore di fondo, perché l'uomo trovò ovvio applicare anche alla singola percezione quel raddoppio, quella duplice percezione, quelle localizzazioni che avvertiva di fare quando dai presenziati (MIO. § 4) passava agli osservati fisici e psichici.

Non essendo però possibile raddoppiare il percepito unico, non ancora localizzato spazialmente e promosso a cosa fisica, ritenne ovvio che fosse da iterare una sorta di suo contenuto intrinseco, attribuendo pertanto ad esso una duplicità di luoghi e momenti. Precisamente, ritenne che si dovesse considerare anzitutto di per sé, prima di essere percepito, e successivamente nella mente, dopo o durante la percezione. Non fu avvertita la contraddizione del percepito precostituito al percepire, perché l'atto percettivo (mentale) venne considerato erroneamente alla stessa stregua delle cose fisiche e psichiche. Per queste è indispensabile il raddoppio, ma si tratta appunto di quello naturalistico. Estendendolo alla singola percezione, se ne ammise uno diverso ed intrinsecamente contraddittorio, quello del « percepito » diverso dal « percepirlo », raddoppio chiamato da Ceccato « conoscitivo », perché sta nell'origine della filosofia del conoscere. Al percepito « da percepire » venne attribuita la « realtà »,

a quello ritenuto successivo o concomitante di essere « conosciuto ». La contraddizione comporta che il contenuto del « conoscere » anteceda il « conoscere » da cui proviene. Poiché essa deriva dalla duplicazione conoscitiva, si richiede: a) l'identità « reale-conosciuto », in virtù della quale l'uomo osserverebbe il mondo come effettivamente « è »; b) la differenza « reale-conosciuto » per spiegare l'« esterno » indipendente dall'osservatore e preesistente all'osservazione. I primi filosofi avvertirono che si poneva un *problema della conoscenza*, per spiegare come il raddoppio potesse aver luogo. Se le cose esterne entravano nella testa duplicandosi, come poteva avvenire? Questa domanda, che non consente risposta perché proviene da una contraddizione, risuona in tutta la storia della filosofia. Essa costituisce appunto il nocciolo della *gnoseologia*, cioè del capitolo principale di questa disciplina. Compare in svariati modi (a seconda delle svariate specie del duplicato considerato « reale »), e di alcuni di questi ci occuperemo nelle pagine seguenti.

Presumibilmente si ammise subito una « realtà », precostituita al « conoscere », di tipo fisico. Infatti l'indipendenza dei fenomeni fisici dall'osservatore, che si ha in sede consecutiva (MIO. § 7), faceva sembrare ovvio che vi fosse un mondo esterno già fatto per conto suo. L'errore filosofico perciò venne alla ribalta come *realismo fisicalista* o *fisicalismo*. Su di esso ebbe certamente un'influenza determinante la circostanza che gli organi sensori sono fisici. Il loro funzionamento fece pensare ad una intrinseca fisicità anche di quanto si osserva e ad un rapporto fisico tra gli osservati e la mente. Già nel mondo greco, a cominciare dai sofisti, si avvertì il carattere contraddittorio del duplicato attribuito alla « realtà », ma gli sforzi per trovare una via di uscita furono vani, perché non accompagnati dal tentativo di spiegare come mentalmente costituiamo la singola percezione. Si doveva perciò introdurre sempre qualcosa di non analizzato, considerandolo non riconducibile ad operazioni. Questo qualcosa diventava allora automaticamente un « dato » e quindi comportava: a) il contraddittorio duplicato, attraverso il quale farsi « conoscere » appunto come dato, non essendo stato fatto; b) una deduzione di tipo assiomatico (MIO. § 27) per spiegare la conoscenza umana partendo dai dati. Come conseguenza dell'errore filosofico, alcuni termini, aventi nel linguaggio corrente un significato perfettamente determinabile in riferimento alle relative operazioni costitutive, vengono adoperati per indicare la contraddittoria *facies* esterna del percepito ed il suo preteso rapporto con quella interna: cioè, come dice Ceccato, in modo

irriducibilmente metaforico (MIO. § 25). Ad esempio, si intese con « verità » l'adeguazione del percepito interno a quello esterno, mentre correntemente questa parola significa solo che, ripetendo

un certo operare, i risultati ottenuti sono eguali ai precedenti. L'equivoco si ha già per il termine « conoscere ». Nel linguaggio corrente esso indica semplicemente che si è in grado di fare una cosa in quanto già fatta e ricordata, cioè che la stessa attività si rende ripetibile nel tempo. Si dice in questo senso che si « conosce » il latino, si « conosce » Parigi, si « conosce » il signor Rossi, ecc. ¹. Invece nell'uso filosofico il « conoscere » venne a designare il contraddittorio rapporto tra il percepito interno e l'esterno, tra il cognito e l'incognito. Si parla di « adeguazione » ma il confronto tra un termine presente ed uno assente è ineseguibile. I filosofi, adoperando la parola « conoscere », hanno preteso di approfondire il suo significato corrente; invece l'hanno resa irriducibilmente metaforica. I grandi pensatori di tutti i tempi hanno tentato di eliminare la contraddizione del raddoppio conoscitivo escogitando ripieghi spesso geniali. Nella fase più matura del pensiero moderno hanno anche tentato di sostituire alla « realtà » data l'attività della mente o di un suo surrogato (« Io », « Spirito », ecc.). Lo scopo non poteva però essere raggiunto, non essendo stata intravista l'alternativa dell'analisi operativa. Ci si limitò ad attaccare la datità del fisico per sostituirla con qualcosa di mentale, che perciò veniva necessariamente distorto, facendo intervenire metafore irriducibili. Kant capì per primo che il pensiero può essere reso oggetto di studio, anche se non formulò effettive analisi dell'attività mentale. Restò infatti anch'egli bloccato dalla credenza in certi prius irriducibili: non solo la cosa in sé, ma anche le categorie dello spazio, del tempo, ecc. Comunque, giustamente si parla di « rivoluzione copernicana » a proposito della sua filosofia.

¹ Ceccato precisa che si parla di « sapere » quando si allude in modo specifico all'attività che viene ripetuta. Si parla di « esperienza » quando il primo fare è ricordato in vista della sua ripetizione

2. Il raddoppio conoscitivo nel primo pensiero greco

Forse il primo documento in cui si parla esplicitamente del raddoppio

conoscitivo (in senso fisicalista) riguarda il medico Alcmeone di Crotone. Nella seguente testimonianza ¹ si fa appunto riferimento al suono, duplicato in interno ed esterno rispetto all'orecchio. Sappiamo che Alcmeone effettuava ricerche sperimentali per studiare il funzionamento degli organi e praticava anche la dissezione anatomica. Molto vicino ai pitagorici, egli sosteneva che tutte le cose sono a coppie di contrari che si equilibrano (isonomia). Suo è anche il concetto, rimasto nel mondo greco, della superiorità del moto circolare sugli altri.

Alcmeone, che è tra quelli che non ² attribuiscono la sensazione all'effetto del simile, stabilisce in primo luogo la distinzione tra la sensazione dell'uomo e quella degli altri animali perché è il solo che abbia intelligenza, mentre gli altri hanno la sensazione, ma non l'intelligenza. Secondo lui altro è l'intelligenza, altro la sensazione, e non la stessa cosa come per Empedocle. Poi passa a parlare dei vari sensi uno per uno: udiamo con gli orecchi, egli dice, perché in essi c'è una cavità vuota che risuona (allo stesso modo parliamo per mezzo di una cavità) e l'aria ritrasmette il suono. Sentiamo gli odori col naso mentre inspiriamo, perché facciamo arrivare il respiro al cervello. Con la lingua poi distinguiamo i vari sapori: la lingua infatti è tiepida e morbida e per il suo calore può fare liquefare i sapori; e per i suoi tessuti rilassati e teneri li riceve e li trasmette

1 La testimonianza è di Teofrasto: *De sensu*, 25 e sgg. (trad. di A. Pasquinelli), in « I Presocratici », Einaudi, Torino 1958.

2 Certamente c'è un errore di trascrizione nella testimonianza di Teofrasto, perché dopo si parla invece del rapporto tra i simili. Per spiegare il metaforico movimento di tipo fisico (*kinesis*) tra esterno ed interno dell'osservatore, di solito si fece riferimento al principio che i simili tendono a fondersi; altre volte invece i contrari. Alla differenza iniziale si sovrapporrebbe un'uguaglianza finale tra « reale » e « conosciuto » in seguito ad una sorta di associazione. Accadrebbe qualcosa di analogo quando, ad esempio, più acque si mescolano per diventare una sola. Per tale motivo di solito si attribuì alla *psyché* dentro l'uomo di avere la stessa natura del principio (*arché*) esterno. Ad esempio, per Anassimene sono entrambi aria, per Eraclito fuoco, ecc.

al cervello. Gli occhi vedono per l'acqua che hanno tutto intorno, ma è anche chiaro che essi contengono del fuoco. Quando l'occhio viene colpito, è il fuoco infatti che manda scintille. E noi vediamo a causa di questo splendore e di questa trasparenza, quando riflettono la luce, e tanto meglio vediamo quanto più sono puri. Tutti i sensi poi sono appesi in qualche modo al cervello e quindi cessano di funzionare se

esso si muove o cambia posto, perché si ostruiscono i pori attraverso i quali si produce la sensazione.

La spiegazione del « conoscere » viene ricondotta dal primo pensiero greco: a) al passaggio di qualcosa dall'esterno del conoscente al suo interno, soluzione che sta alla base di tutte le teorie oggettiviste; b) al passaggio di qualcosa dall'interno del conoscente all'esterno, che costituisce il primo passo verso le teorie soggettiviste ¹;

Ipparco dice che da ambedue gli occhi si protendono dei raggi che, toccando con i loro estremi, quasi fossero mani, i corpi esterni, ne provocano la percezione ottica. Alcuni attribuiscono quest'opinione anche a Pitagora, per il fatto di essere un'indiscussa autorità nel campo delle dottrine scientifiche, e oltre a lui a Parmenide che l'affermerebbe nei suoi versi. [...]

Le molte e generali opinioni sulla sensazione si possono ridurre a due: gli uni credono avvenga per opera del simile, gli altri ad opera del contrario. [...] Parmenide nell'insieme non disse niente di preciso, ma stabilì soltanto che, essendo due gli elementi fondamentali ², la conoscenza viene determinata da quello che prevale. Infatti a seconda che prevalga il caldo o il freddo il pensiero sarà diverso, e sarà migliore e più puro se avviene per opera del caldo; ma tuttavia anche in questo caso c'è bisogno di una certa simmetria. [...] Dice infatti che sensazione e pensiero sono una sola cosa e quindi anche la memoria ed il dimenticare derivano dai due

1 La prima di queste testimonianze è di Aezio (IV, 9, 6); la seconda di Teofrasto (*De sensu*, I e segg.); traduzione di A. Pasquinelli in op. cit.

2 Parmenide riconduce il mondo sensibile, sebbene per lui, come vedremo, sia illusorio, ai due principi della luce (caldo) e della tenebre (freddo). In generale la filosofia italica è pluralista, mentre la ionica è monista, cioè invoca un'unica *arché*. Con Empedocle i principi verranno ricondotti ai famosi quattro elementi, che resteranno fino alla nascita della chimica.

elementi per la loro fusione. Ma non disse se il pensare sia o no possibile nel caso che i due elementi si equilibrino nella mescolanza, e non definì quest'ultimo stato. Che però secondo Parmenide la sensazione si produca anche col contrario del caldo da solo, risulta da quei versi in cui dice che il cadavere non percepisce la luce, il calore e la voce per l'assenza di caldo, ma [...] il freddo ed il silenzio.

3. La realtà invisibile

Nel brano riportato si afferma che Parmenide non distingue la sensazione dal pensiero. Egli ritiene appunto che tutto quanto si pensa deve coincidere con ciò che esiste, perché la mente altro non può fare che rivolgersi al duplicato preesistente al « conoscere ». Tuttavia, pur non abbandonando la soluzione fisicalista, si accorge che in essa c'è qualcosa che non va. Per il primo pensiero greco era un grave problema spiegare il passaggio dalla « realtà » esterna all'interno, passaggio con cui si rende « conosciuta ». Come poteva una cosa fisica entrare in noi? Eraclito e Parmenide, accortisi delle entità non sensibili (le nostre categorie), ma lontani dal pensare ad un'attività mentale costitutiva, ritennero che il mondo esterno, raddoppiato dal « conoscere », contenga queste entità e che ad esse ci si rivolge con una facoltà in grado di percepirle, sebbene non si vedano. Essa fu chiamata *noesis* o *phronesis*, distinguendola dall'*aisthesis*, che corrisponde alla nostra sensazione. In tal modo l'uomo introdurrebbe entro di sé una « realtà » smaterializzata, corrispondente alla profonda natura delle cose; ma essa in effetti viene considerata di tipo fisico. Secondo Eraclito giunge all'uomo anche come linguaggio, essendoci un *logos* comune a tutte le cose, che tuttavia solo il saggio riesce ad intendere. Ricordiamo che per il primo pensiero greco i nomi appartengono per natura alle cose (MIO. § 9) e quindi ci vengono suggeriti dalla « realtà » esterna del mondo. La concezione dei nomi convenzionali appare solo quando si comprende, con Democrito e Protagora,

che l'uomo interviene nel « conoscere » in modo attivo; ma anche in questo caso naturalmente, non si ammette che possa toccare la datità delle cose nominate.

Le speculazioni di Eraclito e di Parmenide costituiscono così un tentativo di ricondurre il principio unitario del mondo - introdotto già dai fisiologi ionici come un'*arché* materiale (Talete, Anassimene) o pseudomateriale (l'*àpeiron* di Anassimandro) - ad entità invisibili, cioè rispettivamente il divenire (*logos*) e l'essere (*einai*). Si tratta del primo passo verso una distinzione del « conoscere » in senso ontologico da quello realista-fisicalista, in quanto il raddoppio viene attribuito ad una « realtà » non sensibile. Nella prima fase del pensiero greco anche i pitagorici (seguiti poi da Platone) tentarono di introdurre principi invisibili, riconducendoli ai numeri. Non siamo ancora ad una spiegazione matematica della fisica, ma si fa il primo passo in questa direzione.

Eraclito, padre del concetto della « realtà » dinamica e quindi della dialettica, ritiene che i momenti statici siano illusorie coppie di termini contrari, che reciprocamente si scalzano. Perciò considera

primario il passaggio dall'un termine all'altro, cioè il *logos*. Questa sua *arché* sembra corrispondere alla metaforizzazione dell'operare mentale cui dobbiamo i processi, per lo più indicati dai suffissi « -are », « -ere », « -ire » dei verbi (in italiano). Generalmente, per la categoria del verbo applicata a situazioni naturalistiche (ad esempio, « ingiallire », « scal- dare », ecc.), nel passaggio si precisa solo il termine di arrivo (ad esempio, « giallo »), perché quello di partenza non interessa. Infatti non importa che sia o « bianco » o « rosso » o « verde », importa solo che si pervenga a « giallo ». Eraclito ritiene invece che debba esservi un termine di partenza univoco, che riconduce al contrario di quello di arrivo, e crede che entrambi siano momenti « illusori » nella « realtà » del passaggio. Presumibilmente riteneva, ad esempio, che in un ver-

bo come « finire » si passi a « fine » da « inizio », in quanto contrario, e reciprocamente per « iniziare ». Notava (frammento 103) che un punto su una circonferenza si può considerare sia come « inizio » che come « fine » facendo un taglio, e perciò deduceva che in effetti non si possa avere né l'una né l'altra di queste due situazioni statiche, ma solo un passaggio ¹. Dovendo prescindere dalle singole coppie, in quanto illusorie, egli lo considerava come un *logos* comune a tutti gli uomini ed a tutte le cose, anche se non è visibile. Ma non pensava certo ad un'attività mentale. Riteneva di aver scoperto la « realtà » invisibile costituente la natura recondita del mondo. Perciò diceva anche, senza temere di contraddirsi, che il *logos* ha un aspetto visibile, quello del fuoco, inteso anche come spiegazione del movimento, cioè della dinamicità. « Realtà » profonda ed apparenza visibile dovevano infatti confluire in alcunché di unitario. Se il saggio si rende conto del *logos* comune invisibile, l'uomo della strada si limita a scorgerlo nella fiamma sempre cangiante.

Parmenide ritiene anch'egli illusorie le varie coppie di contrari, ma nega che si abbia un passaggio. Perciò riconduce l'aspetto invisibile della « realtà » ad un unico principio statico; e lo trova in ciò che indica lo stato, cioè il verbo « essere », che diventa l'essere. Si inizia così la straordinaria fortuna filosofica di questo termine.

Egli dice ² :

...devi imparare ogni cosa ed il cuore che non trema della ben rotonda verità ³ e le opinioni dei mortali, in cui

¹ Operativamente si tratta invece di applicare ad una situazione fisica (o

categoriale) le categorie di « inizio » oppure di « fine ». Ad esempio, per una strada possiamo dire che ha inizio oppure fine nella stessa piazza.

2 Parmenide, frammenti 29 e segg. (trad. di A. Pasquelli), in « I Presocratici » op. cit.

3 L'« essere », sebbene invisibile, viene raffigurato con una forma sferica. Ciò mostra che Parmenide, come Eraclito, non differenziava il mentale dal fisico.

non è vera certezza. Ma tuttavia anche questo imparerai, come l'apparenza debba configurarsi perché possa veramente apparir verosimile, penetrando il tutto in tutti i sensi ¹.

Orsù, io dirò quali sono le vie di ricerca che sole son da pensare l'una che è e che non è possibile che non sia, e questa è la via della Persuasione (giacché segue la Verità), l'altra che non è e che è necessario che non sia, e questa ti dico, è un sentiero inaccessibile ad ogni ricerca. Perché il non-essere non puoi né conoscerlo [...] né esprimerlo [...] poiché lo stesso è pensare ed essere ². [...] *Fa' che la parola ed il pensiero (affermino che) bisogna che l'essere sia: solo esso infatti è possibile che sia, e il nulla non è. [...] Fa' che l'abitudine nata dalle molte esperienze degli uomini non ti costringa a dirigere su questa strada l'occhio che non vede e il rimbombante udito e la lingua, ma col solo pensiero esamina e decidi la molto dibattuta questione che da me ti fu detta.*

Mancando una concezione operativa, nell'antichità si ritenne che il « singolare » si abbia per esclusione, cioè in quanto non « plurale » e viceversa. Nacque allora una polemica accanita (§ 13) tra i monisti che ritenevano « reale » solo il singolare, ricondotto all'« essere » comune di tutte le cose (Parmenide e la Scuola eleatica) e gli antagonisti (i fisici), che ritenevano legittimo il plurale per affermare la « realtà » delle svariate cose del mondo e dei loro fenomeni.

Secondo Ceccato, Parmenide più che come « singola-

¹ Questa seconda via è quella della *doxa*, cioè dell'opinione umana che non si rende conto della verità profonda che c'è un solo essere. Essa è associata da Parmenide alla sensazione delle cose visibili (*aisthesis*), le quali forniscono una conoscenza inferiore, della quale tuttavia si deve tenere anche conto, riconducendola, ad esempio, alle due *archai* di cui sopra. È la prima apparizione nella filosofia di un pratico contrapposto ad un teoretico.

² Parmenide, parlando della realtà del pensiero, non si rese certo conto dell'attività mentale costitutiva sebbene probabilmente abbia avuto una vaga intuizione del mondo categoriale sottratto alle vicende fenomeniche e perciò ricondotto da lui all'« essere ». La sistematica associazione che pone tra « pensare » ed « essere » mostra infatti che, a suo avviso, l'uomo pensa quanto già per conto suo è. Si ha perciò la datità della « realtà » e l'esclusione di ogni analisi costitutiva. Al contrario di molti filosofi posteriori non ontologizza il « non-essere », escludendo giustamente

la determinazione negativa (MIO. § 25). Lo dichiara infatti impensabile ed indicibile.

re » od « uno », considera l'« essere » come « uno solo » ed in questo senso lo oppone al « plurale ». Difficoltà del genere svaniscono tenendo presente che tanto « singolare » che « plurale » sono categorie certo applicabili ad osservati, ma non già osservati esse stesse o « realtà » ontologiche (MIO. § 4).

4. Democrito

Per spiegare il « conoscere » Democrito ricorre ad una teoria di tipo oggettivistico, cioè invoca un passaggio dall'esterno all'interno. Egli afferma che non solo la *noesis*, ma anche e soprattutto l'*aisthesis* ci mettono a contatto con la « realtà ». Perciò i sensi rimproverano la ragione che vorrebbe monopolizzare tutto ¹, alludendo presumibilmente alle concezioni degli eleati. Sembra ² che, a suo avviso, la *noesis* dia la conoscenza delle *archai* (gli atomi ed il vuoto), mentre l'*aisthesis* dei fenomeni. Egli ritiene che gli atomi sono invisibili per loro natura, non già perché piccolissimi (concezione questa di Epicuro). Infatti possono esserci atomi grandi anche quanto tutto un mondo e tuttavia non percepibili ³. Perciò si disse (Rohde) che egli invocasse nei loro riguardi un « sesto senso ». In effetti parla sempre della *noesis*, cioè della facoltà che, per il primo pensiero greco, fa conoscere l'invisibile.

La concezione che l'esterno si rende conoscibile perché da esso provengono atomi che sono immagini (*deichela*) delle cose, è forse già di Leucippo. Sembra che Democrito abbia elaborato una teoria più raffinata, secondo la quale essi non si introducono direttamente entro il corpo dell'osservatore tramite i sensi, ma agiscono mediante l'aria, che riceve un'impronta e la trasmette. Non gli atomi, ma queste im-

1 Frammento 125 (da Galeno, *De med. emp.*).

2 Sesto Empirico, *Adv. math.*, VII, 138.

3 Testimonianza di Aezio, I, 12, 6.

pronte sarebbero allora *deichela*. Dice infatti Teofrasto criticandolo ¹:

L'immagine [secondo Democrito] non si forma direttamente sulla pupilla, ma l'aria frapposta tra l'organo della vista e l'oggetto veduto, venendo compressa per opera dell'oggetto veduto e del soggetto che

vede, riceve un'impronta, giacché da ogni cosa proviene ad ogni istante un certo effluvio; quest'aria, poi, divenuta consistente e improntata dai diversi colori, si riflette sull'umido degli occhi, e l'elemento denso non l'accoglie, mentre l'umido la lascia penetrare. [...] Ora, prima di tutto è assurda questa formazione di impronte nell'aria; infatti ciò che riceve un'impronta deve possedere una certa compattezza e non sminuzzarsi, come del resto riconosce egli stesso, col paragone che fa, dicendo esser tale l'impronta quale si otterrebbe modellando un pezzo di cera. Inoltre, le immagini nell'acqua si potrebbero formare tanto più facilmente quanto più l'acqua è densa; eppure nell'acqua densa si vede peggio, benché si dovrebbe vedere meglio. E, dato che egli ammette in generale l'effluvio delle forme dei corpi, come si vede nei libri Degli Idoli, a quale scopo serve la formazione delle impronte nell'aria? Perché gli idoli sono già, di per se stessi, immagini...

5. Aristotele

Probabilmente Democrito si avvide che non si può ricorrere ad un trasferimento fisico diretto dall'esterno all'interno. Ritenne allora che occorra una mediazione; ma ritenne di doverla spiegare sempre fisicamente come il rispecchiarsi di un'impronta lasciata dalle cose esterne sull'aria. Muovendosi in questa direzione, Aristotele formula una teoria molto più complessa, derivata dalla sua concezione dei processi come passaggio da « potenza » (*dynamis*) ad « atto » (*energheia* od *entelechia*).

Egli non ha affatto il dubbio, come vedremo presente invece in Platone, che nella duplicazione del conoscere possa esserci una contraddizione.

1 Teofrasto, *De sensu*, 50, 52 (trad. di V. E. Altieri); in « I Presocratici, frammenti e testimonianze », Laterza, Bari 1969, vol. II.

A suo avviso non si ha un trasferimento dall'esterno all'interno e neanche un'alterazione della *psyché*, bensì solo l'attuazione di un'*entelechia* all'interno, provocata da un parallelo fenomeno esterno. Il sensitivo in potenza è ciò che è il sensibile in atto; subisce la sua azione e quando l'ha subita, si rende simile ad esso. Analogamente la facoltà intellettuale (*dianoetica*), con uno schema simile, produrrebbe gli intelligibili. Ma non si tratta di una costituzione in senso operativo, bensì di una processualità che Aristotele pone nella solita « realtà » precostituita della filosofia, in cui si troverebbero tanto il mondo che

l'uomo. Da fisicalista ritiene che il « conoscere » sia un processo analogo a tutti gli altri esterni. In sostanza continua ad affermare il raddoppio del percepito, vedendolo una volta in potenza, una volta in atto.

Il passaggio da *dynamis* ad *energheia* si ha sia per il sensibile che per il sensitivo ¹. Ad esempio, il colore diviene un certo colore mentre la vista diviene il veggente. Sensibile è ciò che ha la capacità e la possibilità (*dynamis*) di modificare; sensitivo ciò che patisce la modificazione. A suo avviso, qualcosa di simile avviene per la nutrizione ²; solo che, in questo caso, si ha l'introduzione nel corpo di una sostanza (*ousia*), mentre per la sensazione agisce solo la forma (*eidos*). L'organo della sensazione (sensorio), egli non lo vede collegato con la funzione presenziante (MIO. § 4), bensì con una sollecitazione da parte della « realtà » esterna. Si trova allora innanzi al solito problema di dover spiegare come l'esterno, isolato in un suo luogo, possa agire per farsi conoscere. Egli ritiene di dover introdurre un medio con cui assicurare la continuità fisica tra il senso e l'oggetto pur tenendoli separati. Si tratta di uno dei tanti accorgimenti escogitati per spiegare il raddoppio. Per il tatto medio è la carne, situata nello stesso corpo; per il gusto è la particolare carne della lingua, Non bisogna

¹ Aristotele, *De Anima*, 417a e sgg.

² Aristotele, *De Anima*, 424a.

commettere l'errore, avverte Aristotele, di ritenere che la carne sia il sensorio. Ad esempio, per l'udito è l'aria, per la vista il « diafano ». Secondo Aristotele, la luce non è un corpo, ma l'*entelechia* del diafano, mentre l'oscurità è la sua privazione (*steresys*). Il medio assolve alla sua funzione passando anch'esso da *dynamis* ad *energheia*. Perciò, in definitiva, la sensazione si articolerebbe in tre processi concomitanti:

quello che rende l'oggetto sensibile; quello che rende il soggetto sensitivo; quello che rende il medio atto a provocare il passaggio da sensibile e sensitivo.

Aristotele è lontano da ogni riferimento all'attività mentale. Parla però dei sensibili comuni, nei quali riconosciamo delle categorie ¹:

« Il sensibile » è espressione usata in tre significati: due relativi a ciò che, come noi diciamo, è di per se stesso percettibile, l'altro relativo a ciò che è accidentalmente percettibile. Dei primi due, l'uno è il sensibile proprio di un singolo senso, l'altro è il sensibile comune a

tutti. Dico « proprio » il sensibile che non può essere percepito da altro senso, e riguardo al quale non vi è possibilità di errore - così vista, udito e gusto hanno rispettivamente come sensibili propri colore, suono e sapore [...]; sensibili comuni sono invece moto, quiete, numero, figura, grandezza, perché non sono propri di alcun senso.

A suo avviso, nel sensibile è sicura solo la parte propria, mentre la comune può essere anche falsa. Il senso comune funzionerebbe secondo uno schema analogo a quello dei sensi particolari, cioè mediante un sensorio comune ed un medio comune, il « soffio congenito », che partirebbe dal cuore circolando attraverso i pori, in modo da connettersi con i vari sensi particolari. ² È stato notato che Aristotele intende il senso comune in termini che anticipano il concetto di autoco-

1 Aristotele, *De Anima*, 418a (trad. di A. Barbieri, Laterza, Bari 1957).

2 Aristotele, *De Anima*, 425a; *De sensu*, 449a; *De Somno*, 555a.

scienza. Infatti dice ¹ che chi vede ha la sensazione di vedere, chi ode di udire, chi cammina di camminare. In generale abbiamo la sensazione di aver la sensazione ed intendiamo di intendere.

6. Aspetti principali dell'errore filosofico

Le concezioni greche di cui abbiamo fatto cenno sono di tipo realista-fisicalista, nel senso che fanno riferimento ad una « realtà » fisica. Come abbiamo detto, questa tesi filosofica è presumibilmente la più antica; ma ancora oggi è tutt'altro che scomparsa. In generale possiamo distinguere tre specie fondamentali di soluzioni filosofiche derivanti dall'errore del « conoscere »: quelle che rispettivamente ammettono la datità dei costrutti fisici, di quelli psichici e dei mentali. L'attività costitutiva si articola infatti in questi tre settori (MIO. § 6). a) Possiamo chiamare realismo ogni soluzione che assume come primari i « dati » fisici. Il termine ha però spesso un significato più ampio, denotando la datità in genere. Se poi al fisico si riconduce il mentale, abbiamo la tesi del fisicalismo ed in particolare del materialismo (MIO. § 23). Se si riconduce lo psichico, abbiamo il behaviorismo.

b) Si ha lo spiritualismo quando si assumono come primari i « dati » psichici. Quando si riconduce il mentale allo psichico, si hanno le soluzioni dello psicologismo, ma anche, come vedremo, dell'empirismo e del positivismo. Quando è invece il fisico che viene ricondotto alla datità dello psichico, si ha l'antropomorfismo.

c) Parliamo di ontologismo quando si assumono come « dati » categorie mentali, di solito ricondotte ad una « realtà » non osservabile. Se alle categorie ontologizzate si riconduce il fisico, si è nella sfera

1 Aristotele, *Etica Nichomachea*, 1170a.

della filosofia idealista, della quale ci occuperemo a lungo. Se invece è lo psichico ad essere ricondotto alla datità del mentale, si ha la fenomenologia nel senso di Husserl.

Queste varie soluzioni sono riepilogate nella seguente tabella, ove con il termine « operazionismo » sono contrassegnate le soluzioni riconducenti il mentale al mentale, il fisico al fisico, lo psichico allo psichico, prescindendo da ogni datità filosofica. Si tratta ben inteso di quello di Ceccato e non già di Bridgman (MIO. § 24).

	Fisico	Psichico	Mentale
Datità	realismo	spiritualismo	ontologismo
Fisico	operazionismo	antropomorfismo	idealismo
Psichico	behaviorismo	operazionismo	fenomenologia
Mentale	fisicalismo	psicologismo empirismo positivismo	operazionismo

7. Relativismo ed aporeticismo

Torneremo sulle soluzioni filosofiche riepilogate nella tabella. Dobbiamo infatti anzitutto dare un cenno di quelle scaturenti:

a) dal riconoscimento del raddoppio conoscitivo;
 b) dall'addossare all'uomo la responsabilità di non essere in grado di « conoscere » il duplicato « reale ».

Cioè si accetta la contraddizione come ineluttabile, invece di eliminarla. Se si ammette che l'uomo non è in grado di « conoscere »

in senso assoluto si hanno l'agnosticismo e lo scetticismo; se si afferma che non ha una « conoscenza univoca » si ha il relativismo. Si parla di aporeticismo quando l'agnosti-

cismo si fa conseguire dalla presenza di aporie o paradossi riguardanti il « conoscere ».

Nel mondo greco, Protagora si fece assertore di un relativismo soggettivistico. Egli avvertì la funzione costitutiva della mente, ma anziché tentare di analizzarla, la riferì sempre al « conoscere », come fa fede già il suo famoso aforisma dell'uomo misura di tutte le cose (*metron anthropos*). Per quanto ne sappiamo, invece di eliminare la « realtà » esterna in quanto contraddittoria, escogitò il ripiego di ricondurla ad una materia (*hyle*) assolutamente indeterminata e perciò priva di qualsiasi contenuto conoscibile. Svuotava così il « conoscere » dal di fuori invece che dal di dentro. Pare che riprendesse l'insegnamento di Eraclito, attribuendo alla « realtà » d'essere sprovvista di qualsiasi contenuto determinato perché in continuo movimento. Un allievo di Eraclito, Cratilo, con considerazioni analoghe, perviene ad un vero e proprio scetticismo. Protagora invece opta per una sorta di relativismo, secondo il quale le cose del mondo non sono tali di per sé, ma come appaiono all'uomo, man mano che muovendosi si incontrano con la sua « realtà » di percipiente. La tesi che anche l'uomo si muove in senso psichico (*doppia kinesis*), e quindi che la conoscenza scaturisce dall'incontro di due moti, viene forse introdotta e comunque è ripresa dai cirenaici, nel senso di un vero e proprio soggettivismo relativistico.

L'aporeticismo appare invece con Gorgia, il quale affermò esplicitamente che la « realtà » non esiste e non si può né conoscere né esprimere. Una concezione così rivoluzionaria ha fatto pensare a molti autori antichi e moderni che egli parlasse per burla o per fare sfoggio di abilità retorica. Si tratta invece presumibilmente della denuncia del raddoppio conoscitivo, sia pure presentata in termini inadeguati. Egli infatti non discute esplicitamente l'impossibilità del raddoppio, ma trova contraddittorie le sue conseguenze.

Per quanto ne sappiamo, prende di mira soprattutto la filosofia degli eleati. Afferma che il « non essere » (del quale Parmenide aveva detto che non bisogna neanche parlare, perché i nomi, tali per natura, sono legati con una « realtà » corrispondente), da una parte non esiste perché è ciò che non è, ma dall'altra esiste perché viene pensato e

designato come ciò che non è. Questa è una contraddizione. In casi del genere, come dice l'eleate Zenone, è falsa la premessa, cioè bisogna ammettere che il « non-essere » non esista. Ma se esso non esiste, poiché come tale è, bisogna ammettere l'inesistenza anche di ciò che è, cioè dell'« essere ». Quindi nulla esiste.

Notiamo che il ragionamento di Gorgia è sbagliato. Parmenide può dire benissimo che il non-essere è indicibile sebbene ne parli, senza contraddirsi. Non si deve infatti porre sullo stesso livello il « non esistente » e l'asserzione effettuabile su di esso: « è non esistente », deducendo che allora « è », cioè ha una esistenza. La confusione dei due livelli porta, in generale, ad antinomie. ¹

¹ La *regola dei tipi logici* afferma che, per non contraddirsi, il soggetto deve essere di un « tipo » inferiore a quello del predicato. I logicisti, portati sempre alle ontologizzazioni, parlano di una gerarchia di infiniti tipi. Ritengo che operativamente la questione si riconduca semplicemente al fatto che ogni proposizione principale determina la subordinata e non viceversa. Sotto questo profilo i tipi logico-linguistici sono solo due. Ad esempio, la famosa antinomia: « Epimenide, il cretese, afferma che tutti i cretesi sono mentitori », secondo la quale non si potrebbe decidere se Epimenide è o non è mentitore, si risolve precisando che egli, in quanto parlante, non si ritrova tra i cretesi mentitori, di cui parla, pur essendo cretese. L'equivoco nasce ritenendo che debba essere identico con gli altri Cretesi sotto ogni aspetto, poiché è compreso in « tutti ». Si pensa cioè che vi sia un'identità ontologica, anche quando operativamente non viene posta. La regola dei tipi logici fu formulata da B. Russell per evitare le antinomie degli insiemi infiniti. Per il metaforico insieme di tutti gli insiemi infiniti che non contengono se stessi, non si potrebbe dire se contiene o no se stesso, Si tratta dei « tipi ramificati », connessi con il discusso assioma della riducibilità. Una teoria dei « tipi semplici » che eviterebbe le antinomie logiche, ma non le semantiche, fu poi proposta da F. P. Ramsey.

In quanto al secondo punto, che anche se ci fosse una realtà esistente, sarebbe inconoscibile, Gorgia afferma ¹:

...tutte le cose pensate devono esistere ed il non essere, se non è, neppure deve essere pensato. Se questo è vero, non esisterebbe il falso, neppure se, egli afferma, si dicesse che cocchi corrono a gara sulla superficie marina; poiché tutto il pensato sarebbe ugualmente valido. E infatti le cose vedute ed udite, in tanto esistono, in quanto ciascuna di esse è pensata; e non è questo il motivo, pure, come nulla esiste più realmente di quel che vediamo, così nulla esiste realmente di quel che pensiamo. E come nel primo caso molti vedrebbero le stesse cose, così nel secondo molti penserebbero le stesse cose, [...] ma quali siano le vere, è oscuro, sicché, se anche esistono, le cose per noi sarebbero inconoscibili.

La polemica di Gorgia prende sempre lo spunto da Parmenide, secondo il quale l'esistenza comporta automaticamente la corrispondenza con il pensiero e l'espressione linguistica (nomi naturali). Gorgia obietta che, se così fosse, qualunque fantasticheria si dovrebbe accettare come verità, essendo anch'essa contenuta di un pensiero. Se invece il pensiero non corrispondesse alla « realtà », seguirebbe che, anche qualora questa, per strana ipotesi esistesse (sempre nel senso del raddoppio conoscitivo), non sarebbe conoscibile.

Circa il terzo punto della dimostrazione, che la « realtà », anche se esistesse e fosse conoscibile non sarebbe comunicabile, la testimonianza riporta:

E se anche fossero conoscibili, in che modo, egli osserva, uno potrebbe manifestarle ad un altro? Quello che uno vede, come, egli si chiede, potrebbe esprimerlo con la parola? Come questo potrebbe venir chiaro a chi ascolta

1 Seguo la testimonianza dello pseudoaristotelico *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, da molti autori ritenuta preferibile a quella di Sesto Empirico. Per quel che ci riguarda, tra le due non c'è differenza. Il testo è quello della traduzione italiana di M. Timpanaro Cardini (in « I Presocratici », op. cit., vol. II).

senza averlo veduto? Come infatti la vista non conosce i suoni, Così neppure l'udito ode i colori, ma i suoni; e chi parla pronuncia, ma non pronuncia né colore né oggetto. Quello dunque di cui uno non ha un proprio concetto, come potrà concepirlo per opera di un altro mediante la parola o un qualche segno di natura diversa dal fatto, o non dovrà piuttosto, se è un colore, vederlo, se è un rumore, udirlo? Infatti chi parla non usa, per esprimersi, un rumore od un colore, ma una parola; perciò neppure è possibile pensare un colore, ma solo vederlo, né pensare un suono, ma udirlo. E se anche è ammissibile conoscere ed esprimere quello che si conosce, come poi, chi ascolta, potrà immaginare il medesimo oggetto? Ché non è possibile che una stessa cosa sia contemporaneamente in più soggetti, tra di loro separati; ché allora l'uno sarebbe due. E se anche fosse vero, egli dice, che il medesimo oggetto di pensiero si trovasse in più persone, nulla impedisce che non appaia loro uguale, perché esse non si somigliano in tutto tra loro, né si trovano nelle stesse condizioni; ché se fossero nell'identica condizione, sarebbero uno e non due. Né poi la stessa persona, evidentemente, prova sensazioni simili nel medesimo tempo, ma altre con l'udito, altre con la vista; e in modo differente ora e in passato.

Gorgia ha in un certo senso ragione nel dire che qualora esistesse una « realtà » nel senso del raddoppio conoscitivo, essa non potrebbe essere comunicata linguisticamente da uomo ad uomo, perché ognuno dovrebbe averne una cognizione diretta, dato che sarebbe solo un passivo ricettore di quanto gli perviene tramite i sensi. Ma la sua critica cade tenendo presente che, invece, la comunicazione si svolge attraverso il pensiero dei due parlanti. Chi parla fa corrispondere il suo pensiero ad espressioni linguistiche, semantizzando operazioni mentali; chi sente passa dalla lingua al pensiero, ripetendo le stesse operazioni, cioè ricostituendo per conto suo il loro significato. Perciò ci si intende (MIO. § 9). Cioè non si ha la comunicazione del contenuto di una « realtà » da parte di un parlante che la « conosce » ad uno che non la conosce, ma si ha, attraverso l'assunzione degli impegni semantici costituenti una lingua, la ripetizione delle stesse operazioni mentali. Solo accettando

il raddoppio conoscitivo, si avrebbe l'aporia a cui Gorgia si riferisce, la quale condurrebbe al solipsismo. Ma essa è una conseguenza della contraddizione di partenza.

8. I dubbi di Socrate e di Platone

Nel *Teeteto*, dopo la critica dell'empirismo protagoreo, Platone fa esporre a Socrate un'altra veduta circa il « conoscere », che pare possa corrispondere effettivamente a sue opinioni. Socrate presumibilmente si era reso conto che per abbattere il relativismo dei sofisti, bisognava introdurre un criterio distintivo del vero dal falso. Protagora diceva che la conoscenza si riconduce unicamente all'opinione umana (*doxa*) e perciò è sempre vera. Sottolineava cioè il carattere personale, soggettivo, per usare un termine moderno, del sensibile, avendo forse notato che differenti persone nella stessa situazione fisica possono vedere cose diverse. Ma ciò avviene per la componente categoriale che interviene negli osservati, la quale può variare da una persona all'altra. Protagora concludeva che il conoscere è relativo al singolo individuo e perciò sempre vero, non rendendosi conto che quanto consideriamo « vero » dev'essere ripetibile non solo dal singolo, ma anche da chicchessia (MIO. § 17). L'univocità scaturisce non già dalla « realtà » precostituita (uguale per tutti), ma dal nostro operare mentale. Parmenide aveva introdotto la concezione che si può pervenire alla verità univoca in quanto essa è data solo dall'« essere », aggiungendo che di esso ci rendiamo conto con la *noesis*. Per lui l'*aisthesis*, in quanto si

rivolgerebbe appunto a più cose con diversi contenuti, è illusoria *doxa*. Protagora ritiene che quanto conosciamo abbia invece origine unicamente sensibile, ma accetta anche la concezione parmenidea dell' *aisthesis* geneticamente connessa con la *doxa* personale di ognuno. Il suo relativismo nasce appunto come soggettività delle *doxai*, che, in quanto tali, cioè private, non sono da considerarsi illusorie, bensì vere per chi le prova. Il suo ragionamento di fondo è che, mancando una « realtà » precostituita avente un contenuto, non può esserci il falso.

Sembra che Socrate ritenesse di poter risolvere il problema attaccando il concetto di Parmenide che la *doxa* coincide con l' *aisthesis* e proponendo di ricondurla invece alla *dianoia*, definita come un tacito colloquio della *psyché* con se stessa. A suo avviso Protagora ha ragione quando afferma che quanto l' *aisthesis* presenta è sempre vero: l'osservato innanzi ad ognuno di noi è infatti quello che è, cioè intoccabile. Esso non è però ancora « conoscenza ». Lo diviene solo dopo aver subito un'ulteriore elaborazione, con la quale si trasmuta in *doxa dianoetica*. Stando al *Teeteto* ¹, egli considerava la *psyché* come un principio unico ed immutabile, il quale pone a confronto più cose, fissando ciò che hanno in comune, cioè i *koinà*, da considerarsi come « forma » (*eidos*) ² caratteristica di tutta una specie.

Quest'attività della *psyché* sarebbe appunto la *dianoia*, la quale, per altro, non avrebbe bisogno di alcun organo specifico. Secondo Socrate, essa non solo tiene insieme le varie informazioni sensibili particolari, ma le oltrepassa. Così la *doxa* non nasce più con l' *aisthesis*, cioè con un fenomeno considerato dagli antichi, in definitiva, come un movimento fisico (*kinesis*), bensì con un'attività di tipo mentale, in grado di effettuare confronti sempre nello stesso modo. Tutte le impressioni sensibili muoverebbero verso la *psyché*, la quale le raccoglierebbe per rifletterci sopra. Così facendo effettuerebbe da sé certe determinazioni, indipendentemente dai sensi. Per così dire, il mondo si muove, ma la *psyché* rimane statica per fissare i *koinà* mediante confronti. Se queste vedute sono effettivamente di Socrate, innegabilmente egli ebbe l'intuizione di un'attività mentale, sia pure par-

1 Platone, *Teeteto*, 185d.

2 Il termine *eidos* era adoperato dai pitagorici per indicare tanto l'aspetto esteriore (forma, figura), quanto il prototipo (concetto, specie). Socrate lo intende appunto in quest'ultimo senso. Platone lo riconduce all'« idea » trascendente, mentre Aristotele lo considererà come « forma », ma sempre fusa con la « materia », onde la realtà primaria spetta alla loro compresenza (*synollos*).

ziale e povera. Ritieni infatti che la mente unicamente proceda alla scoperta di categorie comuni a più cose particolari non mentali. Le categorie vengono allora concepite come dei « generali », confusi per altro con i « termini di confronto » (MIO. § 11). Manca cioè il riconoscimento che il confrontare ed il generalizzare sono sì operazioni mentali, ma alcune tra le tante. Di conseguenza si introduce il plurisecolare equivoco che la mente si limiterebbe a ricavare una « conoscenza » generale, partendo dai particolari presenti in una « realtà » precostituita al suo operare ¹. A questa soluzione « concettualista », che diviene « nominalista » quando il generale viene svalutato, Platone oppone quella ontologica, la quale considera invece i generali stessi come « realtà » primaria non sensibile, oggetto del « conoscere » filosofico. In ogni caso la filosofia non si libererà più del preconetto che suo compito sia trovare quanto per natura sua sarebbe generale e necessario e perciò corrispondente alla « verità ».

Platone sconfessa Socrate, non ammettendo che il « generale » nasca con la *dianoia*, cioè sia mentale. Pensa che invece sia la « realtà » extraumana, alla quale partecipano (o la imitano) tutti i particolari, per attingere da essa la loro forma (*eidos*) comune, cioè lo riconduce all' « idea » ubicata nel mondo iperuranio. Perciò fa fare sommaria giustizia a Socrate stesso ed a Teeteto di questa teoria della *doxa dianoetica*, sia pure per altri motivi, cioè perché neanch'essa sarebbe capace di superare l'ostacolo fondamentale della distinzione del vero dal falso. Risulterebbe infatti che spiega l'errore solo quando la *dianoia* si sovrappone all'*aisthesis* e l'osservazione non conferma quanto si era pensato; ma non sarebbe in grado di fissare un criterio per le conoscenze solo mentali ². Secondo Platone è infatti indispensabile il

1 Tra l'altro il « particolare » viene confuso con la cosa fisica. Sfugge cioè che è altrettanto categoriale del « generale ».

2 Platone, *Teeteto*, 195d.

riferimento alla « realtà » esterna e quindi il raddoppio conoscitivo. Sbaglieremmo quando il nostro pensiero non corrisponde a ciò che è. Tuttavia probabilmente egli restò sempre in dubbio sulla liceità del raddoppio. Ammette che conosciamo, in modo più o meno perfetto, le « idee », in quanto la nostra anima divina ricorda (*anamnesis*) quanto contemplava (*horasis*) quando era anch'essa nel mondo iperuranio, prima dell'incarnazione; ma si direbbe che resti intimamente

insoddisfatto. Non poteva infatti non accorgersi che la difficoltà non viene risolta, ma solo trasferita in altro luogo e tempo. Deve infatti invocare ancora l'ancestrale criterio del rapporto dei simili per spiegare che la *psyché* si connette con le « idee » perché ha la loro stessa natura. Il dubbio emerge, ad esempio, nel seguente brano del Parmenide: ¹

Vedi dunque, Socrate, quante difficoltà sorgono quando si vogliono ammettere come generi ² delle cose, realtà in qualche modo distinte ed esistenti. [...] Tu non ti rendi conto di quanto grande sia la difficoltà, se vorrai porre e distinguere un determinato genere in relazione a ciascuna delle altre cose che sono. [...] La più grande è questa: se qualcuno affermasse che neppure è ammissibile che si possano conoscere i generi delle cose, se sono come noi diciamo che debbono essere, nessuno sarebbe in grado di dimostrare a chi parla così che mente. [...] Perché, o Socrate, io credo che tu ed ogni altro che pensa aversi in relazione a ciascuna cosa della nostra esperienza un certo essere esistente in sé, dovrete riconoscere prima di tutto che nessuno di tali generi può trovarsi sul piano della nostra esistenza sensibile. E altrimenti come potrebbe essere infatti esistente per sé?

A parte il riferimento limitato all'esperienza sensibile, è chiaro che Platone allude all'impossibilità

1 Platone, *Parmenide*, 133a e sgg. (trad. di A. Zadro, in Platone, « Opere », Bari 1967, vol. I). Questo dialogo probabilmente è un'autocritica preludiente al trapasso dalla prima teoria delle « idee » a quella dialettica del *Sofista*, del *Politico* e del *Filebo* (S 13).

2 I « generi » da Platone considerati come « generali » ed « astratti », sono le « idee », cioè le realtà ontologiche.

di pervenire al duplicato « reale » esistente in sé. Ma il dubbio deve essere scacciato. Egli fa aggiungere al Parmenide del dialogo:

se qualcuno, o Socrate, non ammetterà che tali generi siano, e ciò a causa di quanto abbiamo detto noi fin qui e di altre simili difficoltà, e non vorrà porre e definire un genere cui debba riferirsi ciascuna cosa, non avrà nemmeno dove rivolgere il suo pensiero, perché non ammetterà la permanenza dell'identità della nota caratteristica di ciascuna delle cose che sono, e distruggerà così del tutto la potenza dell'arte dialettica.

Platone ricorre infine al divino. Fa dire a Socrate che, appartenendo i

« generi », cioè le « realtà » del raddoppio conoscitivo, al mondo della divinità, se si ammettesse che esso sia separato dal nostro, bisognerebbe affermare non solo che noi non siamo in grado di conoscere la « realtà », ma anche che gli dèi non potrebbero conoscere le cose umane. Ma è avventato qualsiasi discorso che voglia privare la divinità del sapere. Platone accantona il dubbio, ricorrendo al divino, così come faranno Cartesio, Leibniz, Berkeley, ecc. Nei dialoghi successivi presenta un'analisi dialettica della « realtà », procedendo con un metodo a suo avviso adeguato, cioè in grado di individuare i rapporti tra le idee, di spiegarle come numeri in un rinnovato pitagorismo, di scoprire i generi sommi, ecc. Non per nulla la seconda parte del dialogo è dedicata a sottili disquisizioni, nelle quali l'interlocutore di Parmenide non è più Socrate, ma il giovanissimo Aristotele. Probabilmente si tratta appunto del grande allievo, che forse influì sul suo pensiero più di quanto ci risulta. Dicevamo che Aristotele non è mai sfiorato dal dubbio nei riguardi della « realtà » precostituita, a suo avviso unico possibile oggetto di indagine. Presumibilmente con la sua *forma mentis* di scienziato indusse Platone ad occuparsi della scienza delle « idee », piuttosto che delle ricerche filosofiche sulla « realtà ».

9. Lo scetticismo

Lo *scetticismo* od *agnosticismo* fa sempre riferimento al « conoscere » filosofico con la sua ineliminabile contraddizione. Non ci si rende conto che deve essere sostituito con quello corrente, perfettamente valido. Nel secolo scorso ebbero fortuna l'agnosticismo di Spencer, l'« ignorabimus » di Du Bois Reymond, ecc. Soluzioni attenuate sono quelle del pragmatismo e dello strumentalismo. Riconoscendo le difficoltà del pensiero « teoretico », impigliato nel « conoscere », si attribuisce la priorità a quello « pratico ». Come dottrina filosofica vera e propria, lo scetticismo appare nell'ultimo periodo della filosofia greca (Pirrone, Agrippa, Enesidemo, Timone di Fliunte, Sesto Empirico, ecc.).

Dopo i grandi tentativi da parte di Platone, Aristotele, Epicuro, gli stoici, ecc. di spiegare il « conoscere », ci si rese conto che nulla è possibile dire sulla « realtà » esterna, anche perché le varie scuole presentavano soluzioni contrastanti. La filosofia greca visse della contraddizione del conoscere, tentando di esorcizzarla. Incapace però di sopprimerla, nella sua ultima fase, non seppe fare di meglio del proporre l'antifilosofia dello scetticismo. Si riconosce il carattere contraddittorio del raddoppio conoscitivo, non si capisce come evitarlo e si decide di ignorarlo. L'ultima voce che si leva a difesa di una « realtà » esterna, ontologica e fisica, è quella dei teisti. Plotino afferma che ad essa si perviene non per via razionale, ma con l'estasi mistica. Perfino l'Accademia platonica assume con Arcesilao un orientamento agnostico. Pare che a lui si debba il concetto della sospensione del giudizio (*epoché*)

innanzi alla « realtà », che gli scettici faranno loro.

Sesto Empirico vuole distinguere lo scetticismo di Pirrone e dei suoi seguaci da quello di Arcesilao, affermando che non è ortodosso perché, pur non accettando le conclusioni dei dogmatici, discute i loro problemi. Anche i cirenaici sono accusati di dogmatismo, perché, pur considerando la « realtà » inconoscibile, continuano ad occuparsi di essa. Non sappiamo se già con Aristippo il Vecchio, o solo successivamente, siano maturate le vedute dei cirenaici, nelle quali troviamo anticipati i concetti di fondo dell'empirismo di tutti i tempi. Essi affermano infatti che la conoscenza

è solo sensazione e perciò deve essere ricondotta ad una mera affezione (*pathos*) del soggetto. Possiamo dire, ad esempio, che abbiamo la sensazione di dolce, non già che « esiste » il dolce di per sé. Secondo Sesto, il grande pensatore è Pirrone di Elide, il quale insegnò che possiamo affermare solo ciò che appare, ma mai asserire che si abbia o no una realtà. Infatti è impossibile superare i limiti dei sensi e della ragione, perché lo sconfinamento dovrebbe aver luogo per opera degli stessi sensi e della stessa ragione (errore del diallele secondo Agrippa). Ma fino a che punto gli scettici avevano capito la contraddizione del raddoppio conoscitivo? A loro avviso è già un atteggiamento dogmatico porre quesiti del genere. Manca in ogni caso nelle loro tesi qualsiasi spunto operativo.

10. L'irrazionalismo

Si parla di *irrazionalismo* quando la « realtà » esterna non si nega, ma si considera incomprensibile perché eterogenea con la ragione umana. In questo caso, alla persistente contraddizione di fondo del « conoscere » filosofico si addiziona quella subordinata dell'incomprensibile, in quanto tale, compreso e magari descritto. Spesso come irrazionaliste si considerano anche concezioni che, come quelle di Bergson, affermano la priorità dell'« intuizione » sulla « ragione » (§ 15).

Una filosofia irrazionalistica è quella di A. Schopenhauer. Egli ritiene che il mondo sia guidato da una misteriosa volontà agente allo stato puro in modo per noi incomprensibile, caratterizzata dall'essere perennemente insoddisfatta e bramosa di quanto fatalmente non può avere. Le nostre rappresentazioni razionali resterebbero separate da questa « realtà » come da un velo (« velo di Maia »). Tuttavia essa non sfuggirebbe al nostro corpo, perché per la sua fisicità è omogeneo con il mondo esterno. (Ricordiamo il concetto greco del rapporto tra i simili). Il corpo vive biologicamente nella « realtà » senza conoscerla. L'« io » interiore, sorretto dalla volontà, si sforza di conoscere, ma inutilmente: è condannato all'insuccesso, che sul piano emotivo comporta un'esistenza di dolore. Notiamo che spesso l'irrazionalismo considera la « volontà » come un principio sottratto a regole e leggi e perciò primario.

Si tratta invece di

una categoria mentale come tutte le altre, precisamente di un derivato del verbo « volere » (MIO. § 16).

Nicolai Hartmann ritiene che le vicende del mondo si svolgano con una sorta di teleologismo irrazionale, guidato da una psichicità inconsapevole, manifestantesi nelle forze vitali inconse dell'istinto. A suo avviso, esse spesso sono migliori di quelle intelligenti per l'immediatezza e la sicurezza. Viene contrapposto gratuitamente l'istinto, che operativamente si spiega con la riconduzione ad una causa dell'attività paradigmata come termine di confronto, con l'intelligenza, che è capacità di porre relazioni (MIO. § 21). Opposizioni del genere, di cui spesso i filosofi purtroppo si avvalgono, dipendono dall'erronea credenza in valori di sé presenti, con la loro positività o negatività, e perciò da scoprire. È invece un'operazione aggiuntiva, fattibile o no, quella di chi considera l'istinto migliore (o peggiore) dell'intelligenza.

Nella sua ontologia critica Hartmann vorrebbe svelare la solita datità derivante dal raddoppio conoscitivo (quella dell'« essere a priori »), avvalendosi di metodi suoi, migliori sia di quelli della scienza, sia di quelli della filosofia idealista. Si oppone perciò a Fichte, secondo il quale, come vedremo, l'inconscio sarebbe un principio razionale immanente nel mondo, perché « Non-io » da ricondursi all'« Io ». Hartmann lo considera invece alcunché di irrazionale, di intrinsecamente incomprensibile, anche perché privo di contenuti e di scopi, che sarebbero filiazioni della ragione. Arricchisce quindi il suo sistema filosofico, asserendo che il mondo (altra « realtà » data) si oppone ad esso con l'introduzione della coscienza. Si tratta però di una battaglia perduta in partenza, perché la coscienza è destinata ad essere distrutta nello scontro. Tuttavia interviene altresì la redenzione da parte di Dio, che con l'incarnazione, cioè partecipando al mondo, equilibra irrazionalità e coscienza. Una particolare forma di irrazionalismo è quella che ammette il *soprannaturale*, interpretando la « realtà » conoscitiva come qualcosa che non partecipa alla natura, di cui nulla sappiamo, ma tuttavia « esiste ». Tra le vedute del genere di maggior rilievo filosofico ricordiamo quelle di Jacobi. Egli chiama « conoscenza finita » quella del mondo naturale. Nel mondo si avrebbero fenomeni nei quali le categorie sono tutte condizionate, cioè si passa da una all'altra secondo il rapporto di causa-effetto. L'intera natura si ricondurrebbe a dipendenze del genere e perciò non ammetterebbe un cominciamento « reale ». Ma dove si ferma la catena delle condizioni, si ha l'incondizionato o *soprannaturale*, chiamato di solito « Dio ». Da esso, secondo Jacobi,

proviene un « sapere immediato », da essere accettato come Oggetto di fede. Si tratta di una « rivelazione » puramente interiore, che perciò non ha nulla a che fare con quella ricondotta all'autorità dei libri sacri. Il raddoppio conoscitivo viene visto come stratificato, distinguendo una « realtà » naturale da una *soprannaturale*, entrambe indipendenti da ogni attività costitutiva. Manca poi il riconoscimento del carattere mentale del rapporto causa-effetto, dato che viene ricondotto ad una prerogativa intrinseca della « realtà » naturale.

11. Il realismo

Tornando alla casistica del § 6, il pensiero moderno di solito respinge

il realismo « ingenuo » (*naive*), secondo il quale fuori di noi, in una « realtà » precostituita al nostro operare, sarebbero ubicate esattamente quelle cose che vediamo, tocchiamo, ecc. Si parla di « realismo critico » quando si va alla ricerca di altre entità, a cui si attribuisce di essere quelle effettivamente primarie.

La fisiologia mette sotto accusa la « realtà » ingenua quando riconduce le sensazioni a fenomeni del cervello e del sistema nervoso. Già Helmholtz notava che i nervi sensori non trasmettono affatto informazioni dirette sugli oggetti esterni. Si può solo dire: a) che essi sono stati stimolati; b) lo stesso stimolo su nervi diversi produce sensazioni diverse; c) stimoli diversi sullo stesso nervo producono la stessa sensazione; d) oltre a stimoli esterni influiscono anche fattori interni.

Parallelamente la fisica e la chimica ci dicono che le cose sensibili sono da ricondurre a molecole, atomi, corpuscoli subatomici e magari energia. Man mano che si procede, con analisi più spinte, la componente categoriale diviene sempre più ricca. È ben difficile, anche per il realista più convinto, ipotizzare qualcosa cui ci si debba arrestare in quanto « realtà » data. Infatti il numero delle particelle subatomiche aumenta man mano che vengono costruite macchine acceleratrici più potenti per disintegrare la materia. Perciò autori come Bavinck ritengono che l'esistenza di una « realtà » venga piuttosto suggerita dalla convergenza delle varie analisi e debba perciò essere considerata come un limite. Oggi si parla dei tre quark come di ipotetici costituenti primari. Per spiegarne la loro funzione si deve però

ammettere che essi sono più complessi dei corpuscoli provenienti dalla loro associazione. Questa contraddizione proviene dal tipico errore realista di ritenere che si possano osservare cose per natura loro « semplici », ignorando che si tratta invece di una categorizzazione.

Invero la contraddizione non proviene dal rivolgersi ad una certa « realtà » piuttosto che ad un'altra, a quella che vediamo con gli occhi od invece con il microscopio o ricostruiamo attraverso le analisi fatte con strumenti. È il raddoppio conoscitivo ad essere contraddittorio. Autori come Moore, Russell, ecc, dicono che alle nostre sensazioni potrebbe non corrispondere una « realtà », dato che nulla possiamo asserire su ciò che è al di là di quanto ci rappresentiamo, ma il *buon senso* suggerisce che ci sia. Sfugge a questi filosofi che il problema non consiste nella inconoscibilità, bensì nella contraddittorietà di una « realtà » indipendente dal nostro operare.

Una soluzione che sta agli antipodi di quella operativa ed il cui carattere paradossale si fa apprezzare per l'originalità, è stata prospettata da Herbart. Egli vorrebbe eliminare il raddoppio conoscitivo non già considerando contraddittoria la « realtà » precostituita, ma viceversa quanto proviene dall'attività categorizzante della mente. Bisognerebbe sopprimere tutto quanto l'uomo aggiunge ai percepiti per trovare dati genuini, non contaminati. Ad esempio, sarebbe indebito parlare di « cose », perché questa categoria porrebbe un'uguaglianza tra percepiti diversi, considerandoli alla

stessa stregua. Egli non si rende conto che il designato di « cosa » è una categoria, la quale si applica indipendentemente da uguaglianze e differenze, le quali, per altro, sono altre categorie e non già contenuti di osservati. A suo avviso sarebbe contraddittorio il « movimento », perché comporterebbe una inaccettabile continuità spazio-temporale e quindi il paradosso zenoniano della divisione dell'uno in una pluralità infinita. Contraddittorio sarebbe anche l'« io », in quanto considerato contemporaneamente sostanza immutabile ed entità che continuamente si trasforma nella dinamicità della vita. Questa volta confonde, come aveva già fatto Hume (§ 25), la categoria con la sua applicazione a presenziati resi psichici. A suo giudizio, invece dell'« io » si dovrebbe parlare di una « massa appercipiente », effetto

e non causa della « realtà » primaria. La tesi di Herbart è sotto alcuni aspetti anticipata nel mondo greco dai megarici, i quali, seguendo gli eleati (riprendevano i paradossi di Zenone e ne proponevano altri), volevano negare la corrispondenza delle nostre raffigurazioni con la « realtà ». Ricordiamo gli argomenti di Diodoro Crono contro il movimento, come quello del « preponderante ». Herbart, ammettendo una « realtà », tale in quanto purificata da quanto il pensiero sovrappone, è lontanissimo dal rendersi conto dell'attività costitutiva della mente. Egli viene considerato un precursore della filosofia analitica, in quanto vuole eliminare le contraddizioni di tipo filosofico; ma stranamente ritiene che lo scopo si raggiunge sopprimendo quanto proviene dal pensiero.

12. Il behaviorismo

Questa tesi, che è la variante del realismo riconducente lo psichico al fisico, prende lo spunto da ricerche di tipo naturalistico certamente valide. Inaccettabili sono le interpretazioni filosofiche che di esse sono state date. Mettendo del cibo davanti ad un cane, le sue ghiandole salivari vengono stimulate alla secrezione, cioè si ha un riflesso provocato da uno stimolo. In queste condizioni tutti i cani salivano allo stesso modo; perciò un riflesso del genere viene chiamato « incondizionato » od « assoluto ». Esperienze di I. P. Pavlov e V. M. Bechterev hanno mostrato che se a questo stimolo se ne associa un altro (ad esempio, il suono di un campanello), dopo aver ripetuto un certo numero di volte i due stimoli insieme, il cane saliva anche al solo suono del campanello. Questo riflesso, chiamato « condizionato », è caratteristico dei singoli individui, in quanto sono stati sottoposti ad uno specifico trattamento. Si è trovato che, associando ulteriori stimoli a quelli sussidiari e divenuti principali, si hanno anche riflessi di secondo, terzo grado, ecc. Ad esempio, se dopo aver prodotto nel cane il riflesso dell'emissione della saliva al suono del campanello lo si abitua a provare insieme la sensazione di una lampada che si accende, ad un certo punto, eliminando il suono, l'accensione della lampada diviene stimolo principale e provoca la salivazione.

Secondo la filosofia behavioristica, patrocinata per primo da J. B. Watson, il comportamento di ogni individuo sarebbe determinato da tutta una catena di riflessi, che, condizionandosi l'un l'altro, determinerebbero la nostra vita. Si vorrebbe così dare una spiegazione del comportamento mentale e psichico, sopprimendo le

tradizionali entità introspettive, come l'anima, la mente, ecc. Ogni comportamento umano sarebbe da ricondurre ad effetto fisico di cause efficienti (anch'esse fisiche) in senso strettamente deterministico. Ad esempio, l'ira sarebbe uno stato di eccitazione, definibile con certi tratti del viso, una certa pressione sanguigna, un ritmo respiratorio, ecc. I comportamenti tradizionalmente attribuiti ad entità introspettive, come la volontà, il libero arbitrio degli spiritualisti, ecc. dovrebbero essere soppressi o ridefiniti, se è possibile, in riferimento a fenomeni studiabili, fisicamente, alla cui origine si possano porre degli stimoli.

I sostenitori di queste teorie non si rendono conto che, abolendo il mentale, non si potrebbe neanche parlare di « stimoli » e di « riflessi », che sono categorie e non già osservati. In senso più ampio l'errore è parallelo a quello dello storicismo, nel senso che considera come costitutivo un rapporto consecutivo riconducente un «dopo » ad un « prima ». L'uomo può essere visto condizionato, ma anche libero, a seconda del tipo di spiegazione che preferiamo dare, non già perché l'una o l'altra soluzione ci venga imposta da una metaforica « realtà » intrinseca nella sua natura.

La concezione behavioristica fu accettata dal pragmatismo di W. James, dallo strumentalismo di J. Dewey, ecc. Più recentemente sulla riconduzione della psicologia al behaviorismo hanno insistito i neopositivisti (in particolare O. Neurath e R. Carnap), convinti che per aversi una scienza, bisogna fare unicamente riferimenti a « dati » pubblici, i soli rigorosamente determinabili anche perché registrabili con strumenti (§ 19).

Le concezioni behavioristiche, in quanto considerano come cause attive solo le influenze ambientali, che fungono da

stimoli, si collegano con l'evoluzionismo nel senso di Lamarck e mal si accordano con le teorie dell'ereditarietà sviluppate dalla genetica (MIO. § 36). Goldstein ha osservato che, se effettivamente ogni attività biologica si riconducesse a riflessi, non si spiegherebbe come persone od animali mutilati di certi organi, li possano surrogare con le funzioni di altri senza preliminare condizionamento (ad esempio, l'affinamento dell'udito e del tatto per i ciechi).

È stata proposta (J. Dollard, N. E. Miller) una terapia behavioristica in concorrenza con quella introspettiva della psicanalisi. Gli stimoli provocherebbero certe azioni (« pulsioni ») causanti conflitti, per i quali ci si attende un compenso od una punizione. Ad esempio, si spiegherebbe così la paura. Il bambino avrebbe frequentemente conflitti del genere, che poi normalmente si eliminano perché ci si abitua a comportarsi in certi modi in seguito a « rinforzi », conseguenti dalla constatazione della positività del compenso.

Ch. Morris fonda sul behaviorismo la sua semiotica (scienza dei segni). Lo « stimolo » viene interpretato come « segno » di qualcosa che avverrà, cioè di un « riflesso ». A suo avviso, se « A » è uno « stimolo preparatorio », che in assenza di un oggetto stimolante (iniziando una sequenza di risposte di una certa famiglia di comportamenti) è causa in un certo organismo di una disposizione a rispondere (conseguenze di risposte di questa famiglia), allora « A » è un segno. Morris definisce « interprete » un organismo per il quale qualcosa è un segno; definisce « denotato » del segno ogni cosa che permette di completare la sequenza delle risposte a cui l'interprete è disposto a causa del segno. Egli, tra l'altro, sottolinea che il « segno » comporta una disposizione a reagire, ma non deve essere inteso come causa della risposta, criticando le teorie di Ogden e Richards ¹. Ad esempio, il cane di Pavlov,

1 Ogden e Richards propongono una semantica mentalistica, secondo la quale il pensiero (connotazione) sarebbe in rapporto causale da una parte con il simbolo (parola), dall'altra con il referente (denotazione), cioè gli oggetti od i fatti extralinguistici. Si avrebbe inoltre una relazione indiretta tra le parole e le cose, cosicché la semantica si ricondurrebbe ad un rapporto triangolare. In definitiva da un analogo equivoco proviene la distinzione, proposta da G. Frege ed accettata dai logicisti, tra « Senso » (*Sinn*) e « significato » (*Bedeutung*) in riferimento al « segno » (*Zeichen*). La credenza nel raddoppio conoscitivo vorrebbe fare distinguere un simbolizzato inerente all'uomo da uno inerente alla « realtà ». Vedute del genere nell'antichità erano professate dagli stoici (Crisippo), i quali distinguevano il significante (*semainon*) dal significato (*lekton*) e dalla realtà fisica (*pragma*). Aristotele invece ammetteva un rapporto binario tra il simbolo linguistico e la « realtà ». Anche per Ceccato il rapporto semantico è binario, ma posto tra il simbolo linguistico ed il simbolizzato mentale.

secondo Morris, sentendo il campanello, cerca il cibo, ma solo se è già disposto. Per Morris inoltre il « segno » si riferisce al « denotato ». Invece il « significato » deve essere ricondotto alle condizioni che rendono qualcosa denotato. Così, il cane è l'interprete, il campanello il segno, la disposizione a cercare il cibo in un certo luogo è l'interpretante, il cibo trovato come compimento della sequenza di risposte è il denotato, la condizione di essere un oggetto mangiabile in un dato luogo è il significato. Un segno deve sempre, significare, ma può non denotare. Per definire il linguaggio basterebbe la nozione di « segno », senza dover necessariamente introdurre anche quella di « simbolo ». Secondo Morris si ha un « simbolo » quando un organismo si provvede di un segno che ne sostituisce un altro nel suo comportamento. Nella semiotica di Morris, pur mancando ogni

riferimento all'attività mentale, si trovano analisi apprezzabili.

13. L'ontologismo

Abbiamo detto che l'*ontologismo* deve ricondursi all'errore filosofico che attribuisce la datità alle categorie mentali. Esso afferma la « realtà » di quanto viene pensato, senza effettuare alcuna analisi delle operazioni costitutive e senza cercare l'avallo dell'osservazione. Abbiamo visto che concezioni del genere affiorano con Eraclito e Parmenide, ma che si rendono esplicite con Platone, il quale assegna ap-

punto ad « idee » non sensibili la « realtà » nel senso del raddoppio conoscitivo.

Parmenide vedeva l'« essere » come identificante per assicurare l'unità, l'omogeneità e la staticità del tutto. I fisici, che erano invece per il pluralismo, lo vedevano in senso predicativo, così come in effetti operativamente è. Tuttavia anch'essi gli attribuivano il metaforico ruolo esistenziale, a sostegno del realismo. Così per Empedocle i quattro elementi oltre che divinità sono anche « esseri » e perciò si sottraggono ad ogni corruzione fenomenica e costituiscono i principi del mondo; per Democrito sono tali le due *archai*, cioè gli atomi ed il vuoto. I fisici sono tutti più o meno eleatizzanti quando, cercando i principi « reali »; li ritengono invisibili, cioè conoscibili con la *noesis* e non già con l'*aisthesis*. Essi combattono il monismo eleate, non già l'« essere ».

Ritenendo che i verbi trasferiscano l'azione del soggetto sul complemento e notando che l'« essere » non trasferisce nulla, esso fu considerato come un verbo affatto speciale, che allargherebbe semplicemente la sfera semantica del soggetto, esplicitando nel predicato suoi contenuti impliciti. Perciò gli venne affidato anche il compito di formulare i « giudizi » (ad esempio, « A è B »), ritenuti dalla logica tradizionale fondamentale espressione del pensiero per il carattere esistenziale, che erroneamente si riteneva implicito nella copula. Nacquero però delle difficoltà circa il significato da attribuire alla predicazione. La tesi parmenidea che il verbo « essere » abbia solo la funzione identificante tautologica (cioè nell'essere l'uno è uno), passando dal monismo eleate al pluralismo, si ripropone nella affermazione che la predicazione è possibile solo quando si dice che « A è A », « B è B », ecc. Alcuni sofisti, ma anche dei discepoli di Socrate, come Euclide di Megara ed Antistene, sostennero appunto che non è possibile la predicazione « A è B » quando « B » sia diverso

da « A ». Seguiva che è impossibile anche definire, ----
essendo considerata la definizione come una pluralità di predicazioni
(ad esempio, « A = B più C più D, ecc. »). Sappiamo da Aristotele che
Licofrone, non trovando una soluzione, proponeva di sopprimere dalla
lingua la copula « è ». Sarebbe come dire che una frase come « il
fiore è giallo » sia da ricondurre a « il fiore giallo ». Così non è perché,
dal punto di vista operativo, la correlazione sostantivo-aggettivo, è
diversa dalla rete correlazionale soggetto~verbo~complemento (MIO.
§ 8).

Platone ritenne di uscire da questa difficoltà riconducendo il verbo «
essere » all'« appartenere » invece che all'« identificare ». Cioè, a suo
avviso, si può fare la predicazione « A è B », ma solo quando « B » è
un genere rispetto alla specie « A ». Perciò, dicendo « il fiore è giallo
», si avrebbe l'appartenenza della specie « fiore » al genere « giallo ».
Egli formula la sua dialettica delle « idee », affermando che ognuna di
esse è un genere « B » che si divide (diairesis) in due specie contrarie
« A » e « non-A », onde per l'uguaglianza della specie rispetto al
genere, risulta « A è B », mentre per la concomitante differenza si
distingue il soggetto dal predicato ¹. Il suo avversario Antistene
seguiva invece gli eleati nel ritenere che l'« essere » sia identificante,
onde si potrebbe solo formulare la tautologia degli identici che si
identificano, cioè « A è A » perché « A=A ». Platone crede di aver fatto
una grande scoperta, ma in definitiva confonde semplicemente il
verbo « essere » (predicati-vo) con il verbo « appartenere ». La
forzatura è evidente in casi come « il fiore è giallo ». Si dovrebbe
ammettere che « giallo » sia il genere dei « fiori » e dei « non-fiori »,
considerati come specie contrarie, e si avrebbe la specie dei « nonfiori
» data negativamente. Ma se si dicesse « il fiore è rosso », si avrebbe
l'appartenenza della spes-

¹ Ricordiamo che, secondo Ceccato, il genere si riconduce all'uguaglianza più la
differenza; la specie alla differenza più l'uguaglianza.

sa specie ad un diverso genere. Platone crede di uscire dalla difficoltà
effettuando lunghe analisi con cui vorrebbe descrivere in modo univoco
la « realtà » con una serie di divisioni metodologicamente condotte.
Cioè non tutte le predicazioni linguistiche correnti corrisponderebbero
a rapporti tra le « idee ». Occorre una scienza, la dialettica, per
scoprire quelle valide. Inoltre, per spiegare il termine negativo nelle
coppie delle specie, egli deve affermare, rinnegando Parmenide, che
anche al « non-essere » dobbiamo attribuire una « realtà » ontologica.
Lo intende appunto come il « diverso » rispetto all'« essere ». ¹

La fortuna filosofica dell'« essere » è assicurata. Platone riconduce, come gli eleati, il mondo sensibile ad illusoria doxa, contrassegnando con esso la « realtà » ontologica delle « idee », connesse con i rapporti dialettici. L'ontologismo sarà sempre più o meno un platonismo. Nel Sofista l'« essere » è considerato non solo « capo dei generi », ma anche principio della *dynamis*, cioè della capacità di connessione, cosicché da esso dialetticamente si separano « il moto » e « la quiete » ai quali devono seguire necessariamente altri due generi sommi: l'« identico » ed « il diverso » (« non-essere »). La logica antica ricorre alla *diairesis* platonica per effettuare la definizione (cfr., ad esempio, l'albero di Porfirio). Si fa riferimento a tutta una serie di divisioni di un genere nelle specie e sottospecie, fino agli « individui ». Perciò ogni individuo viene con-

1 Platone dice nel *Sofista* che una cosa è « non-essere » (diverso dall'« essere ») infinite volte se si fa riferimento ad infiniti generi, invece che soltanto ai cinque da lui esemplificati come « sommi » in questo dialogo. Dovette a questo punto rendersi conto che tornava a sfuggirgli la possibilità di definire negativamente. Infatti doveva fare riferimento a tutte le cose in senso lato diverse, che non sono elencabili. Forse perciò troviamo nella successiva dialettica del *Filebo* che l'infinito (*àpeiron*) diviene uno dei generi sommi, posto nel rapporto dialettico con il limite (*peras*) per passare ai vari « misti », corrispondenti a numeri. Per tale motivo egli riprende la concezione pitagorica che i numeri sono la « realtà » ontologica.

siderato uguale al genere più tutte le specie e sottospecie da cui si fa provenire. Considerando, invece dei due di Platone, tre termini nel rapporto di appartenenza, Aristotele introduce la teoria del sillogismo. Nella filosofia moderna gli idealisti ripropongono una dialettica. In essa però si parte dalla coppia di opposti per passare alla sintesi, mentre Platone parte dall'unità per passare alla coppia.

14. La fenomenologia

Come abbiamo detto al § 6, l'*idealismo* e la *fenomenologia* di Husserl sono aspetti particolari dell'ontologismo. Ci occupiamo ora di quest'ultima soluzione, mentre sull'idealismo ci intratterremo largamente in seguito.

Edmund Husserl, nella fase più matura del suo pensiero, attribuisce lo psichico alle esperienze particolari dei singoli individui nel mondo fenomenico ed il mentale ad una « realtà » ontologica intersoggettiva. Il riconoscimento che facciamo tutti allo stesso modo le operazioni mentali costitutive, gli fa pensare che esse rispecchino la tradizionale sfera ontologica dell'« essere ». Si tratterebbe di passare dalle

categorie applicate a situazioni psichiche, alle categorie pure; ma Husserl, non sospettando neanche che queste sono costituite con operazioni mentali, le vede come platoniche datità ideali, cioè come « essenze » (*Wesen*), che indica anche con il termine greco *eidos*. Le considera pertanto come oggetti di una specie nuova, da lui scoperti, attraverso un procedimento anch'esso nuovissimo, la riduzione fenomenologica, il solo che permetterebbe di pervenire « all'intima essenza delle cose » (*auf die Sachen selbst zurückgehen*) e trovare come sono nella loro « viva medesimezza » (*in seiner leibhaftigen Selbstheit*). Queste espressioni irriducibilmente metaforiche sono connesse con la tradizionale concezione errata del-

l'astrazione, secondo le quali le categorie sarebbero in partenza poste nella « realtà » (raddoppio conoscitivo) e l'uomo, con la sua attività mentale, le tirerebbe fuori da essa (MIO. § 4). La differenza è che Husserl, anziché dal fisico, parte dallo psichico, a cui le categorie sono applicate, per estrarle come se fossero bell'e fatte. Perciò la fenomenologia proviene dall'errore di ricondurre lo psichico al mentale.

Husserl si avvale del concetto di « intenzionalità », che già Brentano aveva ripreso dalla filosofia scolastica. Con esso si intende affermare che la coscienza sarebbe sempre rivolta a qualcosa. Si esclude pertanto che possa esserci un'attenzione pura e si perde in partenza la possibilità di analizzare l'attività costitutiva, la quale nasce da momenti attenzionali applicati a se stessi (MIO. § 4) ¹. L'intenzionalità sarebbe cioè un'attenzione che non costituisce ma scopre « essenze » già esistenti. Husserl ritiene di procedere scientificamente, perché accantonerebbe la coscienza « astratta », per riferirsi unicamente a quella intenzionale, cioè rivolta sempre a qualcosa. Si direbbe che, a suo avviso, un'analisi del tipo costitutivo sfocerebbe nello psicologismo, poiché le operazioni relative sarebbero alcunché di vissuto. Egli crede che la « realtà » sia la datità che deve essere trovata al di là dell'immediatamente vissuto (*Erlebnis*). Perciò afferma che, sia si percepisca, sia si pensi, si desideri, ecc., possiamo cercare sotto l'atto psichico le essenze ontologiche. Il vero « essere » per lui non consiste in nuovi o più sottili concetti, ma si rivela in ciò che già sappiamo, riportandolo alla suprema sfera ontologica.

Il procedimento con cui vorrebbe scoprire l'intima essenza delle cose è piuttosto semplicistico: basterebbe « mettere tra parentesi » ovvero « neutralizzare » i particolari aspetti di tutto ciò di cui siamo

¹ Husserl ammette che la coscienza può rivolgersi anche a se stessa, ma ritiene che

in tal modo si autoggettiva, pervenendo all'« io ».

consapevoli, per pervenire alla « realtà » trascendentalmente pura. Egli invoca appunto due procedimenti: la riduzione eidetica e la riduzione fenomenologica od *epoché* ¹. La prima consentirebbe di passare dai fenomeni alle « essenze »; la seconda condurrebbe ad una sorta di rapporto soggetto-oggetto, ma fenomenologicamente ridotto, in quanto privato di ogni componente psicologica. Precisamente, nella sfera della coscienza pura si avrebbe un'autoggettivizzazione provocante una bipolarizzazione in una soggettività trascendentale (*noesi*) ed in una oggettività (*noema*) poste nel rapporto intenzionale. Si direbbe che egli voglia surrogare al « soggetto » ed all'« oggetto » correnti della filosofia, inaccettabili per la duplicazione conoscitiva, un'altra coppia, sottratta, con la riduzione fenomenologica, alla temporalità dello psichico ed alla spazialità del fisico e quindi, a suo avviso, al di là della problematica esterno-interno del realismo. Nella « coscienza pura » il rapporto intenzionale sarebbe esente dalle difficoltà tradizionali; ma in verità esse si ripropongono già parlando di esso. Non essendo infatti riconducibile ad operazioni, anche perché irriducibilmente metaforico, dovrebbe essere assunto come una delle solite datità. Secondo Husserl, mettendoci in atteggiamento fenomenologico, l'intero mondo fisico e psichico resta neutralizzato e con esso svanisce il rapporto naturalistico tra percezione e percepito. Per meglio dire, quando si procede alla riduzione, ad esempio, di un albero, non si negano i caratteri con cui appare nella percezione, ma essi vengono accantonati, perché rimane solo il *noema*. L'albero na-

1 Il termine *epoché* non lo adopera nel senso degli scettici greci ma come sospensione di tutto quanto si presenta come naturalistico e psicologico, in modo da accantonare il nostro mondo e passare, con uno dei soliti procedimenti negativi irriducibilmente metaforici, al preteso vero mondo. C'è un'analogia con il dubbio di Cartesio (§ 22), ma questo viene risolto non già reintegrando ciò che provvisoriamente era stato accantonato, bensì isolando una pretesa « realtà », che rimarrebbe togliendo il resto.

turalistico può bruciare, distruggersi, ma non il suo *noema*, che perciò corrisponde a tutti i possibili contenuti naturalistici, risolvendosi nel senso immanente dell'*Erlebnis* (albero percepito, ricordato, considerato bello, ecc.). Perciò egli conclude dicendo che ogni *noema* è il « senso » oggettivo rispetto alla *noesi*.

A parte l'equivoco di fondo del raddoppio conoscitivo, viene immediata

l'obiezione che, essendo stati posti tra parentesi tutti i contenuti, non si capisce cosa resti nella sfera eidetica. Probabilmente Husserl alla fine ebbe la sensazione della sterilità delle sue macchinose metafore; ma si difende contrattaccando. Precisamente afferma che il « nulla » a cui perviene la riduzione fenomenologica, dopo aver tolto tutti i contenuti, in effetti sia una « realtà » dinamica che esclude la stabilità di un qualsiasi contenuto. Cioè il mondo eidetico si articolerebbe secondo un'ontologia non più parmenidea, ma eraclito-protagorea (§ 7) inseguendo processualmente un sommo contenuto, che continuamente balena come possibilità e tosto sfugge. Nei vari momenti di questa corsa si produrrebbero i contenuti psicologici e storici.

L'*esistenzialismo* di Martin Heidegger attribuisce esplicitamente la « realtà » del raddoppio conoscitivo al nulla eidetico sottostante alla riduzione fenomenologica e considero come espressione primaria l'angoscia (già introdotta nella filosofia da S. Kierkegaard) derivante da questa scoperta. Lo scettico tradizionale si accontenta di mettere sotto accusa il duplicato « reale », senza tuttavia rivolgersi all'attività mentale costitutiva; l'esistenzialista si angoscia per non poter duplicare se stesso in un « io » immortale. K. Jaspers ritiene che la sospensione fenomenologica conduca, invece che ad una pluralità di « essenze », ad una sola categoria basilare, quella dell'« esistenza ». A suo avviso si deve partire dalla presenza individuale e non già da un « essere », sostrato di tutti i predicamenti. Possiamo dire che Husserl è nella tradizione del platonismo; Jaspers invece in quella del nominalismo, dato che assegna la priorità all'individuo ed al particolare (MIO. § 11).

I filosofi dell'esistenza notano che il greco non fornisce

neanche la parola adatta a contrassegnare la categoria primaria da essi invocata. È il termine latino *exsistere* che assegnerebbe all'individuo la funzione di protagonista, anche in concomitanza con il concetto cristiano che deve essere considerato come « alienazione » da Dio. L'alienazione di Hegel si riferiva al rischio che l'uomo correrebbe di vivere in mondi irreali, creati dallo Spirito nel passaggio dallo stato di natura a quello di civiltà; quella di Freud si connette anch'essa con lo stato di crisi derivante dalle contraddizioni della vita civile. L'« io » si difenderebbe dall'annientamento auspicando inconsapevolmente ulteriori frustrazioni, come solo possibile rimedio. L'esistenzialismo considera invece, per così dire, normale lo stato alienato. Vede perciò l'individuo sottratto ad ogni condizionamento, anche sociale, totalmente libero e nel diritto di giustificare ogni suo comportamento, essendo « eietto » nell'esistenza come semplice presenza (*Da-sein*). Dei due schemi, quelli del determinismo e della libertà (MIO. § 16), viene dogmatizzata la validità solo del secondo, sempre in base al pregiudizio realista-ontologico di una « realtà » precostituita con sue caratteristiche intrinseche. Secondo gli esistenzialisti, l'individuo farebbe sempre liberamente le sue scelte e solo per averle fatte le renderebbe etiche, distruggendo così implicitamente la propria libertà. Subentra allora l'angoscia kierkegaardiana come essenziale componente dell'esistenza. Le metafore si accavallano. Tra l'altro, è da notarsi che l'etica non proviene da una scelta, che è connessa con il « potere », bensì dal « dovere » (MIO. § 16).

15. Lo spiritualismo

Come abbiamo detto al § 6, si ha lo *spiritualismo* quando la datità è attribuita allo spirito. Esso viene tradizionalmente contrapposto al materialismo, che è la forma di fisicalismo secondo la quale la datità spetta alla materia. Tipica dello spiritualismo è la credenza nell'«anima» immortale. Vedute del genere furono forse introdotte in Occidente dagli orfici, che consideravano la *psyché* un principio divino, chiuso provvisoriamente nella prigione del corpo. Essi dicevano che nell'al di là verrà condannata o premiata, a seconda delle azioni commesse nella vita terrena. Il mondo greco di solito crede anche nella

metempsicosi. Sotto questo profilo lo spiritualismo è tradizionalmente connesso con l'atteggiamento etico (MIO. § 16), o meglio con la sua distorsione filosofico-conoscitiva, che attribuisce natura divina alle leggi. Una delle tradizionali conseguenze di questa associazione è l'ammaestramento a liberare l'anima dai legami corporei, ai quali viene attribuita l'origine dei vizi e delle passioni. Gli stoici lo presentavano anche in forma utilitaristica, mostrando che chi possiede il dominio etico di se stesso, in definitiva vive meglio. Lo spiritualismo cristiano, che ha forse il maggiore esponente in Sant'Agostino, invece, considera la vita terrena irrilevante rispetto a quella eterna. Le rinunce imposte dall'eticità saranno compensate nell'al di là.

Nell'« anima » Sono confuse varie categorie, come quelle dell'« io », del « soggetto », ecc. e ricondotte ad un'unica datità psichica, in quanto tale, irriducibilmente metaforica. Così viene perso completamente di vista il mentale. La *psyché* greca inizialmente era considerata solo come principio della vita, non distinto da quello del pensiero. Tale principio veniva altresì ricondotto al fenomeno fisico della respirazione, intesa come un movimento (*kinesis*), cioè si partiva sempre da una datità fisicalista. L'« anima » latina, etimologicamente affine al greco *anemos* (soffio di vento), ha la medesima origine. I termini *pneuma*, *spiritus*, nonché il sanscrito *atman*, hanno tutti originariamente il significato di « alito ». Il maschile *animus* si adoperò invece per indicare il coraggio. In questo senso corrisponde al greco *thymos*, che in partenza sembra indicasse il fiotto caldo del sangue sgorgante dalla vittima sacrificata. Cioè era anch'esso collegato con la *kinesis*, considerata spiegazione dell'attività in genere. Da questa concezione fisicalista si passò a quella spiritualista quando la vita fu considerata qualcosa di indipendente dalla materia e quindi persistente alla morte del corpo. Il tradizionale dualismo anima-corpo probabilmente è nato dalla constatazione che i corpi dei morti non si muovono e dall'esperienza dei sogni. Essi facevano pensare al distacco di qualcosa di interiore, in grado di vagare per conto suo. Si ritenne allora che vi fosse un principio della vita, separabile dal corpo, concepito come una specie di « doppio » od « immagine » (ad esempio,

l'*eidolon* di Omero, spessissimo connesso appunto con i sogni).

L'errore del raddoppio conoscitivo fece pensare che questo *eidolon* fosse l'aspetto immortale dell'« io », da essere considerato come quello « reale », perché in grado di superare i limiti della vita umana. Platone perciò attribuisce alla *psyché* la stessa natura delle « idee ». Nella sua filosofia diviene fondamentale la credenza nell'immortalità. Sembra che essa nel mondo greco fosse inizialmente esoterica e quasi contrapposta alla essoterica religione popolare, la quale vedeva l'al di là come una degradata esistenza di effimere larve o spettri. Dicevamo che Platone vuole avvalersene per tentare di risolvere il contraddittorio problema della conoscenza, spiegandolo con il ricordo (*anamnesis*) che la *psyché*, sebbene imprigionata nella tomba del corpo, conserverebbe più o meno sbiadito della « realtà » con cui un tempo era a contatto. Un problema filosoficamente grave perché insolubile, e destinato alle espressioni metaforiche o negative, è quello del modo e magari del luogo dell'incontro anima-corpo. Infatti i sensi corporei sono pubblici come tutto il mondo fisico; l'anima, comunque intesa, resta invece privata.

Cartesio ritiene che l'incontro avvenga nella ghiandola pineale, ma che l'anima sia diffusa in tutto il corpo come una *res cogitans*, localizzabile sebbene non fisica. Questa concezione è contraddittoria, perché localizzabili sono i percepiti, le cose fisiche, ecc. Secondo Cartesio l'anima domina gli « spiriti animali », ma non influisce sulla loro quantità, cioè agisce, per così dire, secondo il principio della conservazione dell'energia (egli parlava di « quantità di forza della materia »), semplicemente indirizzandoli. Per Leibniz, invece, neanche la direzione assunta dai corpi dipende dalle singole anime, essendo determinata dall'armonia prestabilita. In questo senso, polemizzando con Cartesio, interpreta quello che poi sarà chiamato « principio della conservazione della quantità di moto ». Geulincx e Malebranche ritengono che i fenomeni psichici trovino l'occasione di effettuarsi in quelli fisici del corpo (occasionalismo).

Tra le soluzioni moderne dello spiritualismo ricordiamo la « filosofia delle buone cause» di V. Cou-

sin, volta ad esaltare la religione, la libertà, l'ordine sociale, ecc. Spesso troviamo lo spiritualismo associato con il misticismo, come in Pascal.

Una filosofia sotto molti aspetti spiritualista è quella di H. Bergson. Egli vorrebbe caratterizzare la vita interiore con la memoria. Ritiene infatti

che essa determini la durata, da lui considerata come aspetto primario della temporalità, che sappiamo è costitutiva dello psichico. La considera però come una inanalizzabile datità interiore, che egli ritiene sia oggetto di conoscenza da parte di una « intuizione » introspettiva. Non scorge la funzione costitutiva che spetta alla memoria, insieme con l'attenzione (MIO. § 3), nei riguardi di tutte le categorie, ma la riconduce solo alla permanenza nella coscienza di momenti psichici, come tali temporalizzati. La soluzione da lui prospettata è sostanzialmente spiritualista perché appunto presuppone la datità dello psichico.

A suo avviso la filosofia deve operare nella sfera introspettiva, mentre la scienza si occupa del mondo esterno, della materia. In questo mondo esterno interverrebbe, come principio di collegamento, il rapporto deterministico tra gli eventi, da lui considerato come una sorta di surrogato della memoria. Perciò egli vuole correggere Spencer (MIO. § 35) proponendo un'evoluzione, non meccanicistica ma « creatrice », disancorata dal determinismo naturalistico e prodotta invece dalla vita coscienziale. Essa porterebbe alla sovrapposizione del presente sul passato, riprendendo questo in una continua creazione. Bergson afferma che nella coscienza anche due momenti successivi non sono mai uguali, se non altro perché nel secondo si è più vecchi, sia pure di una quantità infinitesima. Crede allora di doversi rivolgere alla coscienza con l'intuizione, per trovare in essa i dati veramente immediati (o qualità pure) nella loro dinamicità temporale. Così ontologizza come « realtà » la vita psichica, polemizzando spesso contro il mentalismo kantiano. A suo avviso, se il mondo spirituale

è quello veramente « reale », tuttavia il fisico non è illusorio, bensì una « realtà » inferiore. Ai due mondi corrisponderebbero due diversi tempi: a) quello interno della memoria, caratterizzato dalla continuità, che perciò darebbe unità dinamica alla vita spirituale; b) quello dei fisici, simbolico e non reale, connesso con la discontinuità dei fenomeni esterni ¹.

Dobbiamo notare, tra l'altro, che il « continuo » ed il « discontinuo » sono categorie mentali, che possiamo applicare, l'una o l'altra, anche alla stessa situazione, non già prerogative intrinseche precostituite e come tali da essere ricondotte alla tradizionale « realtà » filosofica. Secondo Bergson, il mondo interiore procede secondo l'evoluzione creatrice, spinto da uno « slancio vitale »; quello esterno si articola invece secondo la disgiunzione di parti, staccate, e tutt'al più ricucite secondo l'associazionismo degli empiristi. A suo avviso, nella sfera coscienziale non c'è una netta separazione tra l'istinto e l'intelligenza.

L'istinto darebbe conoscenze innate globali; l'intelligenza si rivolgerebbe a rapporti, frammentando la dinamicità della coscienza in una serie di stati. In questo senso l'istinto si adeguerebbe alla continuità del mondo interno; l'intelligenza alla discontinuità di quello esterno. Secondo le sue teorie, l'evoluzione creatrice porterebbe anzitutto alla nascita degli insetti, che vivono solo con l'istinto; quindi all'uomo, che si avvale anche dell'intelligenza. Ma questa di per sé non può dare la « conoscenza della realtà » (si tratta sempre del conoscere filosofico), bensì solo dei risultati della frammentazione. Isolerebbe, ad esempio, le varie cose a cui facciamo corrispondere i nomi. Per renderci conto dell'effettiva dinamicità continua, do-

1 Non accorgendosi che la categoria « tempo » è una sola, costitutiva dello psichico ed applicativa al fisico, Bergson ritiene che il « vero tempo » sia dentro lo psichico come aspetto primario della coscienza. Gli manca allora la possibilità di applicarlo al fisico ed inventa un secondo tempo inferiore.

vremmo ricorrere all'intuizione, la quale fonderebbe istinto ed intelligenza, andando così al di là della sfera semplicemente intellettuale. In questo senso, per Bergson la conoscenza superiore è di tipo intuitivo. Egli la considera come una sorta di estasi mistica, nel senso di Plotino, provvista anche di una componente emotiva. Sarebbe perciò la fonte di tutte le verità profonde, ad esempio, della morale e della religione, che, a suo avviso, non possono essere rivelate da alcun ragionamento. La religione è mistica, immediatamente vissuta con l'intuizione e non suscettibile di spiegazioni. Essa si inserirebbe nel processo dell'evoluzione creatrice, opponendosi al potere distruttivo dell'intelletto, che, scoraggiato dalla scoperta della morte come sorte fatale, potrebbe rassegnarsi, arrestando lo slancio vitale. Per la concezione dell'inspiegabilità razionale dei contenuti della religione e della morale, nella filosofia di Bergson c'è anche una marcata componente irrazionalistica.

La lingua offre tutta una famiglia di termini, tradizionalmente non sempre distinti in modo adeguato, perché ricondotti a vari aspetti di una pretesa « realtà » spirituale unica. Si ha:

- a) « anima », che è un termine essenzialmente metaforico. Platone attribuiva alla *psyché* (almeno a quella immortale) la stessa natura delle « idee » ontologiche. Aristotele la considerava come *eidos* od *entelechia* del corpo.
- b) « intelletto » è legato con « intelligenza » (MiO. § 21). Spesso la filosofia l'ha messo in opposizione con l'« anima », attribuendo ad entrambi di essere facoltà di due diverse specie di « conoscenza » di diverso valore. San Tommaso, interpretando Aristotele, attribuisce all'intelletto la priorità sull'anima. Duns Scotus invece opta per l'anima, considerandola come « volontà ».

1. « soggetto » è una categoria mentale (MiO. § 5). Con essa sono connesse

quelle dell'« io » (soggetto e singolare) e di « mente » (unico soggetto per tutte le attività costitutive). Notiamo che il *nous* greco non ha nulla a che fare con la nostra « mente ». Anassagora, che per primo lo distinse dalla *psyché*, lo considera un principio invisibile, esterno all'uomo, ma concepito sempre secondo un modello

fisico, ad esempio, come causa efficiente della generazione del mondo. Platone ed Aristotele criticano Anassagora non già perché il suo *nous* non ha nulla a che fare con l'attività mentale, ma in quanto ad esso non attribuiva la funzione di causa finale, a loro avviso da considerarsi primaria per la spiegazione del mondo.

d) « spirito » è un termine di solito usato in senso metaforico, poiché con esso si contrassegna una pretesa « realtà » posta in opposizione con quella materiale. Quando si prescinde da interpretazioni religiose, si preferisce parlare di « spirito » piuttosto che di « anima ». Ma filosofi come Klages hanno invece posto un'opposizione tra anima e spirito. La prima viene considerata intuitiva, irrazionale e quindi capace di estasi mistiche, ecc.; il secondo razionale, logico, immanente, ecc. Il termine tedesco *Geist* è stato tecnicizzato dalla filosofia idealista, considerandolo come il genus di *Verstand* (intelletto) e *Vernunft* (ragione). Correntemente si parla anche di « spiritismo » e di relativi « spiriti », in riferimento ad interpretazioni di certi fenomeni di parapsicologia non ben chiari.

e) « ragione » e « ragionamento » si riconducono ad operazioni consecutive di tipo logico.

f) « psiche » viene riservato al campo di studio della psicologia, cioè dei presenziati temporalizzati.

g) « pensiero » è da riferirsi alle operazioni mentali che pongono correlazioni (MIO. § 8).

h) la lingua italiana distingue i termini « coscienza » e « consapevolezza » Il primo sembra essere il soggetto temporalizzato come durata, il secondo invece come momento. Il tedesco distingue invece tra *Bewusstsein* e *Gewissen*. La distinzione della « coscienza » dalla *psyché* e dal *nous* appare con la *syneidesis* degli stoici e la *synaisthesis* di Plotino.

16. L'antropomorfismo

Come dicevamo, si ha l'*antropomorfismo* quando, al non umano si attribuiscono caratteristiche umane. In particolare si considerano mentali e psichiche le cose fisiche. Si tratta di una concezione tipica della mentalità primitiva, che attribuisce appunto alle cose fisiche, od anche a costrutti mentali e psichici, una natura analoga a quella dell'uomo globale, vedendole vive e pensanti. In questa chiave

si spiegano termini metaforici come *mana*, *orenda*, *imuno*, ecc. usati da odierne popolazioni selvagge. I rapporti che l'uomo pone tra se stesso ed il mondo fisico, così concepito, spesso sono connessi con

pratiche magiche.

Si parla dell'*animismo* (I. B. Tylor) come di un atteggiamento ancestrale che attribuisce a tutte le cose la natura di esseri viventi. Esso è riscontrabile anche presso i bambini (J. Piaget). Si tratta infatti di un aspetto tipico del fiabesco. Il Tylor afferma che il primitivo, per comprendere il mondo, è portato a spiegarlo secondo il modello che si è fatto di se stesso, cioè come « anima » che comanda un corpo. Perciò considera le cose fisiche come soggetti animati dei fenomeni in cui intervengono. Nel primo pensiero greco troviamo la *psyché* come tipico concetto antropomorfo in quanto veniva considerata principio universale del movimento. Oggi poniamo di solito una frattura tra il pensante ed il non pensante, poiché i fenomeni della vita si possono spiegare in senso fisico. Gli antichi, invece, spesso ritenevano che la differenza fondamentale fosse tra vivente e non vivente, considerando vita e pensiero determinati dallo stesso principio. Nell'antropomorfismo anche questa differenza scompare, perché pensante e vivente vengono considerati omogenei con le cose fisiche.

W. Dilthey ritiene che una vera e propria « comprensione » si abbia solo per i fatti umani. Fenomeni naturali, come l'attrazione delle masse o la repulsione delle cariche elettriche, sarebbero semplicemente « spiegati » dalla fisica. Perciò per « comprendere » la natura si tende ad antropomorfizzarla, come fanno Empedocle, la filosofia romantica, ecc. Bisogna obiettare a Dilthey che parliamo di « comprendere », ad esempio, riconducendo effetti e cause (ma non necessariamente) quando ci rivolgiamo all'operare nostro con cui proponiamo una spiegazione. La presenza umana si ha nel processo del comprendere, non già nel contenuto compreso. Possiamo dire che l'antropomorfismo vorrebbe una comprensione particolare, appunto alla Dilthey,

cioè prendendo come modello di tutti i compresi l'attività umana. Di questa ritiene possedere un'implicita spiegazione, poiché la identifica con la consapevolezza dell'io psichico. In questo senso riconduce il fisico alla datità dello psichico e del mentale.

Secondo il *prelogismo* di L. Lévy-Bruhl, l'antropomorfismo sarebbe connesso con la capacità dei primitivi di « partecipare » all'ambiente, dissolvendo in esso la propria individualità. Questa facoltà, da noi perduta, sarebbe connessa con una logica che non tiene conto del principio di non-contraddizione, cioè comporterebbe un pensiero prelogico. La « partecipazione » del singolo all'ambiente ed in particolare al clan a cui appartiene sarebbe spiegabile con la costituzione di una macropsiche collettiva (invocata talvolta anche per certi fenomeni di parapsicologia), accompagnata da stati emotivi affini a quelli dell'estasi mistica. Si ha infatti il misticismo quando il soggetto

svanisce, immedesimandosi nell'oggetto (MIO. § 25). Secondo Lévy-Bruhl interverrebbe una facoltà affine all'intuizione di Bergson, tale da produrre una conoscenza diversa da quella razionale.

Non è da escludersi che la rappresentazione antropomorfa del mondo da parte dei primitivi possa essere ricondotta ad un diverso funzionamento dei loro organi sensori e del meccanismo attenzionale. Essi potrebbero presenziare differenze ottiche, acustiche, tattili, ecc., che noi abbiamo perse o modificate. Ricerche di Koehler, interpretate secondo la psicologia della *Gestalt* (MIO. § 32), mostrerebbero che i selvaggi, i bambini e le scimmie antropoidi hanno la tendenza ad effettuare percezioni « sintetiche », cioè a considerare come un tutto unitario situazioni in cui noi siamo invece portati a distinguere parti isolate. Inoltre, secondo alcuni autori, i primitivi costituirebbero con facilità le cosiddette « immagini eidetiche », che sono simili alle allucinatorie, ma presenti in condizioni normali. Esse si possono classificare come intermedie tra le immagini « rappresentative » e le « consecutive » cioè quelle che persistono alla cessazione dello stimolo quando l'oggetto è fortemente illuminato. Le immagini eidetiche sono inoltre stereoscopiche e non seguono la legge di Emmert (la

grandezza dell'immagine consecutiva cresce proporzionalmente all'allontanamento dallo schermo). Presumibilmente il primitivo, attraverso meccanismi del genere, attribuisce « realtà » a rappresentazioni per noi fantastiche. Secondo Freud ed E. R. Jaensch, anche il bambino, nel suo mondo fiabesco, fonde percezioni con rappresentazioni autonome. Il fantastico verrebbe un po' per volta eliminato dai meccanismi dell'apprendimento (ad esempio, secondo il *trial and error* [MIO. § 22]).

Troviamo spesso spunti antropomorfi associati con altre soluzioni filosofiche. In generale le descrizioni della « realtà » conoscitiva in senso organicistico hanno, più o meno, una componente antropomorfa. Esse infatti fanno riferimento ad una totalità resa unitaria, in quanto le sue parti si considerano funzionalmente connesse in modo analogo a come avviene nell'organismo umano. Questo viene perciò assunto come modello universale. Concezioni del genere furono proposte nell'antichità soprattutto in senso panteistico, ad esempio, da Posidonio. Leibniz, con la sua armonia prestabilita, considera il mondo come un tutto organico (§ 23). Filosofi di formazione idealista, come F. H. Bradley, scambiando il consecutivo con il costitutivo, hanno ritenuto che le cose isolate non abbiano « realtà » (sempre nel senso conoscitivo), ma si determinino unicamente per le relazioni reciproche. Cioè le relazioni precederebbero le cose tra cui sono poste e le determinerebbero. Il pregiudizio che il « complesso » sia preceduto dal « semplice » (ricondotto erroneamente a parti organizzate in un'unità), si trova nella psicologia della *Gestalt*, nell'olismo di J. C. Smuts ed A. Meyer-Abich, nella medicina globale di V. Weizsacher,

nella sociologia di O. Spann, nella biologia di L. von Bertalanffy, ecc. In certi casi può essere utile, sul piano esplicativo, partire dal tutto per passare alle parti, anziché viceversa. L'equivoco consiste nell'attribuire l'unità del tutto ad una « realtà » precostituita al nostro operare mentale e perciò necessaria.

Un'esplicita filosofia dell'organismo fu formulata da A. N. Whitehead, presentando un'interpretazione filosofica della teoria della relatività di Einstein. Egli riconduce il mondo ad una rete di eventi nello spazio e nel tempo, rete in cui ognuno trova il suo posto perché ha una « prensilità » rispetto a tutti gli altri. L'evento isolato, in quanto per esso si esclude tutto ciò che non è, diviene così un'astrazione e resta come una « prensilità negativa ». Vi sarebbero anche prensilità particolari in certi ambiti fenomenici. Ad esempio, un elettrone entro il corpo umano sarebbe diverso da uno esterno, perché prensile rispetto all'organismo di cui fa parte. Siamo sempre all'equivoco del rapporto che precede e determina le cose, in quanto « vera realtà » nel senso metaforico della filosofia. Tra l'altro, secondo Whitehead, ogni evento ha una sua sussistenza, cioè rimane anche quando fenomenicamente è scomparso, perché si mantiene il suo rapporto con il resto. In questo senso acquista una « immortalità oggettiva ». A suo avviso, i *percipient events*, cioè quelli dell'uomo che percepisce, sono privi di qualsiasi privilegio rispetto agli altri, nell'economia della « realtà » universale. Un'altra sua veduta è che, per gli eventi in genere, vi sono illimitate possibilità potenziali, le quali trovano il loro modello negli « oggetti eterni » (aggiornamento delle « idee » platoniche). Quelli che effettivamente accadono, corrispondono ad una scelta da attribuire ad un intervento extrafenomenico. Precisamente sarebbe Dio, un « Dio selezionatore », a stabilire quali devono trovare realizzazione rispetto agli infiniti possibili.

Recentemente si è parlato dello strutturalismo come di un fecondo orientamento di tipo scientifico che dovrebbe rinnovare la filosofia. Si tratta di posizioni che talvolta hanno un certo sapore operativo per l'esigenza di dare la priorità ad un'analisi di ciò che è in atto, piuttosto che ad una dipendenza di tipo storico, ma che in definitiva non compiono alcun progresso, perché considerano la « struttura » come una datità, non molto dissimile dall'*eidos* aristotelico. F. De Saussure, considerato padre dello strutturalismo linguistico per la differenziazione della linguistica sincronica dalla diacronica (MIO. § 10), afferma che le lingue sono sistemi di segni, in cui si ha una combinazione di differenze (ad esempio fonetiche) corrispondente ad una parallela combina-

zione di « idee ». Nelle teorie strutturalistiche non sono infrequenti gli spunti antropomorfici, perché come prototipo delle strutture viene considerato l'organismo umano.

J. Piaget afferma appunto che se l'organismo umano fosse conosciuto esattamente, ci fornirebbe la chiave per decifrare tutte le strutture. Avrebbe, tra l'altro, l'importante requisito di possedere la duplice natura di oggetto fisico e di « motore del comportamento autoregolantesi ». Egli vorrebbe uno strutturalismo non semplicemente classificatorio, come quello di De Saussure, ma dinamico, precisamente rivolto alla determinazione delle operazioni generative. Sotto questo profilo la sua « epistemologia genetica » ha delle analogie con l'« analisi trasformativa » di N. Chomsky (MIO. § 10). La sua filosofia è in definitiva un realismo dinamico con marcate componenti antropomorfiche, volto alla ricerca della data di regole di trasformazione assolute. Invocando appunto la « trasformazione » vorrebbe sostituire una fenomenicità primaria alla mera classificazione sincronica. Ma egli riconduce le operazioni ad una loro storia perennemente ripetentesi, invece che ad un'analisi, la quale spieghi come sono fatte, riportando la ripetizione allo stesso operare. Piaget invoca anche un'« autoregolazione » ritenendo che mediante il *feed back* cibernetico (MIO. § 22), si possa fare a meno del soggetto mentalista dei filosofi. Aggiunge che la struttura è qualcosa di più della forma. A suo avviso, alludendo al teorema di Goedel (MIO. § 39), non le strutture, ma i formalismi hanno limiti, sia pure mobili o vicarianti, che non possono essere superati con i mezzi offerti da essi medesimi. Ad esempio, un mucchio di sassi presenta sempre una forma, anche se non sempre « buona » nel senso della teoria della *Gestalt* (MIO. § 32), tuttavia non una parallela struttura. Per avere quest'ultima bisognerebbe ricondurre gli elementi a rapporti studiabili fisicamente. Al contrario nell'analisi trasformativa di Chomsky, la sua epistemologia genetica nega l'ereditarietà di schemi logici innati. Si avrebbe un'astrazione (intesa nel tradizionale senso realista), che dai vari sistemi fisici, biologici, psicologici, ecc., ricava le strutture comuni.

Il riconoscimento che certi formalismi stanno a cavallo di varie scienze, permettendo una trattazione

interdisciplinare, è una nota costante dello strutturalismo in genere ¹.

Lévi-Strauss afferma che la « realtà » profonda, da cercare sotto i fatti sociali, non è quella della storia e neanche della fisica o della psicologia, bensì quella di « strutture » indipendenti da ogni particolare riscontro in discipline scientifiche o società umane, perché provenienti dall'attività mentale inconscia di tutta l'umanità. Egli ritiene che per descriverle ci si debba avvalere di nozioni logico-matematiche, come i « reticoli », i « gruppi di trasformazione », le « strutture madri » di Bourbaki, ecc. A suo avviso, Durkheim commise un errore considerando la cultura un fenomeno sociale. Infatti essa proverrebbe dalla forma mentale inconscia del genere umano, che è da considerarsi appunto « formale », cioè vuota, perché altrimenti non si spiegherebbe come possa applicarsi a tutti gli svariati contenuti. Anche l'inconscio collettivo di Jung, contenente gli archetipi comuni a tutta l'umanità (estrinsecanti, ad esempio, nei miti ancestrali), è accusato di essere portatore di contenuti, sia pure simbolici. I primitivi saprebbero avvalersi della capacità strutturale inconscia in modo più efficiente degli uomini della civiltà occidentale. Essi sarebbero inseriti nella « realtà » (la solita « realtà » della filosofia del conoscere) in modo più armonico, perché non ancora vittime della scissione tra « natura » e « cultura ». Il progresso del mondo occidentale, a suo avviso, deve essere considerato illusorio, perché non è

prodotto da una genuina evoluzione, la quale dovrebbe essere solo biologica, non già tecnica o sociale. Così dicendo, considera lo schema esplicativo dell'evoluzione (MIO. § 35) come una delle solite datità filosofiche. Quando egli oppone lo strutturalismo allo storicismo, troviamo il concetto che il passato storico viene da noi costruito partendo dal presente; ma i

1 Si ritiene di solito che la « struttura » indichi l'aspetto analitico di un tutto. Il « sistema » si rivolgerebbe invece prevalentemente alle cose, in quanto tenute insieme. Si dice che quando si prescinde dal « tutto » articolato nelle relazioni, per rivolgersi solo a queste, si ha uno « schema ». Ammettendo che sotto lo schema si abbia alcunché di persistente al variare totale o parziale dei costituenti, si avrebbe il « modello ». Le strutture o sistemi aventi lo stesso modello si considerano in qualche modo imparentate: ad esempio, riconducibili allo stesso sistema assiomatico, ovvero « isomorfe », sia nel senso della *Gestalttheorie*, sia dal punto di vista logico-matematico. Queste analisi sono inadeguate perché non si avvalgono delle operazioni mentali.

presupposti, cui fa riferimento, continuano ad essere quelli filosofici. Egli nega che la « struttura » abbia origine storica od empirica, non perché la vede come un costrutto mentale, ma in quanto ad essa attribuisce la « realtà » primaria della filosofia del conoscere. Afferma perciò che Kant commette un errore quando cerca le categorie nella consapevolezza soggettiva. A suo avviso, bisogna avvalersi di una nuova logica, diversa non solo da quella trascendentale di Kant, ma anche dalla formale, dalla storicistica dell'idealismo, da quella della fenomenologia husserliana, ecc. Egli avrebbe ragione se, invece della logica consecutiva, proponesse l'attività mentale costitutiva. Invece, non solo non la cerca, ma vorrebbe introdurre come suo surrogato l'inaccessibile mondo dell'inconscio con i suoi invarianti trasformativi. Possiamo dire che egli si muove in una direzione opposta a quella di Platone, che aveva innalzato la datità al mondo iperuranio. Forse l'equivoco di fondo di Lévi-Strauss è l'attribuzione della ripetibilità inconsapevole delle operazioni mentali (in quanto fatte in modo uguale da tutti gli uomini, senza occuparsi di esse), ad una loro necessaria inanalizzabilità. La mancata analisi è invece un semplice accidente storico, provocato dall'errore del raddoppio conoscitivo.

17. Lo psicologismo

Abbiamo detto che lo *psicologismo* riflette l'errore filosofico che vorrebbe ricondurre il mentale allo psichico. Soluzioni del genere furono sostenute da F. E. Benecke, F. Fries, dalle scuole neofrisiane, ecc. Questi autori ritengono che la sfera privata sia solo psichica, perché scambiano la costituzione mentale delle categorie con la loro applicazione a situazioni psichiche. Ad esempio, vorrebbero ricondurre il rapporto causa-effetto a presenziati temporalizzati introspettivamente. Kant viene criticato, perché le sue categorie non sono riscontrabili oggettivamente come presenze. Non ci si rende conto cioè che le categorie prescindono dai presenziati. W. Wundt sostenne uno psicologismo volontaristico, che attribuisce

all'introspezione una funzione

primaria, affermando giustamente che è riconducibile al metodo sperimentale. Tuttavia neanche nelle sue tesi troviamo la distinzione dello psichico dal mentale. Egli esclude in effetti, dal campo della psicologia, certi processi, che considera « superiori », come quelli della logica, dell'estetica, dell'etica, ecc.; ma ritiene che la loro differenza sia solo di complessità, cioè quantitativa e non qualitativa. Commette inoltre l'errore di ricondurre la fenomenicità psichica alla « volontà » (che invece è una categoria), ritenendo che caratterizzi la vera natura del soggetto (psichico anch'esso), depurato da ogni sostanzialità del tipo della cartesiana *res cogitans*.

Wundt ammette anche una « realtà » fisica per spiegare gli stimoli agenti sui sensi. La « conoscenza », a suo avviso, si forma però solo nella sfera privata ove nascono i differenti contenuti. Gli stimoli infatti non danno informazioni, ma si distinguono tra essi solo per essere più o meno intensi, cioè dal punto di vista quantitativo. Nella sfera della coscienza immediata avremmo solo « dati » isolati che si susseguono, venendo poi elaborati dalla riflessione. La psiche effettuerebbe una serie di astrazioni (intese nel senso realista), in virtù delle quali distinguerebbe anzitutto il contenuto sensibile dalle forme spazio-temporali; poi passerebbe a nozioni come quelle di « materia », « forza », « numero », ecc. Astraendo ancora, otterrebbe concetti più generali, come « Dio », « mondo », « anima », ecc. Siamo al solito errore di una « realtà » primaria indipendente dal nostro operare costitutivo, dalla quale sarebbero da ricavare le categorie in essa presenti.

18. Empirismo e positivismo

L'errore dello psicologismo è implicito in tutte le soluzioni di tipo empiristico, in quanto esse affermano la riconduzione della « realtà » ad affezioni del soggetto, categoria che viene scambiata con l'« io » psichico. Dal pathos dei cirenaici, ai « fantasmi » di Hobbes, alle « idee » di Locke, ecc. L'empirismo vede

la mente come una tabula rasa di partenza, nella quale la vita psichica fissa man mano i contenuti dati dall'osservazione. Si perde perciò fatalmente la possibilità di distinguere gli osservati dalle categorie. Tanto il fisico che il mentale si vorrebbero ricondurre alla psichicità del soggetto che vive, ma solo in funzione dell'osservazione. Si introducono perciò come datità le « idee » (in questo caso ibrido di presenziati e di categorie), che il soggetto troverebbe bell'e fatte come osservati, mentre secondo i razionalisti (Cartesio, Leibniz, ecc.)

le troverebbe innate nella mente.

Lo psicologismo di Locke si limita alle proprietà secondarie. Le primarie ¹ infatti sono fatte provenire dalla fisicità della « realtà » esterna. Egli ritiene che, per il principio della causalità, i sensi ricevano uno stimolo per produrre le « idee ». L'*ordo idearum*, appunto perchè operato dalla mente, non comporta però necessariamente un parallelo *ordo rerum*. In generale, secondo gli empiristi, devono essere messe sotto accusa tutte le concezioni che, a loro avviso, portano all'attribuzione di una datità dell'*ordo rerum*. Particolarmente presa di mira è la « sostanza ». Non rendendosi conto che si tratta di una categoria, si ritiene che indichi l'impossibile determinatezza intrinseca di una « realtà » indipendente dall'attività umana. L'empirismo si radicalizza in senso esclusivamente psicologista, negando ogni residuo fisicalista, con l'*esse est percipi* di Berkeley (§ 24).

Il positivismo, i cui principi fondamentali sono già presenti nel pensiero di Hume (§ 25), fa sua, come l'empirismo, la premessa psicologista e la credenza che gli unici possibili contenuti siano osservativi; ma cerca una soluzione oggettivistica. Perciò

1 Per Cartesio proprietà primarie sono quelle che determinano l'essenza di un corpo e secondarie le accidentali. Per Locke le primarie provengono dalle cose osservate e le secondarie dal soggetto che ha le sensazioni

non ammette più un « soggetto » od « io » primario che percepisca ed associ i percepiti; bensì parte da impressioni-idee, connesse tra loro per una specie di forza attrattiva. Si ritiene che le esperienze concretamente vissute (*ideas* in inglese, *Erlebnisse* in tedesco) siano le « conoscenze » di partenza elementari e perciò irriducibili, dalla cui associazione provengano tutte le altre. Si ammette perciò erroneamente che la sensazione ci dia non solo i presenziati, ma anche le categorie ad essi applicate.

Perciò nessun suggerimento ricaviamo dal positivismo in genere per le analisi operative. Anzi, sotto questo aspetto, esso costituisce un regresso rispetto all'empirismo che, facendo raccogliere ed elaborare i dati al soggetto, ha una concezione della mente come attività, sia pure inesatta. Al positivismo spetta comunque il merito storico di aver preso posizione contro alcune tradizionali metafore irriducibili. Ad esempio, Comte si oppone ai vari « fluidi » ammessi dalla fisica del suo tempo. Si tratta però sempre del presupposto sbagliato di sopprimere quanto si rivela non osservativo e non di eliminare quanto la mente costituisce di contraddittorio. Spesso perciò anche il

positivismo commette l'errore di considerare « metafisico » (nel senso di irriducibilmente metaforico) ciò che spetta alle categorie, quando si accorge che manca l'osservabilità.

Il positivismo si blocca nell'ammissione di « dati » psichici oggettivi. Una filosofia del dato o dell'immanenza è stata formulata da G. Schuppe: la coscienza sarebbe nient'altro che un ricettacolo di dati, compreso l'« io », che perciò deve essere privato di ogni attività, anche inconscia.

In questa direzione si muove pure l'empiriocriticismo di R. Avenarius. Egli parla di un'« esperienza pura », che presenta gli osservati come datità psichiche né soggettive né oggettive. Nelle sue vedute interviene anche una componente fisicalista, perché di queste esperienze vengono considerati artefici il cervello ed il sistema nervoso superiore. Al solito, dai dati proverrebbe anche l'« io » come insieme stabile di

sentimenti, ricordi, desideri ecc. A suo avviso, quando si immagina un « tu » uguale all'« io », si commette l'errore dell'« introiezione », consistente nel proporre un concetto « metafisico » avente un doppio aspetto interno ed esterno. Bisognerebbe ammettere in partenza solo i « dati »: alcuni di essi darebbero l'« io », altri il « mondo ». Partendo dalla premessa di questa omogeneità universale, Avenarius fa affermazioni come quella che il dolore entra nell'« io » come un ago nel corpo.

Si parla di empiriocriticismo di solito anche nei riguardi del pensiero di E. Mach. Egli vorrebbe disfarsi della metafisica « realtà », cioè del duplicato conoscitivo, e ritiene di poterlo fare partendo da *Erlebnisse* da considerarsi certi, primitivi, concreti, ecc. Alla scienza spetterebbe il compito di elaborare il loro contenuto con criteri come quello dell'economia (MIO. § 30). Ritiene così di poter abolire gli a priori di Kant, in quanto tali, a suo avviso, metafisici, mentre al solito inverte semplicemente il procedimento, cioè li cerca negli osservati ai quali sono applicabili. Per questo motivo ritiene di dover mettere sotto accusa tutte le categorie quando si accorge che non sono osservative. Ad esempio, nega la legittimità dell'« atomo », considerandolo una filiazione della metafisica « sostanza ». I sostenitori della teoria atomica, come Boltzmann, commettevano l'errore opposto di considerarlo una « realtà » nel senso del raddoppio conoscitivo fisicalista.

Un grave problema per Mach è quello della « materia ».

Kant stranamente l'aveva considerata fisica anziché categoriale, definendola come *substantia phaenomenorum*, come tale estranea all'ambito della ragion pura. Per Kant, quando si cerca un'invariante in fenomeni come la trasformazione del legno in cenere e fumo per combustione, cioè la spiegazione del perché il peso di ciò che scompare è uguale a quello di ciò che si forma, bisogna rivolgersi non ad un sostrato ontologico come la « sostanza », bensì a specifiche qualità connesse con le forme spazio-temporali, vale a dire alla « materia ». La vedeva perciò come contrassegno della fisicità e delle differenze fisiche. Mach si accorge che invece è categoriale, ma non sa risolversi a metterla al bando. Conclude che è un concetto da rivedere, nel senso che deve essere riformulato in termini matematici. Egli ritiene che solo questa disciplina, per la sua scientificità connaturata, ha il diritto di introdurre nella fisica quanto fisico non è. Analogamente vuole conservare la « forza », messa in discussione anche da Kirchhoff, affermando che deve essere considerata un concetto matematico, non già un'estensione di quella muscolare dell'uomo.

19. Il neopositivismo

I neopositivisti od empiristi logici del Circolo di Vienna (M. Schlick, R. Carnap, Ph. Frank, H. Hahn, O. Neurath, ecc.) e di movimenti analoghi (H. Reichenbach, K. Popper, G. H. Hempel, F. Kaufmann; E. von Mises, ecc.) in generale fanno loro l'errore di Mach, che vi sia un « semplice » per natura manifestantesi negli osservati fisici.

Solo che vogliono porre in partenza, invece degli *Ergebnisse* psichici, proposizioni di contenuto semplice ed immediato, che chiamano *proposizioni protocollari* o *protocolli*. Ritengono infatti che per eliminare la « realtà » dell'inaccessibile mondo esterno (raddoppio conoscitivo), basti partire dal linguaggio con cui parliamo: cosa nostra e non già del mondo. La critica di fondo a questa tesi è che invece di considerare il linguaggio *facies* pubblica del pensiero, lo assume come datità primaria. Quindi non fa alcun progresso nell'analisi dell'attività mentale costitutiva.

I neopositivisti, e prima ancora B. Russell, L. Wittgenstein, ecc. hanno ritenuto di dover mettere sotto accusa il linguaggio corrente, asserendo che è vago ed impreciso. A loro avviso bisognerebbe sostituirlo con uno scientifico, avvalendosi della logica simbolica.

Questi autori non si rendono conto che la logica in genere si occupa solo di rapporti consecutivi di un particolare tipo, mentre le operazioni linguistiche correnti semantizzano operazioni costitutive. Tra l'altro, non bisogna confondere i connettivi logici definibili con le matrici, che sono appunto relazioni, con correlatori, come « o », « e », ecc. Per effettuare un'analisi del linguaggio, parallela a quella del pensiero, bisogna all'opposto rivolgersi alle operazioni con cui è costituito quello corrente. Ma quel che in definitiva i neopositivisti vogliono emarginare è il pensiero. Si può essere d'accordo con loro quando affermano che la metafisica è una malattia del linguaggio, ma nel senso che, per

operare scientificamente, bisogna anzitutto abolire le espressioni metaforiche e negative irriducibili, non già in quello che bisogna (non si capisce del resto come, se non ricorrendo a forzature come quelle del calcolo dei predicati) sostituire al linguaggio corrente quello logico. Si dice che le formule della logica simbolica sono del tutto esatte: a) perché tutti i segni primitivi sono elencati in partenza e gli enunciati complessi provengono in modo assiomatico con l'applicazione di

regole di formazione e trasformazione esplicitamente enunciate; b) perché sono tautologie, cioè espressioni sempre vere per la loro forma.

A parte il fatto che la dimostrazione della tautologicità di una formula nel calcolo dei predicati, tranne casi particolari, non si può effettuare, è inammissibile che il pensiero si limiti alla formulazione di tautologie. I neopositivisti possono dire cose del genere perché ignorano il mondo mentale e le operazioni costitutive delle categorie.

Ricordiamo che già Condillac aveva proposto la riconduzione della logica ad una semeiotica formale. È sua la frase che una scienza, ad esempio la matematica, è una lingua ben fatta, alla cui base starebbe il principio d'identità, cioè la tautologia. Nelle scienze naturalistiche la forma sarebbe data dalla logica, il contenuto da quanto i sensi manifestano. In quanto all'idea di attribuire l'errore al linguaggio, M. Muller aveva detto che la mitologia è una sua anomalia, per la quale vengono divinizzati i significati di certe parole (*nomina numina*), concetto questo già anticipato dal sofista Prodicò.

Alcune concezioni tipiche del neopositivismo furono enunciate da L. Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus*. A suo avviso la scienza deve partire da « proposizioni elementari », tali perché corrispondenti a « fatti atomici ». Connettendo tali proposizioni in modo corretto, si passerebbe a proposizioni composte valide. A questo punto compare l'equivoco di cui abbiamo fatto cenno: Wittgenstein assegna la funzione di connettere non a correlatori, bensì ai connettivi della logica simbolica ricondotti a matrici di verità. Esso è una conseguenza dell'errore empiristico. Per ottenere una « conoscenza » veramente scientifica, il « senso »

delle proposizioni dovrebbe essere unicamente il contenuto di quelle empiriche elementari, connesse con le formule logiche (*atomismo logico*). Secondo Wittgenstein non c'è alcuna attività mentale costitutiva, cioè bisogna bandire il kantiano *sintetico a priori* (S 26). Seguendo Leibniz (S 23), egli afferma che il pensiero si riconduce ad una logica « analitica ». Essendo vuota di contenuto, essa non può interferire con quanto l'esperienza ci dice. Ogni aggiunta sarebbe una inaccettabile metafisica. Questo errore di Wittgenstein viene raccolto dal Circolo di Vienna e dalle altre correnti dell'empirismo logico, le quali ritengono che compito della scienza sia quello di riempire di contenuto osservativo un pensiero tautologicamente vuoto. H. Reichenbach dice esplicitamente che la filosofia scientifica impone la disgregazione dell'*a priori* kantiano. Si rinuncia così in partenza ad ogni analisi delle operazioni mentali, illudendosi di poterle sostituire con un linguaggio descrivente unicamente dei metaforici « fatti » primari. Wittgenstein non si limita a postulare con i « fatti atomici » il solito contraddittorio raddoppio conoscitivo; vorrebbe un'altra datità dalla parte dell'uomo, proponendo un linguaggio senza pensiero. Possiamo essere d'accordo con lui quando proclama che « dalla lingua non si esce », sebbene egli vi esca fin dal primo passo ammettendo i fatti atomici; ma così è solo perché ci avvaliamo di essa per rendere pubblica l'attività mentale, cioè perché ci rivolgiamo al pensiero linguisticamente espresso. Si esce invece nel senso che si parte dalle operazioni mentali per semantizzarle o dalle

parole per individuarle. Le difficoltà di Wittgenstein provengono dal presupposto sbagliato che tutto ciò che è privato sarebbe metafisico e quindi inaccettabile, perché solo l'osservazione darebbe il contenuto. Egli vuole perciò abolire il « soggetto » dei filosofi, dato che non può essere ricondotto ad alcunché di fisico, e porre in suo luogo il linguaggio, a suo avviso fisico, perché ritiene contraddittoriamente che si riconduca solo a suoni e grafie. Si è detto che egli propone un curioso solipsismo senza soggetto.

Egli ritiene che la contraddizione del raddoppio conoscitivo sia legata semplicemente con l'uso di certe parole, come « oggetto », e che perciò scomparirebbe se si parlasse invece di « strutture », senza fare caso che non cambia assolutamente nulla, perché assume queste come datità. Infatti introduce ancora una « realtà » nel senso tradizionale quando afferma che il significato delle proposizioni inerenti ad oggetti è nient'altro che la possibilità dei fatti raffigurati, ma anche la raffigurazione è un fatto, sia pure particolare, da essere ricondotto ad una sorta di proiezione geometrica.

Cioè quanto viene rappresentato corrisponderebbe ad un invariante proiettivo. Il concetto di fondo è sempre quello della teoria di Democrito delle impressioni (§ 4), nel senso che qualcosa di esterno si riflette all'interno, senza penetrare direttamente.

Un aspetto positivo della posizione di Wittgenstein è l'affermazione che la metafisica, più che falsa, è priva di senso. Egli ritiene però che sia tale perché non ha contenuto empirico (non è riconducibile a « fatti atomici ») né struttura logica. Non rientrerebbe cioè in nessuna delle due possibili caselle della verità di fatto e della verità di ragione. Notevole è però che Wittgenstein considera « metafisica » buona parte della matematica tradizionale. Vedute del genere devono comunque essere riformulate nel senso che dobbiamo considerare irriducibilmente metaforiche o negative tutte le parole i cui designati non sono riconducibili ad operazioni costitutive se non cadendo in contraddizioni.

Anche l'empirismo logico o neopositivismo ignora l'attività mentale costitutiva e ritiene che oltre ai contenuti di un mondo già fatto, che si fa osservare, siano ammissibili solo le tautologie della logica simbolica.

R. Carnap, nei suoi primi lavori, si preoccupa di una pretesa eccessiva ricchezza dell'esperienza. Dice che per ricondurre a « proposizioni elementari » un qualsiasi fatto fisico, occorrerebbero volumi. Bisognerebbe infatti fissare « tutti » i contenuti concretamente vissuti ad uno ad uno, per ricondurli a « protocolli », in cui siano registrati senza aggiungere o togliere alcunché. Come si faccia a sapere che si tratta proprio di « tutti » è destinato a restare misterioso, perché tale parola viene usata in senso metaforico, cioè in riferimento ad una pretesa datità preesistente di ciò che si protocolla. In effetti Carnap cerca nel contenuto empirico anche le categorie che applichiamo agli osservati. Poiché nell'applicarne alcune piuttosto che altre abbiamo una notevole libertà il loro elenco non è univoco e neanche esauribile. Sotto

l'espressione linguistica egli continua a presupporre la datità dell'osservato con tutte le categorizzazioni, oltre che i presenziati. Ad esempio, a suo avviso,

dovrebbero essere eliminate frasi come « vi è un disco rosso », perché « disco » non designa alcunché di elementare. Bisognerebbe invece partire da protocolli come « qui ed ora rosso », « qui ed ora rotondo », ecc. Crede cioè che si osservino in modo immediato « rotondo », « qui », « ora », ecc. Invece « rotondo » è un contorno da essere ricondotto ad operazioni mentali costitutive prima di applicarlo; « qui » ed « ora » sono categorie con cui fissiamo il posto ed il momento del percepito ripetuto, se ci riferiamo ad una cosa fisica.

La contraddizione del raddoppio conoscitivo fu successivamente avvertita in modo più chiaro dallo stesso R. Carnap e da O. Neurath, notando che l'atomismo logico di Wittgenstein ed il principio della verifica di M. Schlick (MIO. § 17) comportano il dualismo di « fatti » e « linguaggio ». La soluzione da essi proposta consiste però solo nel ripiego di accantonare i fatti e dare in senso assoluto la priorità al linguaggio, ma si tratta di un linguaggio ricondotto, con una contraddizione, unicamente a grafie e fonazioni, senza alcun rapporto con l'attività mentale. In questo senso essi parlano di un *fisicalismo radicale*, che eliminerebbe sia il « dentro » rispetto al tradizionale « conoscente » (corrispettivo mentale del linguaggio) che il « fuori » (fatti), salvando tuttavia il presupposto empiristico (fisicità del linguaggio). In tal modo non si esce certo dal « conoscere » tradizionale. La datità rimane attribuita al linguaggio, ad un linguaggio in senso metaforico, perché non avrebbe dove trovare i significati, essendo separato dal pensiero. Non viene neanche spiegato il « conoscere » corrente, che non può prescindere dall'attività mentale, dato che si riconduce al ripetere il già fatto e ricordato (§ 1).

Secondo Carnap e Neurath non solo deve essere bandito il mentale, ma anche tutta la sfera del privato, considerata metafisica, riconducendo la psicologia al behaviorismo (§ 12). La scienza si dovrebbe limitare al confronto tra proposizioni primarie. I protocolli diventerebbero punti di partenza assoluti perché validi solo in riferimento alla loro

reciproca « coerenza », essendo eliminato il criterio della « corrispondenza » di Schlick. Filosoficamente si ha il passaggio dall'empirismo ad un convenzionalismo (MIO. § 28). Carnap sostiene il principio della « intoccabilità dei protocolli ». Neurath invece nega che si possa disporre di un insieme di proposizioni primarie certe ed indiscutibili. A suo avviso si parte di volta in volta da certi protocolli, ma se ne possono sempre aggiungere altri (purché siano coerenti con i precedenti) e si possono modificare anche quelli di partenza. In questo senso egli dice che i protocolli non sono « dati », ma si devono provare.

L'analisi linguistica viene limitata da questi autori a ricerche di tipo logico riferite solo agli aspetti fisici dei segni, indipendentemente dai significati. Perciò, secondo Carnap, assume fondamentale importanza il *formalismo*, che erroneamente viene interpretato come impiego di metaforici segni senza significato ¹ e talvolta confuso con la ideografia. La tesi che lo studio del linguaggio dovrebbe riguardare unicamente i suoi aspetti fisici, spesso viene fatta stranamente coincidere con quella che i contenuti del linguaggio scientifico devono essere solo di tipo fisico, cosicché tutte le scienze si ricondurrebbero a capitoli della fisica. Il fisicalismo linguistico fa pensare a Carnap che si possa costruire un « linguaggio intersoggettivo », sfuggente al mal passo del solipsismo di Wittgenstein. Egli crede infatti che il fisico sia per natura sua anche necessariamente pubblico.

Partendo dal concetto che tutti i protocolli vanno bene purché non contraddittori, Carnap enunciò la sua teoria della *sintassi logica*, in cui appunto associa convenzionalismo, formalismo e fisicalismo. Poiché ritiene di potersi occupare di un linguaggio costituito da simboli senza simbolizzati, afferma che si deve sostituire il tradizionale discorso sulle proprietà dei simbolizzati con un altro sulle proprietà dei simboli. In tal modo si passerebbe da un « linguaggio

1 Si ha un segno riferendo mentalmente qualcosa ad altro, che perciò diviene automaticamente un denotato o significato. Parlare di « puri segni » è perciò contraddittorio.

materiale » ad un « linguaggio formale ». Aggiunge però che questo programma non è attuabile per le lingue correnti (perciò inadeguate ed imprecise), ma solo per quelle « strutturali », cioè di tipo logico, e perciò descrivibili in riferimento alla forma grafica ed all'ordine dei segni che le costituiscono.

Bisognerebbe, nei limiti del possibile, riportare a lingue del genere quella corrente, mediante la formalizzazione ¹, Per Carnap « formalismo » vuol dire

« sintatticismo », nel senso che dovrebbero essere date in modo formale le regole di formazione e di trasformazione della lingua.

Secondo la sua assiomatica convenzionalista, qualunque sistema va bene, a condizione che sia riconducibile ad una lingua formale, cioè descritto come un « calcolo linguistico ». Ad esempio, egli respinge la matematica intuizionista di Brouwer e Weyl, ma non ha difficoltà ad accettarla nella formalizzazione di Heyting. A seconda degli assiomi da cui si parte, si avrebbero differenti lingue, tutte logicamente coerenti, a nessuna delle quali spetta un aprioristico privilegio. In questo senso

parla del *principio di tolleranza della sintassi*. Aggiunge che con metodi del genere si possono riformulare anche le lingue delle scienze naturali, facendo ricorso ad una sintassi descrittiva. La metafisica scomparirebbe perché le espressioni prive di senso non sarebbero riconducibili a proposizioni logico-sintattiche. Liberarsi della metafisica o comunque sostituire una formulazione vaga con un'altra scientificamente esatta, per lui vuol dire anche, ad esempio, sostituire l'asserzione con cui un simbolizzato viene dichiarato « impossibile », con un'altra che lo determini come « contraddittorio ».

1 Il programma di D. Hilbert, di ricondurre la matematica ad una lingua formale, per dimostrare la sua non contraddittorietà, è analogo solo apparentemente. Hilbert infatti mantiene i contenuti trasferendoli nella « metamatematica ». Egli ricorre al formalismo solo per svolgere le deduzioni logico-assiomatiche in modo meccanico.

Carnap finisce però per rendersi conto che non si può restare nell'ambito di una lingua senza significati. Perciò ammette che accanto alla sua « sintassi logica », deve trovare posto anche una semantica. Accetta altresì che i segni debbano avere una funzione pragmatica, nel senso della semiotica di Morris (§ 12). In generale i neopositivisti affermano che vi sono tre funzioni del linguaggio: la sintattica, la semantica e la pragmatica. Aggiungono però che la semantica dev'essere anch'essa formale, cioè del tipo di quella proposta da A. Tarski. Non si tratta quindi della determinazione dei significati delle parole correnti, bensì della proposta di certi rapporti formali tra i simboli ed i simbolizzati, che non ci dicono nulla nei riguardi delle operazioni mentali. Si ritiene che vi siano nozioni chiave inerenti a questi rapporti, come « significato », « soddisfacente », « definente », « modello », « conseguente da », « verità », ecc. Secondo Tarski, bisogna anzitutto descrivere, sempre con i metodi della logica simbolica, la lingua di cui ci si occupa e la sua metalingua, enumerando i segni fondamentali, dando le regole di definizione, di inferenza, ecc. Si pone la condizione che la metalingua, cioè quella con cui si parla, contenga espressioni di un tipo logico più elevato di quelle della lingua di cui si parla, per evitare i paradossi (§ 7, n. 1, p. 25).

Carnap, applicando questa tesi, propone una semantica formale, differenziando, tra l'altro, i concetti « radicali », cioè senza alcun prefisso, dagli « L-concetti » (i concetti semantici, che sono quelli correntemente intesi come « logici »), dai « C-concetti » (riguardanti i calcoli formali, come la sua sintassi logica) e dagli « F-concetti », cioè quelli di origine empirica (« fattuali »). La tradizionale nozione di « analitico » corrisponderebbe a quella semantica di « vero ». Invece lo « C-vero » è

da intendersi come « provabile », ad esempio, in un sistema assiomatico e lo « F-vero » come sperimentalmente controllabile. Vi sarebbe una corrispondenza tra la sintassi logica e la semantica nel senso che i « C-concetti » possono essere interpretati come « L-concetti », in riferimento alle condizioni di verità stabilite dalle regole semantiche della lingua.

20. La filosofia analitica

Alcuni decenni fa, sotto l'influenza del secondo Wittgenstein (cioè delle sue concezioni apparse postume nel *Logische Untersuchungen*), nonché di altri autori come il Moore, si formò in Inghilterra la Scuola oxoniense, che attribuisce anch'essa un'importanza fondamentale all'analisi linguistica, ma ritiene giustamente che bisogna dare la precedenza alla lingua quotidiana. Concetto di fondo è che la filosofia deve essere impostata appunto come analisi linguistica (« filosofia analitica »), la quale, definendo i significati da assegnare alle parole, eliminerebbe la metafisica. G. Ryle, J. Wisdom, P. F. Strawson, F. Waismann, ecc. negano decisamente che una lingua, per essere scientifica, si debba ricondurre ad una sintassi logica e ad una semantica nel senso accennato.

Tuttavia, a mio avviso, neanche questi autori sostengono una tesi valida. Infatti essi non si rivolgono al corrispettivo mentale delle parole e dei loro rapporti sintattici, ma ritengono che i significati siano quelli fissati dall'uso, soprattutto come appare nei contesti. In effetti li considerano inanalizzabili. Le definizioni dovrebbero essere date in base ad una classificazione e ad una discriminazione delle soluzioni non valide. Quanto è negativo o contraddittorio o metaforico resterebbe escluso perché in contrasto con l'uso legittimo. Il problema si sposta allora nello stabilire quale esso sia. Se si affermasse che bisogna cercarlo nei testi accreditati, sorgerebbe immediata l'obiezione che manca qualsiasi criterio per stabilire quali siano tali. Se infatti si dicesse che testi validi sono quelli conformi all'uso, si cadrebbe in un circolo vizioso. Se si accettassero tutti i testi, non si avrebbe la possibilità di escludere le soluzioni della filosofia tradizionale. Gli analisti del linguaggio non possono andare oltre la generica raccomandazione di un accordo tra i parlanti per evitare malintesi e contraddizioni. Tut-

tavia un passo avanti c'è rispetto ai neopositivisti: perché ridimensionano la portata del formalismo e rivalutano i discorsi non apofantici, cioè quelli che non si limitano a considerare le proposizioni in riferimento alla verità o falsità dei significati. Ad

esempio, si ammette il discorso imperativo-ottativo, cioè quello con cui si impartiscono ordini, si esprimono desideri, si formulano preghiere, ecc., considerato inaccettabile dai neopositivisti per i suoi riferimenti introspettivi. Si nota che praticamente i due discorsi sono intrecciati. Perciò R. M. Hare afferma che essi hanno un contenuto semantico comune (frastico) e si distinguono per una componente (neustica), di solito corrispondente ai tradizionali modi dei verbi. Precisamente il discorso apofantico corrisponderebbe al modo indicativo, l'altro all'imperativo ed al congiuntivo ottativo.

Stevenson distingue dall'uso dichiarativo del linguaggio quello valutativo, che non ha lo scopo di comunicare nozioni, ma di influenzare l'ascoltatore facendo presente il nostro atteggiamento nei riguardi di particolari situazioni o cose. Questo secondo tipo di discorso è molto più complesso, perché non prescinde mai completamente dal significato dichiarativo. Si parla anche di un discorso persuasivo, volto a convincere sul piano emotivo, al quale si ricondurrebbe la tradizionale retorica. Una sua specie sarebbe il discorso logico, che deve essere distinto da quello semplicemente dichiarativo, perché volto anch'esso a convincere, ad esempio, dando dimostrazioni.

21. L'idealismo

In senso etimologico *idealismo* è ogni soluzione filosofica che attribuisce la datità alle « idee ». Esse di solito corrispondono a categorie più o meno ontologizzate. Perciò già le concezioni di Platone sarebbero di tipo idealista, ed in questo senso infatti

talvolta sono intese.

L'uso del termine « idealismo » in effetti non è privo di equivocità. Potremmo vederlo nel tentativo di definire la mente come una raccolta di « idee »; ma in questo caso la filosofia, da Cartesio in poi, sarebbe tutta più o meno idealista.

Nel pensiero moderno possiamo in effetti distinguere tre orientamenti di fondo:

a) quello che cerca nella mente le « idee », considerandole innate, cioè come datità, per così dire « interne ». Si tratta della strada tentata da Cartesio, Leibniz, ecc., che correntemente si definisce *razionalismo*;

b) quello che cerca sì le « idee » nella mente, ma ritiene che si formino in essa in seguito alle sensazioni. Si tratta dell'*empirismo*

psicologistico di Locke, Berkeley, Hume, ecc. Spesso nei riguardi della filosofia di Berkeley si parla appunto di « idealismo »;

c) queste due correnti confluiscono con Kant in una sorta di idealismo mentalistico e soggettivistico. Egli scopri la sfera del mentale, distinguendola da quella dello psichico. Hegel lo taccia infatti di essere « idealista ». Ma normalmente il termine viene riservato alla corrente filosofica postkantiana, che vuole eliminare qualsiasi « realtà » (come vedremo intesa sempre in senso conoscitivo) che non sia categoriale. Essa nasce con Fichte. La differenza di fondo tra il suo idealismo e quello di Berkeley è che sostituisce la datità del mentale a quella dello psichico. Di mezzo c'è Kant. Tale filosofia si sviluppò in Germania soprattutto con Schelling ed Hegel. In Italia Croce e Gentile proposero varianti originali.

La definizione che abbiamo dato al § 6 si riferisce a questa corrente filosofica, sottolineando uno dei suoi aspetti fondamentali, cioè il tentativo erroneo di ricondurre al mentale anche il fisico. Le premesse di questo orientamento sono da cercare oltre che nella *Critica* di Kant anche nel razionalismo e nell'empirismo. Perciò nelle pagine seguenti parlo-

remo anzitutto delle concezioni di Cartesio, Leibniz, Berkeley, Hume e Kant.

22. Cartesio

Il dubbio sul raddoppio conoscitivo e la sua risoluzione con il ricorso a Dio, trovato in Platone (§ 8), riappaiono nella filosofia moderna. Cartesio ha il sospetto che la « realtà » precostituita possa essere inaccessibile. Egli si riferisce solo ad un possibile inganno dei sensi, prospettando e paventando una soluzione irrazionalista (*de omnibus dubitandum est*). Il riconoscimento che la « realtà » precostituita all'attività mentale è invece contraddittoria, appare solo con Berkeley. A pag. 143, a) riporteremo il ragionamento con cui Cartesio dubita del mondo esterno, ma riconosce che non può dubitare di se stesso che dubita (*cogito ergo sum*). Egli ha il grande merito di aver capito che il tradizionale raddoppio conoscitivo non può aversi per il pensiero, perché di esso siamo « introspettivamente » consapevoli. Perciò ben a ragione si dice che con lui nasce la filosofia moderna. Purtroppo la sua profonda intuizione viene subito bloccata dall'attribuzione al pensiero stesso di un'« esistenza » di tipo filosofico, facendo di esso una cosa, una *res cogitans*. Egli crede pertanto di ritrovare il mondo, di cui aveva dubitato, attraverso la mediazione di una « idea » (quella di

Dio), perché innata, cioè essa stessa datità. **Non si rende conto che la mente è il soggetto assegnato alle operazioni costitutive.** Sente vivissima l'esigenza di una filosofia quale scienza della mente, ma essendogli sfuggito l'operare mentale, non può che raccomandare un metodo per scoprire quali sono le « idee » effettivamente « innate », come tali certe e vere. Si tratta di quello delle idee « chiare e distinte », che resta nel vago, facendo riferimento ad una sorta di « introspezione », non articolata in espliciti

criteri. Sempre la datità, quella filosofia del conoscere, che si rivelerebbe per la sua intrinseca, imperscrutabile immediatezza. La ricerca operativa deve invece eliminare ogni datità e quindi ogni innatismo. Tutti ripetiamo le stesse operazioni mentali, ma non vi sono contenuti del pensiero bell'e fatti, posti nella mente, come se questa fosse una sorta di recipiente. Pertanto il cartesiano *cogito ergo sum* non ci dice, in effetti, alcunché; è nient'altro che la mutilazione del tautologico *cogito ergo sum cogitans*, alla quale viene però a corrispondere un arricchimento metaforico, derivante dall'erronea attribuzione al verbo « essere » di un ruolo esistenziale.

A Cartesio preme asserire che il pensiero è una « realtà » indubitabile, perché provvisto di un'intrinseca datità. Il riconoscimento che abbiamo un'attività mentale, dovrebbe condurre all'eliminazione del raddoppio conoscitivo. Invece egli ritiene di aver dimostrato la validità del concetto filosofico tradizionale di « realtà » e quindi di poterlo applicare in tutti i casi, estrapolandolo anche nella sfera del pubblico. Vorrebbe eliminare il dubbio iniziale di non poter effettivamente pervenire al giusto duplicato proveniente dal « conoscere », in quanto da esso irrimediabilmente separato, trovando nel pensiero una certezza interiore che lo riporti fuori. Si tratta dell'« idea » di Dio, a suo avviso altrettanto chiara e distinta di quella dell'« io » pensante, ma avente in più la prerogativa di dover anche essere riferita ad una realtà » esterna. Se infatti Dio non fosse anche esistente, perderebbe quell'assoluta perfezione che gli compete. Questo ragionamento, che riprende il vecchio argomento ontologico di Anselmo d'Aosta, non ha alcuna validità, come fu rilevato a partire da Gaunillone fino a Kant. Secondo Cartesio, dobbiamo ammettere la « realtà » di tutto il pubblico, cioè del duplicato da «conoscere», perché, dovendo essere accolta l'« idea » di Dio nella duplice prospettiva interna ed esterna, esiste un esterno. Potrebbe essere dif-

ferente da come lo raffiguriamo, ma egli aggiunge "Dio non può ingannarci". Facendosi conoscere, porta come suo corteo tutto il mondo come effettivamente è. La contraddizione del raddoppio conoscitivo si particularizza così in quella dell'« io » che costituisce « Dio » pensandolo come esterno (pensiero = realtà) e di « Dio », che provenendo dall'esterno (realtà diversa dal pensiero), si impone per farsi conoscere insieme con il mondo. Inoltre non si capisce perché l'idea di Dio sia chiara e distinta, dato che egli la propone negativamente, come l'entità infinita, che l'uomo oppone a se stesso, essendo consapevole della propria finitezza. Queste definizioni negative infatti, se vengono sostituite con espressioni positive, danno luogo a metafore od a contraddizioni (MIO. § 25).

23. Leibniz

Anche Leibniz ammette una mente ontologizzata, in cui come datità sarebbero contenute le « idee innate ». Anzi vuole andare oltre Cartesio, considerando innate non solo nozioni come « io » e « Dio », ma in generale tutti i principi [pag. 148 b)]. Egli parla spesso di « operazioni mentali » da noi fatte consapevolmente ed inconsapevolmente, ma non le considera costitutive, bensì rivolte ad « idee » già per conto loro fatte da Dio e messe nella mente. Si accorse della funzione primaria dell'« attenzione » (MIO. § 3), attribuì alla « memoria » grande importanza [pag. 146 a)], ma cercò sempre una « verità » filosofica, anzi ne distinse due: quella di *fatto* e quella di *ragione*.

Leibniz riconduce la verità di ragione alla logica formale. Opponendosi ad Aristotele, considera fondamentale il principio di identità, dal quale fa provenire quello di non contraddizione. A suo avviso il pensiero impone che non possano stare insieme « A » e

« non-A » (non contraddizione) perché è già posto che « A=A » (identità). In tal modo, cioè riconducendo la logica all'identità, introduce il concetto fondamentale che le leggi logiche sono tautologie. Egli auspica una *mathesis universalis*, che automaticamente (*nullo animi labore*) conduce a conclusioni certe, in quanto fondate sulla tautologia. Il presupposto dell'innatismo fa sì che non cerchi nel pensiero un'attività costitutiva. Di conseguenza non gli resta che ricondurre il mentale ad una logica formale.

Il suo concetto della doppia verità si ritrova nelle vedute di Wittgenstein e dell'empirismo logico. Si ammette appunto una verità osservativa ed una analitica, data dalle tautologie della logica

simbolica. Il positivismo tradizionale era invece essenzialmente empirista, cioè ammetteva solo verità di fatto, negando che ad esse la logica possa aggiungere alcunché. Secondo Leibniz la verità di fatto trova il suo sostegno nel principio di ragion sufficiente. Egli in sostanza vorrebbe spiegare gli osservati con la considerazione che non c'è alcun motivo perché siano diversi da come si presentano. L'argomentazione di cui si avvale è che, essendo il mondo opera divina, non può essere diverso da quello che è. Esso infatti deve essere fatto nel miglior modo possibile (ottimismo della *Teodicea*).

Le sue « idee », con il loro ordine mentale-analitico autonomo, in generale corrispondono a categorie ontologizzate: ma non mancano gli equivoci. Infatti spesso egli vorrebbe trasferirle nel mondo delle cose osservate. Questo è il caso dell'« identico » e del « diverso », che in quanto categorie, si possono applicare l'una o l'altra anche alla stessa situazione fisica. Leibniz invece, considerandole come osservative, si vede costretto ad ammettere che ogni « individuo » (anch'esso considerato erroneamente osservativo), se effettivamente « reale », deve essere diverso da tutti gli altri. Enuncia in questo senso il *principium identitatis indiscernibilium*, secondo il quale due cose so-

no identiche quando « tutti » gli attributi che convengono ad una convengono anche all'altra. Attribuisce così alle singole cose la categoria della « differenza », come in esse intrinseca, e quindi nega che possano essercene di esattamente uguali. Ad esempio, due foglie dello stesso albero presentano sempre una qualche differenza [pag. 150 c)] ¹.

A suo avviso, gli atomi fisici costituiscono una nozione sbagliata, perché si possono immaginare anche uguali ed in questo caso sarebbero indistinguibili. La individualità e quindi la « realtà » viene attribuita allora solo ad entità non fisiche, i veri atomi non corporei, cioè le *monadi*, da essere concepite come « forme sostanziali » (espressione scolastica) ovvero *entelechie* ² od anime. Perciò afferma che sono semplici e prive di parti ³, mentre le cose fisiche sono sempre divisibili. È da notarsi che l'atomo della nostra chimica è invece una categoria connessa con l'attribuzione di un arresto della divisibilità. L'intuizione che vero atomo sia la monade, in quanto categoria, forse c'è in Leibniz, ma certamente resta bloccata dall'aver attribuito a questa una datità di tipo spiritualistico-antropomorfo, Egli considera il « semplice » come una

¹ Il principio dell'identità degli indiscernibili con le formule della logica si PUÒ così enunciare:

$$(x=y)=(P) [P(x) \equiv P(y)]$$

cioè: « x » è identico a « y » se per tutti predicati « P », la funzione « P(x) » è equivalente con la funzione « P(y) ». Il segno « $\equiv$ » indica l'equivalenza logica, definita con la matrice secondo cui due proposizioni sono equivalenti solo se entrambe vere od entrambe false. Ragionamenti del genere sono ripresi da Wittgenstein quando afferma che il concetto di identità è sbagliato. Non essendo mai possibile dire che due oggetti abbiano proprio tutte le qualità in comune, a suo avviso non si potrebbe mai affermare che sono identici. L'equivoco consiste nel non rendersi conto che l'identità, in quanto categoria, precede e non segue la sua applicazione. Quando la applichiamo non osserviamo differenze o le consideriamo trascurabili. Perciò, riferendosi all'esempio di Leibniz due foglie di uno stesso albero possiamo considerarle sia identiche che diverse, senza perciò contraddirci.

2 G. W. Leibniz, *La monadologia*, 18, 19.

3 G. W. Leibniz, *ibid.*, 3, 5.

idea posta nella nostra mente da Dio, della quale possiamo dare tutt'al più una definizione nominale.

Leibniz sente in tutta la sua gravità il problema del raddoppio conoscitivo. Gli empiristi pensano di poter eliminare la « realtà » esterna introducendo un sostrato omogeneo universale di tipo psichico, in cui mondo ed uomo, oggetto e soggetto, siano alla stessa stregua « idee ». Egli sceglie la strada opposta, quella delle due sfere separate. Anzi afferma addirittura che nessuna monade comunica con il resto del mondo (« è senza porte e finestre ») ¹. In quanto entelechia, cioè attuazione completa, essa non ha bisogno di altro per essere determinata. Questo concetto di individualità ed immaterialità che ad essa assegna, gli serve per tentare la spiegazione di come l'interno dell'uomo sia separato dall'esterno e tuttavia si abbia il « conoscere ». Come Cartesio si pone sulla via dello scetticismo, e come lui si avvale di un ripiego per non percorrerla. Precisamente propone la soluzione originalissima dell'*armonia prestabilita*, secondo la quale noi, se non possiamo infrangere l'invalidabile barriera che ci separa come individualità dal resto, tuttavia abbiamo innata nella mente una coordinazione, posta da Dio, tra quanto raffiguriamo e quanto effettivamente è nel mondo. In tal modo la fenomenicità esterna si ripeterebbe entro la monade umana e resa interna, diventerebbe « conosciuta ». Questo porta ad attribuire a tutto l'universo una struttura organicistica (§ 16), modellata antropomorficamente. Il tutto si ritroverebbe in ognuna delle parti e queste sarebbero connesse in una superiore unità. Non solo i rapporti presenti, ma anche quelli passati e futuri troverebbero riscontro in ogni monade, precisamente nel suo appetitus ². Così, pur partendo dalla premessa di individui primari tra loro

1 G.W. Leibniz, *op cit.* 7.

2 La parola ha un contenuto antropomorfo più accentuato della « prensilità » di Whitehead, ma si riferisce ad un concetto analogo.

isolati, Leibniz giunge alla conclusione che ognuno di essi partecipa alla totalità organizzata.

Notiamo che egli vuole aggirare la contraddizione del « conoscere » invocando, come Platone, Cartesio, ecc., l'onnipotenza divina. Segue che deve ammettere la passività della mente umana, e l'impossibilità quindi di analizzarla in operazioni. Leibniz considera il mentale appunto « analitico » e perciò da ricondursi unicamente alla logica. Infatti in esso sarebbero presenti, non tanto i contenuti delle vicende fenomeniche esterne, quanto il sistema organico delle relazioni, in cui si risolvono in virtù dell'armonia prestabilita. In luogo dell'attività costitutiva, si avrebbe una pseudodinamicità logico-strutturale. In senso analogo Platone aveva detto che il primo dei generi, cioè l'« essere », è *dynamis*, per spiegare il suo rapporto dialettico con gli altri. Perciò Leibniz può ripetere con gli empiristi l'aforisma scolastico: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, ma aggiungendo: *nisi intellectus ipse* ¹. Può anche convenire con Spinoza che *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, sia pure per motivi diversi. Secondo Spinoza la « realtà » del raddoppio conoscitivo è un'unica sostanza divina in cui fisico e razionale sono indifferenziati: secondo Leibniz i fenomeni privati e pubblici si svolgono parallelamente come il movimento di due orologi sincronizzati. La mente è passiva riproduttrice delle relazioni poste da Dio. Poiché il tutto è un grande organismo antropomorfo, possiamo porre differenze tra le sue parti solo in senso classificatorio. Leibniz afferma, a questo proposito, che vi sono tre specie di monadi: a) le inorganiche (monadi nude), che non posseggono una vera e propria entelechia, perché danno luogo solo ad un'unione esterna di tipo spaziale; b) le organiche, in cui vi è una monade dominante, che tiene insieme le altre in un unico organismo; c) le coscienti, dotate della facoltà di rappresentare, facoltà che si estrinseca nei due principi di identità e di ragion sufficiente.

1 G. W. Leibniz *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, 1. 11, cap. I.

24. Berkeley

Berkeley giunse vicinissimo al grande traguardo della eliminazione del raddoppio conoscitivo, essendosi accorto che è contraddittorio [pag. 151 a)]. Egli afferma che le proprietà primarie (estensione, forma, solidità gravità, movimento, quiete, ecc.) sono altrettanto soggettive delle secondarie (caldo, freddo, sapori, odori, colori, ecc.). È interessante notare che perviene ad una conclusione giusto opposta di quella di Alcmeone quando nota che non si può distinguere il suono come noi lo percepiamo da quello ritenuto esterno ¹. Rinnegando la soluzione fisicalista, usa espressioni che potremmo fare nostre:

Sembra che nulla abbia più contribuito ad attirare gli uomini in controversie ed errori riguardo alla natura ed alle operazioni della mente, dell'uso di parlare di quelle cose con termini presi a prestito dalle idee sensibili. La volontà, per esempio, è chiamata il moto dell'anima, e questo porta a credere che la mente dell'uomo sia come una palla in movimento, spinta ed incitata dagli oggetti del senso tanto necessariamente come quella del colpo di una racchetta.

Come abbiamo accennato (§ 18), c'è però nel suo pensiero l'equivoco di fondo di attribuire al « soggetto » un'attività di tipo psichico. Non è certo importante che parli di « soggetto » invece che di « mente », ma è grave che non si avveda dell'attività costitutiva. Di conseguenza scambia quella sorta di attività che possiamo attribuire al « soggetto » per la sua costituzione (per Ceccato la combinazione di cosa +

¹ G. Berkeley, *Trattato dei principi della conoscenza e Dialoghi tra Hylas e Filonous* (trad. di G. Papini, Bari 1925), pp. 128, 144.

« attenzione », MIO. § .5), con l'attività costitutiva di tutte le categorie, soggetto compreso, che abbiamo individuato nell'attenzione e nella memoria. Non potendo disporre dell'attività mentale, egli ritiene così di doversi avvalere solo dei sensi e si accoda all'empirismo di Locke. Le « idee » per lui non sono categorie mentali, ma entità bell'e fatte entro la mente [pag. 153 b)], aventi un contenuto solo osservativo. La sua tesi soggettivistica, pur scaturendo dall'aver avvertito un operare di tipo mentale, si preclude ogni analisi operativa. In definitiva, il raddoppio conoscitivo, negato così acutamente per le singole « idee », viene ripristinato rispetto al loro insieme, introducendo una mente, diversa da esse e raffigurata come una sorta di contenitore. Invece per Ceccato la mente è il soggetto assegnato all'attività costitutiva cui si debbono le categorie e gli osservati isolati. Le « idee » berkeleiane diventano allora una

ennesima versione dei « dati » della tradizionale filosofia. Egli non vuole farli provenire dalla contraddittoria « realtà » esterna e perciò li considera interni, cioè « idee » ricondotte a datità psichiche. Gli empiristi in genere ritengono che lo psichico sfugga al raddoppio conoscitivo, essendo privato (come il mentale, da essi ignorato). Però, le loro « idee » continuano ad essere punti di partenza inanalizzabili; non più duplicati rispetto all'esterno, ma pur sempre « dati », cioè duplicati rispetto alla stessa attività mentale, la quale li troverebbe invece di ottenerli. Berkeley ricade nel raddoppio perché non sopprime l'esistenza conoscitiva, ma solo la trasferisce entro la mente. Tra l'altro trova così sullo stesso piano, e quindi indifferenziabili, il mentale, lo psichico ed il fisico. Non solo non distingue il mentale dallo psichico, ma nega la differenza tra il mentale-psichico ed il fisico. Afferma che tutta la conoscenza è di origine osservativa (il famoso *esse est percipi*), ma in quanto per lui gli osservati sono « idee » psichiche e soggettive. Assegnando solo ad essi la datità, tutto il mentale viene o rinnegato o considerato presente

nelle situazioni psichiche cui è applicato. Dicevamo perciò che errore tipico dell'empirismo è la riconduzione del mentale, cioè del costitutivo (singoli osservati e categorie) allo psichico (§ 6). Tuttavia egli non può sfuggire al problema, gravissimo per tutte le soluzioni filosofiche soggettiviste, dell'indipendenza dei fenomeni fisici dall'osservatore. Sappiamo (MIO. § 7) che esso si risolve riconducendo i fenomeni fisici a rapporti consecutivi tra una pluralità di osservati (singolarmente costituiti). Egli scrive appunto 1:

Io trovo che posso eccitare le idee della mia mente a piacere, e variare e cambiare la scena tanto spesso quanto mi pare. Basta volere. [...] Questo fare e disfare le idee è propriamente denominato la mente attiva. [...] Ma, per quanto potenza possa avere sui miei propri pensieri, mi accorgo che le idee attualmente percepite coi sensi non hanno un'uguale dipendenza dalla mia volontà. Se apro gli occhi nella piena luce del giorno, non è mio potere scegliere ciò che debbo vedere o il determinare quali particolari oggetti debbono presentarsi alla mia vista, e così accade per l'udito e gli altri sensi; le idee che vengono impresse su di essi, non sono create dalla mia volontà. C'è quindi qualche altra volontà o spirito che le produce.

Berkeley ha bisogno di ricondurre il fisico ad una mente vista come psichica, che non può essere quella del singolo soggetto. Non può

certo ammettere che quando, ad esempio, chiude gli occhi, il Sole scompaia dalla volta del cielo. Per un religioso, qual egli era, l'esistenza di Dio non poteva non essere importante. Egli però la rende addirittura essenziale nel suo sistema filosofico, perché la invoca per spiegare l'autonomia del mondo fisico rispetto all'attività mentale costitutiva. Si avvale appunto del ripiego, in un certo senso brillante, di ammettere che il mondo continui ad esistere indipendentemente dalla sensazione del singolo, ma perché si riconduce ad « idee » nella

1 G. Berkeley, *op. cit.*, p. 39.

mente di Dio. Resta certamente oscuro come possiamo vedere « idee » siffatte, mentre non vediamo quelle che sono nelle menti degli altri uomini. L'onnipotenza di Dio, come già diceva Cartesio, dovrebbe imperscrutabilmente rendere pubblico il mondo. La divinità, anche nel pensiero di Berkeley, continua ad essere un ingrediente ineliminabile per spiegare il « conoscere » filosofico; ma mentre fino ad allora era stata fatta intervenire nei riguardi del passaggio dall'esterno all'interno del conoscente, egli l'adopera all'inverso, per passare dall'interno all'esterno, dalla mente al mondo, cioè per spiegare come questo, pur essendo entro la nostra testa, abbia una sorte fenomenica sua, sulla quale non possiamo interferire. Dice appunto che gli uomini generalmente credono che tutte le cose sono conosciute o percepite da Dio, perché credono che esiste un Dio; egli invece deduce che Dio deve esistere perché tutte le cose sensibili devono essere da lui percepite. L'errore di partenza, di considerare la « mente » come una sorta di recipiente che contiene le « idee », lo conduce alla concezione che Dio sia una supermente in cui come sue « idee » vi sia tutto il mondo.

Le idee del senso, cioè quelle che provengono dalla mente divina, a suo avviso sono caratterizzate dall'essere più forti e vivaci di quelle umane, nonché di presentarsi ordinate secondo regolarità. Perciò si hanno le leggi della natura e, per noi, la possibilità di fare previsioni [pag. 155 c)].

Si presentano difficoltà, come quella tradizionale di spiegare la rinuncia da parte di Dio ad una sua continua manifestazione miracolosa nella natura, ma per Berkeley si tratta di una questione accessoria: basta ammettere che voglia agire in accordo con le regole del meccanismo che ha dato al mondo ². Per lui importante è invece il riconoscimento che Dio non è una « idea ». Ciò nonostante è conosciuto sicuramente e direttamente

1 G. Berkeley, *Dialoghi tra Hylas e Filonous op. cit.*, p. 164.

2 G Berkeley *Op. cit.*, p 62.

come del resto sono conosciute le altre menti quali spiriti diversi da noi¹, sebbene neanche esse siano « idee ». Sotto la pressione inesorabile della contraddizione del « conoscere », egli è costretto a rivedere il programma di considerare tutte le conoscenze come « idee ». Deve ammettere una « realtà », quella delle menti (spiriti ed anime), la quale non solo esiste pur non essendo sensibile, ma anzi permette l'esistenza degli esseri non pensanti, cioè le « idee », in quanto è sostanza in cui queste trovano albergo². Sarebbe assurdo, egli dice, attribuire a ciò che sostiene o percepisce le « idee » di essere un'« idea ». Il suo empirismo rifiuta la « sostanza » per le « idee », ma non per le anime.

Altre difficoltà nascono quando si imbatte nel mentale indipendentemente da schemi religiosi. Egli si accorge che vi sono costrutti categoriali non riconducibili ad osservati. Talvolta pensa di poterli giustificare riconducendoli ad esperienza, cioè a qualcosa di acquisito come elaborazione di precedenti percezioni. Allora semplicemente sorvola sull'attività mentale che costituisce ed applica le categorie. In altri casi invece vorrebbe eliminarli, dicendo che si tratta di concetti sbagliati perché astratti. Egli parte sempre dalla tradizionale concezione aristotelica delle categorie presenti inizialmente entro gli osservati; li isola e trovando che non si osservano più, li ritiene inaccettabili. In questo senso per lui le idee astratte sono fonte di errori³. Dice che le cose più semplici, come il tempo, lo spazio, il movimento, ecc., quando sono considerate in modo astratto, appaiono stranamente difficili, anzi si rendono incomprensibili. Afferma che non potremmo effettivamente concepire un triangolo astratto, perché raffigurandolo lo rendiamo necessariamente concreto (che per lui significa « osservati-

1 G. Berkeley, *op. cit.*, pp. 146 e sgg.

2 G. Berkeley, *op. cit.*, pp. 135, 139.

3 G. Berkeley, *op. cit. introduzione*, pp. 7 e sgg.; *Trattato dei principi della conoscenza umana*, pp. 5, 12, 97.

vo », MIO. § 4) e quindi lo vediamo o rettangolo o isoscele o scaleno. Egli attribuisce pertanto alle astrazioni una sorta di metaforicità intrinseca, sempre per l'equivoco di considerarle come distorsioni di osservati. Le astrazioni, egli dice, contribuiscono non poco a guastare

le parti più utili della conoscenza 1. Critica perciò, con indubbio acume, la teoria della gravitazione di Newton accusandola di avvalersi di uno spazio fisico assoluto, considerato come una « realtà » indipendente dalle « idee » dell'uomo. Ma cerca l'errore nel fatto che, così inteso, sarebbe astratto, mentre una critica operativa obietterebbe che Newton lo considera una cosa fisica, della stessa natura degli osservati, invece di ricondurlo ad operazioni mentali (secondo Ceccato sarebbe « cosa » più « plurale », MIO. pag. 21). La liquidazione che fa della matematica è semplicistica, ma notevole è la sua affermazione che, lungi dal possedere una sicurezza connaturata, anch'essa, come le altre scienze, è soggetta agli errori derivanti dalla credenza in idee astratte ed in oggetti fuori della mente. Uno dei bersagli preferiti di Berkeley è la materia. Non si accorge che è una categoria perfettamente valida come le altre, e perciò la assume 2 come contrassegno dell'inaccettabile « realtà » esterna. La dichiara perciò intrinsecamente contraddittoria: dovrebbe ricondursi ad infinite parti invisibili; si potrebbe definire solo negativamente come ciò che non agisce, non percepisce, è inerte, insensibile e sconosciuta; sarebbe un impossibile sostrato non pensante, ad esempio, dell'estensione; favorirebbe l'idolatria, ecc. 3. Gli empiristi spesso addossano la colpa del raddoppio conoscitivo, anziché al procedimento stesso, a qualche categoria considerata portatrice di una « realtà » non osservabile. « Sostanza » e « materia » sono tra le maggiormente prese di mira.

1 G. Berkeley, *op. cit.*, pp. 100, 106, 110, 118, 119.

2 G. Berkeley, *op. cit.*, p. 135.

3 G. Berkeley, *op. cit.*, pp. 16, 47, 68, 73, 81, 94.

In quanto alle *cause*, Berkeley dice che conducono a grandi assurdità 1, ritenendo che siano fisiche e quindi necessariamente connesse con la materia. Il filosofo della natura, a suo avviso, dovrebbe cercare di capire i segni e gli indizi stabiliti da Dio, invece di voler dare spiegazioni per mezzo di esse. Anche in questo caso si accorge che non si tratta di osservati, ma ritiene che si effettuino inammissibili astrazioni.

25. Hume

La posizione filosofica di Hume viene delineata esattamente da Kant quando scrive 2 che il celebre Locke, incontrando nell'esperienza

concetti puri dell'intelletto (cioè categorie), tentò di derivare anche questi dall'esperienza, ma procedette con tanta incongruenza da avventurarsi in tentativi oltrepassanti di gran lunga ogni limite della stessa esperienza. Invece D. Hume riconobbe che questi concetti non sono empirici, ma non riuscendo a spiegare come ciò possa accadere, e non essendogli venuto in mente che tanto essi che l'esperienza potessero avere lo stesso autore, tentò di spiegarli con una frequente associazione da ricondursi all'abitudine. Credendo allora di aver scoperto che quanto consideriamo « ragione » sia un'illusione della nostra facoltà conoscitiva, si abbandonò interamente allo scetticismo. Kant si accorge che gli empiristi sbagliano quando riconducono ad impressioni dei sensi ciò che invece è di provenienza mentale. Suo è l'effettivo passo in avanti verso la scoperta del mentale. Ad Hume spetta il merito di « averlo svegliato dal sonno dogmatico ». Hume vorrebbe uscire dal raddoppio conoscitivo con una soluzione empiristico-psicologista analogo a quella di Berkeley, ma evitando il ricorso ad una

1 G.Berkeley, *op. cit.*, 66.

2 Kant, *Critica della ragion pura*, Anal. trasc. 1. 1, cap. II, sez. I, § 14.

mente divina in cui si trovi il mondo ¹. Anch'egli perciò è in difficoltà quando si imbatte in categorie. Nel brano riportato a pag. 157 a) nota che sembrano esserci « percezioni » non provenienti dall'esterno, ma non perciò ritiene di dover ammettere costrutti mentali indipendenti da presenziati. Ritene che in casi del genere si abbia qualcosa di falso, come accade nei sogni, nella follia, ecc. Resta comunque il problema di spiegare l'origine delle impressioni dei sensi anche quando si tratta di osservati genuini. Egli assume un orientamento non molto diverso da quello degli scettici greci, affermando che è impossibile spiegare la loro origine. Tale orientamento è forse più marcato nel *Trattato* che nelle *Ricerche*. Appunto nel *Trattato* scrive che se non vi fosse la « realtà » esterna, le nostre percezioni sarebbero false, ma tuttavia dobbiamo accontentarci di esse. La soluzione operativa è invece che il « vero » ed il « falso » provengono da un nostro operare ripetuto (MIO. § 17), non già dalla corrispondenza o meno con il contraddittorio duplicato « reale ».² E' perciò che lo scetticismo non ha senso. Hume propone comunque una teoria secondo la quale l'attività primaria della mente si riconduce unicamente ad *impressioni*, che possono essere *sensazioni*, *passioni* ed *emozioni*. Egli sorvola così sull'attività costitutiva, attribuendo alla mente, come Berkeley, la

facoltà di avere in partenza impressioni sensibili « semplici ». Perciò non procede ad alcuna analisi degli osservati, che semplici non sono, dovendo essere ricondotti a presenziati ed a categorie. Hume ribadisce pertanto il concetto tipico dell'empirismo, che la conoscenza è unicamente osservativa, cioè ogni verità è di fatto, opponendosi a Leibniz, che ammetteva anche quella di ragione. A suo avviso, quanto non è riconducibile ad « impressio-

1 D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale* (trad. di G. Prezzolini, Bari 1927), sez. XII, I.

ni », deve essere considerato sofisma ed illusione. Egli attribuisce a Berkeley la grande scoperta che i generali non sono altro che idee particolari associate ad una certa parola, che ne richiamano altre simili ¹. Ogniqualvolta usiamo un termine generale, altro non avremmo che idee di individui (da lui ritenuti erroneamente osservativi), dei quali di rado o mai possiamo esaurire la serie. I rimanenti sono rappresentati solo per mezzo dell'*abitudine*, che li richiama allo spirito quando l'occasione lo richiede. Formuleremmo le *leggi* perché appunto ci aspettiamo che, quanto di solito accade, continui ad accadere. Esse sarebbero attese derivanti dal richiamo di « idee » particolari simili da parte delle precedenti. Ricordiamo che, per spiegare le associazioni, Berkeley invece che di « abitudini » parla di « esperienza » del soggetto.

Anche Hume trasferisce la duplicazione conoscitiva dal fisico allo psichico. Ritiene di liberarsi dalla contraddizione del « conoscere » partendo dalle *impressioni* semplici, da considerare dati interni. Da esse si passerebbe alle *idee semplici*, le quali le rappresentano esattamente. Perché questa stratificazione della datità psichica? Per Hume tra « impressioni » ed « idee » non c'è differenza di natura, ma solo di forza e di vivacità. Non lo dice esplicitamente, ma sembra pensi che, mentre le « impressioni » riguardano la *facies* soggettiva del dato, le « idee » acquistano una sorta di oggettività. Infatti la novità rispetto a Berkeley è appunto che per lui tali « idee semplici » si associano formando le « complesse », ma non per intervento di una mente. Sarebbero esse stesse a connettersi, in virtù di una dolce forza, che comunemente si impone, sebbene l'immaginazione sia libera. Cioè nel mondo mentale si avrebbe un'attrazione che richiama quella newtoniana del mondo fisico. Hume mira non tanto a sopprimere la mente

1 D. Hume, *Trattato sull'intelligenza umana*, sez. VII, I, 1, 5.

umana, quanto quella divina, invocata da Berkeley per spiegare la permanenza del mondo. L'introduzione della « mente » (umana e divina) porta in Berkeley ad un empirismo soggettivistico. Quello di Hume è oggettivistico ed in questo senso anticipa i principi fondamentali del positivismo (§ 18),

Egli sviluppa la sua teoria della mente affermando che le « idee » semplici, cioè le impressioni che hanno perso forza e vivacità, sono di due specie, da ricondursi rispettivamente all'*immaginazione* ed alla *memoria*. Le seconde sono più vivaci e conservano l'ordine originario delle impressioni; nelle prime invece esso può essere cambiato con grande libertà. L'associazione delle « idee » semplici nelle complesse non è indissolubile, né avviene a caso. Infatti la riconduce a tre criteri, dei quali però non illustra l'origine. Essi finiscono perciò con l'essere presentati come processi oggettivi della fenomenicità delle « idee », vale a dire come ulteriori datità. I tre criteri sono: la *somiglianza*, la *contiguità*, la *causa-effetto*. Le « idee » complesse ottenibili sono anch'esse di tre specie: di *sostanza*, di *modi*, di *relazioni*. Hume ci dà una sorta di elenco di categorie fondamentali, che però considera sempre di origine osservativa. Egli prende posizione nella polemica antisostanzialista, tipica dell'empirismo, affermando che la « sostanza » non deriva da una sensazione, perché altrimenti dovrebbe essere un' « idea » semplice, ma si riconduce ad una collezione di « idee » semplici, unite però dall'immaginazione e non dalla memoria.

Particolare interesse hanno le relazioni, che Hume distingue in sette specie ¹, considerandole sotto tutti gli aspetti del confronto: 1) la *somiglianza*, necessaria per qualsiasi confronto; 2) l'*identità*; 3) le *relazioni spazio temporali* (oggetti distanti, contigui, sopra-sotto, prima-dopo, ecc.); 4) la *quantità o numero*; 5) il *grado* di una proprietà comune; 6) la *contrarietà*; 7)

¹ D. Hume, *Trattato*, ecc., sez. I, II.

la *causa-effetto*. Dall'elenco manca la differenza, da lui considerata assenza di relazione.

Un concetto caratteristico di Hume è che non avremmo mai una nozione di quantità e qualità indipendente da quella di un certo grado. A suo avviso, quando abbiamo trovato una somiglianza tra più oggetti, diamo a tutti lo stesso nome, qualunque siano le differenze che possiamo osservare nei gradi delle loro quantità e qualità. Si avrebbe l'astrazione quando si prescinde da ogni particolare grado.

La più celebre tra le conseguenze che Hume trae dalla non riconducibilità ad impressioni delle idee complesse, elaborate dall'immaginazione, è l'inosservabilità della relazione di *causa-effetto*. Giungendo ad una conclusione analoga, Berkeley affermava l'assurdità delle cause fisiche. Hume sottolinea anche il carattere ipotetico delle leggi, concetto ancora accettato dal positivismo contemporaneo. Il suo equivoco proviene dall'errore di ritenere che i termini di partenza e di arrivo di qualsiasi processo fisico stiano nel rapporto di causa ed effetto; ad esempio 1, l'esplosione della polvere o l'attrazione della calamita. Egli nota che non è osservabile il passaggio (infatti il « processo » è una categoria che, applicata o no a situazioni fisiche, non lo contiene), ma solo il suo punto di partenza e quello di arrivo. Deduce allora che, riconducendolo al rapporto causa-effetto, facciamo un'aggiunta gratuita a quanto effettivamente osserviamo. Invece operativamente la causa interviene solo per bilanciare una differenza (presa allora come « effetto ») rispetto ad un evento assunto come termine di confronto (MIO. § 12). Un'altra famosa critica di Hume è quella dell'« io » 2. Abbiamo detto che esso è una categoria,

1 D. Hume *Ricerche* ecc., sez. IV.

2 Di questa critica Hume non parla nelle *Ricerche* che è un lavoro divulgativo, ma solo nel *Trattato*, rimasto a lungo quasi ignorato. Kant lesse solo le *Ricerche*, tradotte in tedesco, e rivalutò Hume sulla base di quanto è scritto in questo libro; perciò presumibilmente non ebbe notizia della critica humiana dell'« io ». E' difficile dire quanto di questa circostanza abbia potuto risentire la sua concezione dell'« io penso » (§ 26).

che deriva da quella di cosa seguita dall'attenzione. Se si applica a presenziati psichici, si ottiene un « io » psichico. Confondendo questo con quello categoriale, si ha una contraddizione, quella appunto di cui si occupa Hume. Ma egli ritiene responsabile non già la confusione, bensì l'« io », che, a suo avviso, è un concetto sbagliato, perché non si capisce come possa essere persistente (requisito della categoria che rimane immutata) mentre fenomenicamente troviamo solo una successione di stati mutevoli (l'« io » applicato a vari presenziati psichici). Riportiamo alcune sue considerazioni a p. 164 c).

26. Kant

A Kant spetta il grande merito di aver capito che l'attività mentale può essere resa oggetto di una specifica analisi. Si tratta, nella sua

terminologia, dello studio della *ragion pura*, cioè della mente come di per sé è, non già come viene adoperata strumentalmente. Egli comprende che tale indagine non fa parte della logica tradizionale [pag. 166 a)], sebbene la spiegazione che dà non sia del tutto convincente. Infatti nella sua filosofia manca la distinzione dell'attività mentale *costitutiva* da quella *consecutiva*, che pone rapporti tra i costituiti e nel caso del mentale comprende la logica (MIO. § 7). La differenza viene invece spiegata con l'attribuzione di un carattere formale alla ragione che studia se stessa (logica tradizionale) e di uno contenutistico a quella che si rivolge agli « oggetti » del pensiero. Questi finiscono perciò per avere un fondamento autonomo che li sottrae ad ogni analisi costitutiva, sebbene Kant tenti di evitarlo. C'è insomma nel suo pensiero un residuo realista, che spesso offusca la profonda intuizione della necessità di distinguere il pensiero costitutivo dalle re-

lazioni logiche, in opposizione a Leibniz ed a Wolff. D'altra parte Kant è perfettamente consapevole di aver fatto solo un primo passo, che la sua è una semplice « critica », cioè una propedeutica e non già una dottrina della ragion pura ¹.

I limiti delle sue analisi si manifestano nella necessità, che egli sente, di ammettere punti di partenza non analizzati. Perciò continua a rivolgersi al « conoscere », contrapposto ad entità che si porrebbero con una sorta di spontanea generazione. L'intelletto (*Verstand*) è per lui nient'altro che la facoltà di riprodurre spontaneamente conoscenza ²:

La nostra conoscenza scaturisce da due fonti principali dello spirito, la prima delle quali è la facoltà di ricevere le rappresentazioni (la *recettività delle impressioni*), la seconda quella di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (*spontaneità dei concetti*). Per la prima un oggetto ci è dato; per la seconda esso è pensato in rapporto con quelle rappresentazioni.

Egli non solo non ci dà una teoria della mente, ma, partendo da questa premessa, non può darcela, sebbene spera di potersi dedicare ad essa in un secondo tempo ³. Non si libera infatti del pregiudizio dell'empirismo che il contenuto della conoscenza ci venga dato esclusivamente dai sensi. Crede allora che abbiamo una « facoltà conoscitiva », la quale non potrebbe esercitarsi se non fosse stimolata da qual-

¹ Kant, *Critica della ragion pura* (trad. di C. Gentile e Lombardo-Radice, IV ed., Bari 1971), Introduzione, sez. VII.

2 Kant, op. cit., *Log. trasc.*, introduzione, I

3 Cfr. , ad esempio, *Anal. trasc.* , I. I, cap. 1, sez. III, § 10, ove, dopo aver formulato la tabella delle dodici categorie, aggiunge che, partendo da esse, è facile ottenere concetti derivati e disegnare così l'albero genealogico dell'intelletto puro, Basterebbe combinare le categorie tra loro e con i modi della sensibilità pura. Egli afferma che sarebbe utile esporre tali concetti il più compiutamente possibile, ma non intende occuparsi dell'esecuzione completa del sistema, bensì solo dei principi. Riserva perciò questo completamento ad altro lavoro. Così si arresta proprio dove avrebbe dovuto dare inizio alla ricerca. Ma non poteva fare diversamente.

cosa (il solito raddoppio filosofico), che, colpendo i sensi, muove l'intelletto ad elaborare rappresentazioni. Precisa perciò che, sebbene ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, tuttavia non deriva tutta dall'esperienza. Non si accorge cioè: a) che il singolo osservato, isolato dagli altri, è mentale; b) che costruiamo un gran numero di categorie e le adoperiamo nella loro sfera precipua, indipendentemente dall'applicarle o meno ad osservati.

A suo avviso invece le categorie sarebbero solo le « forme » del pensiero, perché la « materia » verrebbe data dall'osservazione. Così le svuota del loro contenuto, che è mentale e non già osservativo. Il problema, che egli si pone, si limita perciò a spiegare come il sensibile, per così dire, possa mentalizzarsi, cioè acquistare una forma omogenea con i concetti ad esso applicati. Ritiene allora di dover invocare una misteriosa facoltà, l'« intuizione (*Anschauung*) pura », che ci darebbe la conoscenza a priori delle forme dello « spazio » e del « tempo ». Egli chiama *estetica trascendentale* la scienza di tutti i principi a priori della sensibilità, che in definitiva si riconducono ai due anzidetti ¹. La *logica trascendentale* è invece la scienza del pensiero puro. Per conoscenze *trascendentali* intende quelle che si occupano non degli oggetti, ma del nostro modo a priori di conoscerli ². Ritiene infatti che il mentale ci sia dato e che ad esso possiamo rivolgerci con l'intuizione in modo immediato per « conoscerlo ». La distinzione da fare sarebbe stata

¹ Kant intende il termine « estetica » nel senso greco, cioè come « sensazione ». La parola fu adoperata per indicare la scienza del bello dal Baumgarten nel 1735. Uno dei fondamentali passi in avanti nell'analisi operativa di Ceccato è l'aver capito che lo spazio ed il tempo non hanno alcuno statuto speciale, ma sono categorie come tutte le altre (MIO. § 5). Per Ceccato, categorizzando con lo spazio, nasce il fisico, categorizzando con il tempo, lo psichico.

² Kant, op. cit., Introduzione, sez. VII.

invece fra il pensiero reso oggetto di indagine e quello adoperato

strumentalmente, senza perciò interessarci delle operazioni costitutive. Il « trascendentale » di Kant corrisponde ad una distorsione del primo caso. Invece di analizzare le operazioni mentali, egli crede che per « conoscerle » ci si rivolga a forme a priori, trovandole in noi mediante l'intuizione. Sotto questo profilo si adegua all'innatismo dei razionalisti. Ricordiamo che egli distingue dal trascendentale il «trascendente », che si avrebbe quando si vogliono superare i limiti dell'esperienza possibile, sfociando nella dialettica ¹. Cioè esso comporta un errore.

In definitiva, Kant salta il processo costitutivo degli osservati (MIO. § 5), da ricondursi all'applicazione dell'attenzione, anzi della categoria mentale di « oggetto », agli organi sensori; salta parimenti le analisi delle operazioni costitutive dello « spazio » e del « tempo », assumendo queste due categorie come intuizioni pure. Ritene allora che primario sarebbe il *fenomeno*, al quale attribuisce la « forma », data appunto dallo spazio e dal tempo, ed un « contenuto » empirico, anch'esso dato ed inanalizzabile. A monte delle due intuizioni pure starebbe l'intelletto (*Verstand*), che le effettuerebbe in un modo destinato a restare misterioso; a monte del sensibile ritiene vi sia qualcosa di inconoscibile e tuttavia « esistente » (nel senso del raddoppio conoscitivo), che non essendo fatto dalla mente, chiama *cosa in sé* (*noumeno*).

La filosofia idealista ha giustamente accusato Kant di mantenere con la cosa in sé il contraddittorio raddoppio conoscitivo. Notiamo che tuttavia essa potrebbe essere solo pleonastica, senza costituire un vero e proprio pericolo per la analisi del mentale, in quanto resta nello sfondo, senza interferire. Gli sono invece fatali gli inanalizzabili di cui si avvale come ingredienti per le sue costruzioni teoretiche,

1 I. Kant, *op. cit.*, Dialett. trasc., Introduzione I.

riconducendoli alla recettività delle impressioni ed alla spontaneità dei concetti. In modo analogo, nessun ostacolo porrebbe al progresso scientifico, almenoe divinità *ex machina*, mentre pericolosissima sarebbe quella di un Dio presente nei fenomeni: infatti li sottrarrebbe ad ogni possibile spiegazione, dovendo essere attribuiti al suo intervento. Sotto questo profilo la posizione kantiana è forse più sana di quella idealista, la quale critica sì la cosa in sé, ma invece di sopprimerla, la riprende come datità da surrogare addirittura all'attività mentale, attribuendole di essere artefice di tutti i contenuti. Questo è il caso dello « Spirito » di Hegel. Perciò Kant può ancora tentare di occuparsi della mente per rendersi conto di ciò che fa, Hegel deve limitarsi a fantasticare sulle vicende dialettiche di una supermente cosmica. Kant può tentare di isolare la contraddizione concentrandola tutta nella cosa in sé; Hegel deve estenderla ad ogni costrutto, assumendola come motore del processo dialettico da cui fa provenire tutte le cose.

Kant ritiene che la mente fornisca semplicemente, i limiti del solito « conoscere » tradizionale, al di là dei quali è impossibile procedere. In questo senso distingue la sfera del, *fenomeno* da quella del *noumeno*, che a noi resterebbe del tutto sconosciuto perché indipendente dall'intuizione sensibile.

Fissato il ruolo dello spazio e del tempo rispetto all'intuizione sensibile (estetica trascendentale), tenta di spiegare il resto introducendo la logica trascendentale. Assegna ad essa il compito di occuparsi delle leggi a priori dell'intelletto (*Verstand*) e della ragione (*Vernunft*), ma sempre ignorando l'attività mentale costitutiva delle categorie e delle correlazioni. Perciò deve ricorrere ancora una volta ad un ripiego. Precisamente, si rivolge al giudizio della logica tradizionale, cercando di vederlo invece che come semplice rapporto formale tra due termini, in una luce nuova, cioè come manifestazione del pensiero.

Ricordiamo che la logica tradizionale considera il giudizio come il confronto tra due nozioni, per vedere se sono o meno compatibili. Esso è costituito dalla copula « è » e da due termini, il primo dei quali è chiamato « soggetto » (da

sub-jactum, nel senso che è sottostante, perché rispetto ad esso si effettua l'asserzione aggiuntiva), il secondo « predicato » (da *praedicare* cioè asserire). I giudizi vengono distinti in *condizionali* e *non condizionali*, a

Kant fa la famosa distinzione dei giudizi in *sintetici* ed *analitici* 1. A suo avviso:

a) si ha un *giudizio analitico* quando il predicato appartiene al soggetto come qualcosa in esso già implicitamente contenuto, cioè si ha una connessione pensata per identità. Ad esempio, « tutti i corpi sono estesi ». Il concetto di « estensione » sarebbe già presente in quello di « corpo » e perciò non si aggiunge nulla introducendolo come predicato;

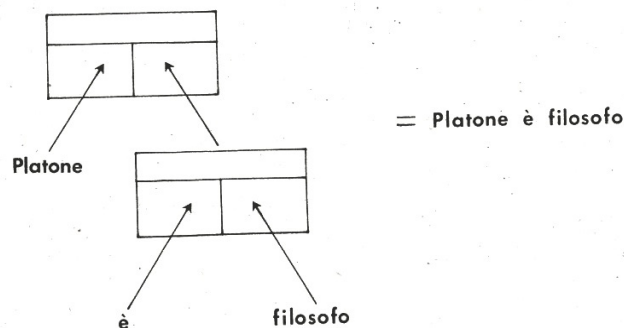
b) si ha un *giudizio sintetico* quando il predicato attribuisce qualcosa di nuovo al soggetto. Ad esempio, « tutti i corpi sono gravi ». Per Kant la « gravità » non è contenuta in « corpo », ma si aggiunge. I giudizi fondati sull'esperienza sono tutti sintetici, precisamente *sintetici a posteriori*, perché, per formularli, bisogna prima effettuare le osservazioni. Ma si hanno anche *giudizi sintetici a priori*, come, ad esempio, « tutto ciò che accade ha una causa ». Kant osserva che Hume, essendosi accorto del carattere sintetico a priori di questo principio, ma ritenendo validi solo i sintetici a posteriori, ritenne sbagliato il rapporto causa-effetto. Un importante riconoscimento di Kant è che la matematica è costituita da giudizi sintetici a priori, cioè è indipendente dall'esperienza sensibile. Hume riteneva invece che si riconducesse a giudizi analitici, concetto che è stato ripreso da alcune correnti moderne.

Notiamo che oggi si tende a identificare il giudizio analitico con la tautologia, cioè con la legge logica vera non per il contenuto, ma per la forma. Kant invece spiega l'analiticità con l'identità (onde si ha l'impressione della tautologia), ma rispetto ad un contenuto. Per lui l'« analitico » scaturisce da un predicato superfluo, che ripete quanto già è nel soggetto. Tautologie logiche, vere qualunque siano i contenuti, sono i principi di non contraddizione, del terzo escluso, la legge della contrapposizione, ecc.

1. Kant, *op. cit.*, Introduzione, sez. IV.

Quanto noi chiamiamo « attività mentale costitutiva », in un certo senso corrisponde al kantiano « sintetico a priori », a parte gli inanalizzabili da lui postulati. Invece il consecutivo logico corrisponde ai giudizi analitici. Spesso nei manuali, anziché spiegare il « sintetico a priori » con il « mentale », si dice che fornisce la conoscenza universale e necessaria. Si aggiunge che il « sintetico a posteriori » fornirebbe una verità variabile da soggetto a soggetto e l'« analitico » una necessità solo formale.

Kant attribuisce al giudizio la funzione operativa da noi assegnata alla correlazione (MIO. § 8). Infatti le operazioni in cui esso si risolve prendono la forma di una delle tante possibili reti correlazionali, precisamente quella in cui un correlatore, indicato dalla forma personale del verbo (in questo caso la copula « è ») lega questo ad un soggetto, mentre un secondo correlatore, implicito, lo lega ad un complemento (predicato nominale). Ad esempio, usando gli schemi di Ceccato:



Il privilegio assegnato tradizionalmente al giudizio rispetto a tutte le altre correlazioni è una conseguenza di quello attribuito al verbo *essere*, che contrassegnerebbe l'« esistenza » di una « realtà » conoscitiva fisica od ontologica (§ 13). Kant purtroppo cade nell'equivoco tradizionale che i soli pensieri possibili (o per lo meno i soli studiabili scientificamente con la logica) siano quelli legati con l'uso della copula « è ». Tra l'altro il verbo « essere » non è un correlatore, ma come tutti i verbi, un correlato, ad esem-

pio, nelle correlazioni soggetto-predicato e predicato-complemento. Né queste sono le sole di cui ci avvaliamo per pensare, perché disponiamo di circa 150 correlatori, alcuni impliciti ed altri espliciti (MIO. § 18), come le preposizioni, le congiunzioni, ecc. L'erronea concezione della logica tradizionale, raccolta da Kant, che « pensare » sia solo un « giudicare », trascurando tutte le altre correlazioni, blocca ogni possibile progresso nell'analisi dell'attività mentale. Egli dice appunto 1:

Noi possiamo ricondurre a giudizio tutti gli atti dell'intelletto, in modo che l'intelletto in generale può essere rappresentato come una facoltà di giudicare. Esso infatti [...] è una facoltà di pensare. Pensare è la conoscenza per concetti. Ma i concetti si riferiscono, come predicati di giudizi possibili, a qualche rappresentazione di un oggetto ancora indeterminato.

Come vedremo, dai giudizi Kant passa ai « concetti » o « categorie ». A suo avviso, solo le intuizioni si riferiscono in modo immediato all'oggetto, perché i concetti sarebbero rivolti sempre a qualche rappresentazione di intuizioni o di altri concetti. Perciò il giudizio viene ad essere, per così dire, la rappresentazione di una rappresentazione, cioè una conoscenza mediata dell'oggetto. Possiamo dire che egli concepisce la mente come una serie di strati: a) più in basso si ha quello della recettività delle impressioni (intuizione); b) sopra quello della spontaneità del pensiero. L'intelletto (*Verstand*) sarebbe appunto la facoltà di conoscere non sensitiva, cioè per concetti, comportante il pensare; c) come vedremo, a suo avviso, si ha anche un terzo strato, quello delle « idee », che egli riconduce alla ragione (*Vernunft*). Il problema di definire il pensiero, per Kant, consiste soprattutto nello spiegare come possa essere unitario. Questa sua preoccupazione ha riscontro nel

1. Kant, *op. cit.*, Anal. trasc., I. I, cap. I, sez. I.

fatto che le correlazioni comportano in effetti la fusione dei correlati e del correlatore in un'unità. Egli si trova innanzi alla difficoltà che il giudizio, come è inteso dalla logica tradizionale, è invece una relazione separante i due termini, perché tutti i rapporti logici sono consecutivi (MIO. § 7). Perciò capisce di dover andare al di là del suo

aspetto logico tradizionale, per vederlo come correlazione anziché come relazione. Ciò è impossibile, perché, come dicevamo, la correlazione corrispondente non viene posta dal verbo « essere », ma dalla rete dei due correlatori impliciti. Mancandogli la mente, nella cui attività dovrebbe cercare questa rete, introduce un'altra datità, una facoltà che effettui l'automatica unificazione dei tre pezzi del giudizio. Precisamente ritiene che essa sia l'« io penso » (*Ich denke*) ¹ ed afferma che si accompagna a tutte le rappresentazioni, rendendo la molteplicità dei contenuti un unico pensiero attraverso il giudizio. Senza l'« io penso » verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere pensato. In questo senso, egli dice che l'« io penso » è la facoltà di unificare a priori, mantenendo l'unità della coscienza nella molteplicità delle rappresentazioni e perciò principio supremo di tutta la conoscenza umana. Si tratta, in effetti, di un'ulteriore datità, anzi di quella somma che farebbe misteriosamente da sfondo ad ogni pensiero.

Per Kant, acquista perciò un'importanza fondamentale la *sintesi*. Egli considera appunto il mentale come « sintetico a priori ». Per lui « sintesi » è già l'atto di unire diverse rappresentazioni per comprendere in una conoscenza la loro molteplicità. Essa raccoglie gli elementi e li unifica per formare un contenuto. Si estrinseca, cioè, anzitutto nei riguardi della conoscenza empirica. Ad esempio, mediante le categorie della causa e dell'effetto, si terrebbero uniti gli aspetti plurimi di un fenomeno. Ma, a suo

1. Kant, op. cit., Anal. trasc., I. I, cap. II, sez. II, § 16.

avviso, si ha inoltre una *sintesi pura*, che riconduce diverse rappresentazioni ad un unico concetto o *categoria*, permettendo la formulazione dei giudizi sintetici a priori. Deve allora spiegare come le categorie nascono. Introduce così una sintesi pura trascendentale, che non si occupa più delle rappresentazioni, ma in quanto « trascendentale », parte dai possibili indizi, ottenendo in corrispondenza di ognuno un concetto unitario, cioè appunto una categoria. In questo senso egli dice che le categorie danno unità alla sintesi pura e consistono in una necessaria unità sintetica. Egli scrive 1:

La stessa funzione, che dà unità alle diverse rappresentazioni in un giudizio, dà [...] unità anche alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in una intuizione; unità, che, generalmente parlando, si chiama il concetto puro dell'intelletto. Così lo stesso intelletto, appunto con le stesse operazioni per cui nei concetti, mediante l'unità

analitica produce la forma logica di un giudizio, produce altresì, mediante l'unità Sintetica del molteplice nell'intuizione generale, un contenuto trascendentale nella sua rappresentazione; in grazia del quale esse prendono nome di concetti puri dello intelletto, che si applicano a priori agli Oggetti, ciò che la logica generale non può fare. In tal modo sorgono precisamente tanti concetti puri dell'intelletto che si applicano a priori agli oggetti della intuizione in generale, quante funzioni logiche si avevano in tutti i giudizi possibili [...] perchè le dette funzioni esauriscono completamente l'intelletto e ne misurano perciò tutto il potere. Chiamiamo questi concetti categorie, sull'esempio di Aristotele, giacché il nostro intento è, nella prima origine, in tutto identico al suo, sebbene se ne allontani nell'esecuzione.

Kant crede di essersi liberato dalle strettoie formali della tradizionale logica consecutiva per passare al costitutivo ma in effetti finisce per rivolgersi ancora ai « giudizi » di questa logica per ricavare, in loro corrispondenza, le categorie. Non mette infatti in discussione il presupposto, di origine aristotelica,

1. Kant, *op. cit.*, Anal. trasc., 1. I, sez. III, § 10.

che « pensare » sia « giudicare ». Noi sappiamo che le categorie mentali sono migliaia: Kant deve limitarsi ad enunciarne dodici (sebbene accenni che da esse se ne possono ricavare molte altre), rifacendosi appunto ai tradizionali giudizi, presenti in dodici prototipi. Seguiamo la sua esposizione, secondo la quale i giudizi si raggruppano in quattro gruppi di tre ciascuno e ad ognuno di essi corrisponde una categoria 1:

	GIUDIZI	CATEGORIE
	1	1
quantità	universali particolari singolari	unità pluralità totalità
	2	2
qualità	affermativi negativi infiniti	realtà negazione limitazione

	3	3
relazione	categorici ipotetici disgiuntivi	sostanza-accidente causa-effetto agente-paziente
	4	4
modalità	problematici assertorici apodittici	possibilità-impossibilità esistenza-inesistenza necessità-contingenza

Siamo sempre al di fuori di ogni analisi dell'attività costitutiva, La mente, per Kant, non può che

1 I. Kant, *op. cit.*, Anal. trasc., I. I, sez., II, § 9, 10. Pare che questa tabella sia una semplificazione di quella del logico Clausius, Per facilitare il confronto tra « giudizi » e « categorie », li riportiamo accanto in due colonne, anziché secondo i diagrammi quadrangolari di Kant. Egli semplicemente accenna che in ogni triade il terzo termine deriva dai primi due e che questi sono contrari. L'idealismo svilupperà questo spunto, tentando di ricondurre l'attività costitutiva ad una mediazione dialettica. All'origine di queste vedute c'è l'accennata concezione platonica della *diairesis* del genere in due specie contrarie, alla quale segue quella di Aristotele, che la coppia dei contrari si riferisce ad un comune sostrato. La concezione degli antichi è strutturale e statica, mentre quella idealista è dialettica, cioè dinamica.

partire da dodici modi secondo cui giudica e lo stesso « giudicare » rimane metaforico, non essendo ricondotto al meccanismo della correlazione. La sua mente è sempre rivolta al « conoscere » l'oggetto 1, nel senso della tradizionale duplicazione.

Poiché, per Kant, le categorie altro non sono che le funzioni del « giudicare » e questo è attività dell'intelletto, il molteplice di ogni intuizione è sottoposto necessariamente ad esse. Si spiegherebbe così perché sono valide le *leggi della natura*. Infatti, tutto ciò che si presenta ai nostri sensi sottostarebbe automaticamente a leggi provenienti dall'intelletto. Ad esempio, egli dice, nel congelarsi dell'acqua vi sono due stati (il liquido ed il solido), che stanno tra loro in una relazione temporale. L'intelletto sovrappone, come condizione a priori, un'unità sintetica, a suo avviso data dalla categoria di « causa » 2. Egli crede di aver così eliminato lo scetticismo di Hume ed in verità fa un grosso passo in avanti, considerando la « causa » come una categoria, cioè mentale.

Per spiegare come si applicano le Categorie ed i giudizi ai fenomeni, egli fa riferimento ad altre datità: l'« immaginazione » e lo « schematismo » dell'intelletto, L'immaginazione (*Einbildungskraft*) è ricondotta 3 ad una funzione dell'anima, cieca

e tuttavia indispensabile, senza la quale non avremmo conoscenza alcuna, Essa consentirebbe la rappresentazione di un oggetto anche senza la sua presenza come intuizione. Kant allude ad un talento particolare che non si può insegnare, ma solo esercitare, precisamente l'elemento specifico dell'ingegno naturale opposto alla grulleria 4. La facoltà degli schemi trascendentali 5 dovrebbe sostituire all'empirico ad esempio ad un cane che stiamo guardando, alcunché prodotto dall'immaginazione. L'esigenza di fondo è quella di ritrovare categorie (che invece applica),

1. Kant, *op. cit.*, Anal. trasc., 1. I, cap. II, sez. II, § 17.
2. Kant, *op. cit.*, Anal. trasc., 1. I, cap. II, sez. II, § 26.
3. Kant, *op. cit.*, Anal. trasc., 1. I, cap. I, sez. III, § 10; cap. II, sez. II, § 23.
4. Kant, *op. cit.*, Anal. trasc., 1. II, Introduzione.
5. Kant, *op. cit.*, Anal. trasc., 1. II, cap. I.

semplificando l'osservato, in cui sarebbero presenti, secondo il tradizionale concetto dell'astrazione. A suo avviso, occorre partire dall'oggetto con tutti i suoi particolari (per lui empirici, mentre sono categoriali), per adattarlo alla forma che la mente può dargli. Lo schema trascendentale sarebbe una sorta di mediatore, da un lato omogeneo con il mentale, dall'altro con il fenomeno. Il procedimento comporterebbe un'arte misteriosa, celata nel profondo dell'anima, di cui difficilmente potremo mai rivelare il segreto. Possiamo dire che, quanto egli crede si riconduca allo schematismo, corrisponde in effetti alle categorie (nel senso operativo), che applica ed a quelle che non applica, ma potrebbe tuttavia applicare.

Come abbiamo accennato, Kant ritiene di dover sovrapporre all'intelletto (*Verstand*) la ragione (*Vernunft*). A suo avviso, i due strati inferiori, quelli dell'« intuizione » e dell'« intelletto », comportano le sensazioni e le categorie. Quello della « ragione », al di sopra del quale non c'è nulla di più alto 1, corrisponde invece alle *idee trascendentali*. L'intelletto sarebbe la facoltà che unifica mediante regole; la ragione invece mediante principi. Anche i principi si otterrebbero sempre in corrispondenza dei dodici giudizi. Precisamente si avrebbero gli *assiomi* dell'intuizione, le *anticipazioni* delle percezioni, le *analogie* dell'esperienza ed i *postulati* del pensiero empirico in generale 2. Egli connette le « categorie » con le forme dei giudizi; le « idee » con quelle dei raziocini o sillogismi. Dice che esse sono ancora più lontane dalla « realtà » oggettiva, perché non si possono rappresentare in alcun fenomeno 3. È in questo strato più alto della « mente » che, secondo Kant, si introduce la possibilità dell'errore. L'intelletto infatti opererebbe con una sorta di automatismo, raffigurando il mondo nel modo consueto per tutti. Le « idee » trascendentali invece si sovrappongono a questo mondo. Essendo al di sopra del-

- 1 Kant, *op. cit.*, Dial. trasc., Introduzione, 1 II.
2 Kant, *op. cit.*, Anal. traSc., 1. II, cap. II, sez. III.
3 Kant, *op. cit.*, Dial. trasc., 1. II, cap. III, sez. I.

l'intelletto, non possono avere un uso costitutivo, ma solo regolativo; cioè indirizzano l'intelletto ad un certo scopo, indipendentemente dalla esperienza possibile. Nasce allora il pericolo che l'intelletto tenti di superare i limiti del fenomenico, per passare nel trascendente.

Uno dei punti deboli della speculazione kantiana è, come dicevamo, l'opinione che il *noumeno* non sia contraddittorio perchè potrebbe essere la nostra sensibilità l'unico modo possibile di intuire. Ammette così la « realtà » data della filosofia che gli uomini « conoscono » in un certo modo, ma altri esseri potrebbero « conoscere » diversamente. Ma poichè non possiamo che occuparci del nostro « conoscere », egli afferma la necessità di porre una separazione totale tra « fenomeni » e « noumeni », affinché non si commetta l'errore di tentare, con l'intuizione sensibile, di rivoigerci alla inaccessibile « cosa in sè ». Riconoscendo che, per noi, il territorio al di là della sfera dei fenomeni deve essere vuoto dice che possiamo parlare del noumeno solo come di un concetto limite (*Grenzbegriff*) per circoscrivere l'ambito della sensibilità.

Quando l'intelletto tenta di superare i limiti del fenomenico si ha la *dialettica trascendentale*. Essa si svolge ¹ con ragionamenti che trasformano in sofismi i sillogismi della ragion pura, connessi con le « idee ». Egli distingue i *paralogismi*, che sono contraddizioni semplicemente formali, dalle *antinomie*, che scaturiscono invece dai limiti della ragion pura. Le antinomie si produrrebbero precisamente quando si applica l'incondizionato al mondo fenomenico, per rappresentarlo come un insieme completo di condizioni ². Si hanno allora conseguenze paradossali, perchè il mondo viene concepito come una cosa in sè alla quale tuttavia sarebbero intrinseche le nostre categorie della quantità, della qualità, della relazione e della modalità.

Dalla « quantità » si avrebbe l'antinomia 1) che il mondo

- 1 Kant, *op. cit.*, Dial. trasc., Appendice
2 Kant, *op. cit.*, Dial. trasc., 1. II, sez. I

ha principio e fine e non ha nè principio nè fine; 2) dalla qualità, che il mondo è composto di elementi semplici e che in esso nulla è semplice; 3) dalla relazione, che nel mondo i fenomeni sono liberi ed anche che sono determinati dalla causalità delle leggi naturali; 4) dalla modalità, che c'è una causa dell'universo, che però non si può trovare né dentro né fuori di esso, perché tutto è accidentale. La prima antinomia, cioè la domanda se il mondo è finito ed ha un'origine od invece

è infinito nello spazio e nel tempo, si riferisce ad una vecchia questione, già sollevata dai greci (ad esempio, il problema di Archita). Secondo Kant discende dall'attività dialettica della ragion pura, che lo vede insieme come cosa in sé (ma allora dovrebbe essere inconoscibile) e come « conosciuto » in termini di quantità. L'equivoco nasce invece dal fatto che « mondo » è una categoria mentale, mentre si vorrebbe vedere come un osservato fisico. Quando Archita diceva che, giunti al limite dell'universo, sarebbe sempre possibile allungare fuori di esso il bastone, considera appunto fisicamente la categoria. Inoltre non possiamo cercare in alcunché categorie come quella di « fine »; commetteremmo infatti l'errore di ritenere che siano in esso contenute in senso realista. Possiamo trovarle se le abbiamo applicate e nell'applicarle o meno non ci dobbiamo contraddire. Equivoci del genere sono ancor presenti in quelle teorie cosmologiche che vogliono un universo finito e curvo, ma, non potendo trovarlo, lo descrivono in espansione, non si capisce dove, dato che per il realista lo spazio dovrebbe già essere tutto dentro.

Un'antinomia analoga alla seconda di Kant si ha quando si vorrebbero scoprire particelle subatomiche primarie, confondendo con osservati il loro contenuto categoriale. Anch'essa appare già in Grecia nella polemica tra gli atomisti i quali affermavano l'« esistenza » di corpuscoli elementari ed- Anassagora, che sosteneva invece la divisibilità illimitata. Aristotele acutamente denuncia l'equivoco, notando che si ha l'atomo democriteo quando in atto non abbiamo diviso, l'omeomeria anassagorea quando ammettiamo di poter potenzialmente sempre dividere ancora.

La terza antinomia, quella della *libertà* e del *determinismo*, che scaturisce dal porre insieme ed in concorrenza due schemi esplicativi incompatibili (MIO. § 13), acquista una particolare importanza nell'economia generale del pensiero di Kant Anche in questo caso egli viene tradito dal persi-

stente pregiudizio realista. A suo avviso, la ragion pura è bloccata quando si occupa dei fenomeni, in quanto condizionata dal non poter pervenire ai noumeni; ma non trova alcun limite quando invece si rivolge all'uomo stesso, perché quanto l'uomo vuole è incondizionato, cioè dipende solo da sé medesimo, dalla sua libertà. Questa libertà ha come solo limite quello di non cadere in contraddizioni. Kant parla di una ragion pura *teoretica*, nella quale anche l'uomo è condizionato fenomenicamente, in quanto inserito nella catena deterministica delle cause e degli effetti, e di una ragion pura *pratica*, da considerarsi costitutiva in senso assoluto, in quanto libera ed incondizionata.

L'uomo della ragion teoretica non può essere considerato *responsabile* delle sue azioni, ma non ha effettiva « realtà », essendo solo fenomenico. Invece l'uomo della ragion pratica è inizio egli stesso di una serie di effetti, e quindi incondizionato e noumenico . La priorità spetta alla ragion pratica, che dà all'uomo la libertà e con essa l'imperativo categorico dell'etica. Le leggi che poniamo nei fenomeni sono, per così dire, « patologiche ». Dalla sfera della ragion pratica

emerge una più genuina legge, quella etica, che l'intelletto dà a se stesso, attingendo alla sua libertà, in quanto abbandona la sfera del sensibile. L'equivoco di Kant consiste nel distinguere due aspetti della « realtà », quella vera (noumenica) e quella a metà (fenomenica), « realtà » che è sempre quella precostituita della filosofia del conoscere. Ad essi fa corrispondere due diverse specie di leggi, le umane (soprasensibili, noumeniche, libere e pratiche) e le naturali (sensibili, fenomeniche, condizionate e teoretiche). Invece i due schemi della libertà e del determinismo sono criteri nostri, che non dobbiamo cercare nelle cose, ma nel tipo di spiegazione che preferiamo dare. Si pensi, ad esempio, alla

1 Kant, *Critica della ragion pratica* (trad. di F. Capra, Laterza, Bari 1937), p. 5, n. 1.

perplessità del giudice innanzi al delinquente nato od al traviato dall'ambiente. In casi del genere il comportamento umano viene ricondotto allo schema deterministico. Quando invece si vuole comunque condannare il colpevole perché pericoloso per la società, spesso si fa riferimento a quello della libertà. L'errore consiste nel ritenere che una delle due alternative sia di per sé giusta.

Per Kant l'etica è connessa con la libertà; precisamente proverrebbe dall'autoregolazione della volontà, conducente ai due oggetti della ragion pratica: il bene ed il male. Sappiamo che i verbi servili « pote-re », « volere », « dovere » ecc. sono categorie mentali (MIO. § 16). Kant crede invece, facendo sua una tipica tesi irrazionalista, che la ragion pura non possa determinare la volontà; quindi suo equivoco è di ricondurre l'etica (imperativo categorico) alla libertà ed entrambe alla volontà. Ricordiamo che, secondo Ceccato, la libertà si definisce come « potere da capacità » più « potere di scelta ». Non si può ricondurre solo alla scelta, che potrebbe anche essere condizionata, non alla sola capacità, che potrebbe non esplicarsi, cioè restare potenziale. Ma alla « libertà » può fare seguito una scelta tanto etica che non etica, perché le operazioni costitutive dell'atteggiamento etico non sono connesse con essa. Errore opposto a quello di Kant viene commesso da autori come Sartre, che, partendo sempre dalla « libertà », ma vista questa volta in riferimento ad una metaforica « esistenza (§ 14) primaria, da essere surrogata come unica datità alle altre tradizionali, traggono come conseguenza la caduta della morale. Ritengono che i valori siano gratuiti, perché non si rendono conto che la loro validità proviene unicamente dall'essere ottenuti ed applicati con un'attività mentale, Kant è nel giusto quando afferma che l'imperativo categorico parte dall'uomo e non già dal trascendentale, ma ritiene che l'uomo trovi i valori fatti entro se stesso, che debba semplicemente applicarli, attingendo ad una sorta di noumeno interiore, cioè agire in senso pratico. Il rapporto tra « pratico » e « teoretico » ha provocato non poca confusione nella filosofia. Infatti si è ritenuto che vi siano cose o situazioni da classificare nell'una o nell'altra casella per loro caratteristiche costitutive, ad esempio, l'azione nel « pratico », la *determinazione da parte di leggi* nel « teoretico ». Invece entrambi gli aspetti possono essere invocati in tutti i casi. Parliamo

infatti di « pratico » quando alludiamo a

cognizioni che interessano solo per applicarle strumentalmente in vista di uno scopo, senza perciò occuparci delle loro operazioni costitutive. Ad esempio, di un avvocato si potrà dire che è un gran professore di diritto, che sa tutta la teoria, ma è un cattivo pratico, perché perde le cause. Kant invece vede il « pratico » come l'incondizionato, in grado di seguire le leggi etiche poste liberamente dall'uomo per se stesso. Viene inoltre tentato di estendere queste leggi anche alla natura, per spiegare perché gli eventi mostrano di essere già per conto loro organizzati, in modo da risultare sistematicamente adeguati a quanto impone il nostro intelletto (MIO. § 35). In questo senso propone la distinzione tra natura archetipa e natura ectipa [p. 170 b)].

27. Fichte

L'« io penso » di Kant ha il compito di dare unità al pensiero. Fichte vorrebbe invece un « io » in cui siano concentrate tutte le datità come aspetti della sua attività. In questo senso lo considera principio primo assolutamente incondizionato, posto alla base della propedeutica di tutto il sapere, cioè della « dottrina della scienza ». A suo avviso, se si ponesse qualcosa come uguale od opposto all'« io », cioè al suo stesso livello, si cadrebbe nella filosofia dogmatica. Egli dice che Kant, pur non affermandolo esplicitamente, ammette anch'egli un « io puro » in partenza, perché altrimenti, tra l'altro, non si spiegherebbe il suo imperativo categorico ¹. Perciò l'« io » di Fichte non è una delle tante categorie (nel senso nostro operativo), bensì una privilegiata datità inanalizzabile, alla quale assegna, in senso lato, il compito di giustificare l'attività mentale, senza però descriverla e spiegarla. La sua tesi è un idealismo soggettivistico, che si differenzia da quello di Berkeley in quanto, auspice Kant, attribuisce la priorità al mentale invece che allo psichico.

Concetto di fondo è che l'« io », per così dire, fa

¹ J. G. Fichte, *Dottrina della scienza* (trad. di A. Tilgher, edizione riveduta da F. Costa, Bari 1971), Fondamenti dell'intera dottrina della scienza, sez. II, § 5, n. 47.

se stesso (autoconsapevolezza), ma anche tutto il resto, cioè il mondo, ponendolo nel suo ambito come « non-io », che è un « io » inconsapevole e non già un secondo principio autonomo. Il « conoscere » si ricondurrebbe alla ripresa del « non-io » da parte dell'« io ». Egli ritiene di aver eliminato il raddoppio conoscitivo perché nega che il « non-io » sia una cosa in sé. Sostiene che, pur

opposto all'« io », è sempre lo stesso « io ». L'obiezione da fargli è che non procede ad una analisi dell'attività costitutiva. Non è importante che parli di un « io » invece che di una « mente », quanto che non cerchi le operazioni in cui si estrinseca. Segue che alla datità dell'« io » trova di fatto contrapposta quella del « non-io ». La contraddizione del « conoscere » non viene eliminata, perché proviene non da una questione di sostanza o di natura, bensì dalla gratuita introduzione di alcunché presentato come non costituibile, che operi in modo non analizzabile. Per Fichte infatti il « non-io » è da « conoscersi » nel senso del tradizionale raddoppio.

Egli ha l'intenzione di occuparsi, con la « dottrina della scienza », del pensiero, ma lo considera semplicemente come il sistema del sapere umano. Afferma che questa dottrina deve precedere e non seguire la logica, perché scaturisce da una disposizione naturale, mentre la logica è un prodotto artificiale dello spirito nella sua libertà ¹. Bisogna partire da un principio fondamentale del sapere, assolutamente incondizionato ² cioè dall'« io ». Egli dice che, per individuarlo, possiamo prendere le mosse da una proposizione esemplificante il principio logico dell'identità; ma non è tale principio che sta in partenza, bensì l'identificazione fatta dall'« io », il quale riconducendo a sé entrambi gli identificati, si pone come « io=io ». La copula non potrebbe dare l'identità

1 J. G. Fichte, *op. cit.*, Sul concetto della dottrina della scienza, sez. II, §§ 6, 7.

2 J. G. Fichte, *op. cit.*, Fondamenti ecc., parte I, § 1.

se non rimandasse all'« esistenza » (sempre nel senso della filosofia del conoscere) dell'« io » quale premessa incondizionata « io sono ». Perciò in sede primaria si avrebbe solo l'autoconsapevolezza dell'« io », estrinsecantesi come immutabilità di se stesso. Notiamo che il ragionamento è contraddittorio. Si pongono infatti due cose paradigmatiche rispetto al principio d'identità, poi il rapporto si considera differente e la differenza si vorrebbe spiegare introducendo un « io » ripristinante l'identità originaria ¹.

Si ha quindi un secondo principio fondamentale. Mentre il primo, introducendo l'« io » incondizionato, è connesso con quello d'identità, questo riconduce il « non-io » all'opposizione, nel senso che il negativo di « A » non è uguale ad « A » ². Anch'esso, secondo Fichte, non si può né dimostrare né dedurre. Si può solo parlarne partendo dalla coscienza empirica. L'« opporre », egli dice, è un atto indipendente da ogni condizione e non ha come base alcun principio superiore. Presuppone solo l'identità della coscienza. Nulla è posto

originariamente in modo assoluto tranne l'« io » perciò soltanto all'« io » si può opporre assolutamente. Ciò che è opposto all'« io » è allora appunto il « non-io ».

Un terzo principio fondamentale afferma infine che « io » e « non-io » opposti devono essere conciliati, cioè ricondotti ad uguaglianza, senza che si distruggano reciprocamente³. Perciò l'opposizione deve essere accolta nell'identità di un'unica coscienza. Fichte deduce allora che « io » e « non-io » si limitano reciprocamente e sono divisibili. In questo senso si può dire di entrambi che sono qualcosa [pag. 172.a)]. Passando dal primo al secondo e al terzo principio, ci si avvicina al dominio in cui tutto si può dimo-

1 Cfr. S. Ceccato, *Costruzione di un soggetto celebre*, Methodos, 1949.

2 G. Fichte, *op. cit.*, parte I, § 2.

3 G. Fichte, *op. cit.*, parte I, §§ 3, 3B, 3C.

strare. Il primo principio è incondizionato sia per la forma che per il contenuto. Nel secondo è incondizionato l'atto dell'opporre, cioè la forma, ma si dimostra il contenuto, precisamente che opposto è il « non-io ». Il terzo è invece determinato per la forma da entrambi i precedenti. Secondo Fichte perciò i suoi tre principi esauriscono le premesse da cui deve partire la dottrina della scienza.

Il « non-io » eliminerebbe la datità prefenomenica della kantiana cosa in sé, essendo sempre « io », sebbene inconsapevole. Il contraddittorio rapporto di uguaglianza-differenza tra « io » e « non-io » permetterebbe: a) per l'uguaglianza, di spiegare la presenza del « non-io », cioè del mondo, trasferendo, per così dire, il noumeno nella sfera del fenomeno; b) per la concomitante differenza, di tenere distinti soggetto ed oggetto, cioè l'« io » ed il mondo con tutti i suoi contenuti naturalistici. Siamo sempre al contraddittorio rapporto conoscitivo, appunto caratterizzato dal considerare « realtà » e « conosciuto » insieme uguali e diversi. Fichte si illude di poter asserire che l'« io » fa il mondo e poiché non può descrivere come lo fa, dice che lo trova fatto inconsapevolmente da se stesso.

Probabilmente Fichte intuisce la differenza tra il mentale consapevolizzato in quanto reso oggetto di analisi e quello inconsapevolmente usato come strumento. Ma egli rivolgendosi a questo suo secondo aspetto, invece di tentare di analizzarlo, lo assume globalmente come un ontologico « non-io ». Quindi vorrebbe giustificare la mancata analisi del « non-io » (dato negativamente) riconducendolo ad un aspetto inconscio dell'« io ». Analogamente Freud vorrebbe spiegare nella sfera psichica l'autonomia di cause agenti sul soggetto, riconducendole ad un interiore non-soggetto inconscio (« Es »), uguale e diverso dal soggetto, nello stesso senso che per Fichte lo sarebbero l'« io » ed il « non-io ».

Fichte, per così dire, istituzionalizza la contraddizione del raddoppio conoscitivo, riconducendola ad un requisito essenziale dell'« io », che si sforzerebbe

incessantemente di eliminare la controparte del « non-io », ma non riuscirebbe mai a sopprimerlo totalmente, vale a dire a « conoscerlo », riportandolo allo stato di coscienza. La vicenda, secondo Fichte, resta sempre aperta; in altre parole la scienza non può trovare un arresto scoprendo tutto: il « non-io » continua a sfuggire e perciò all'« io » non resta che svolgersi in un'incessante storia pragmatica, attraverso una successione di situazioni contraddittorie. La sua attività è un infinito procedere, che di volta in volta si oppone ai suoi aspetti finiti, quelli del « non-io ». Paradossalmente Fichte riconduce la vita dell'« io » alla contraddizione, assumendola come una sorta di operazione costitutiva dei frammenti del « non-io » di volta in volta resi consapevoli. Parliamo di « paradosso » perché il'contraddirsi è quanto più lontano possa esserci dal costituire, essendo un disfare associato al fare. Invece questo concetto della sintesi dei contraddittori, volta a conciliare « io » e « non-io », in base al terzo principio fondamentale di cui sopra, ebbe fortuna. Precisamente costituì il motivo centrale della filosofia idealista.

Fichte ritiene di essere andato oltre Kant per aver abolito la cosa in sé, mentre fa un passo indietro, perché riconduce a cosa in sé l'« io » insieme con il «non-io ». Kant può tentare uno studio dell'attività mentale, proporre categorie, discutere le antinomie, ecc. Egli può solo presentare tutto negativamente, dovendo avvalersi della contraddizione. Ritiene che questa conclusione sia una conquista. Spiega che se l'« io » potesse rendersi conto di tutto ciò che ha fatto inconsapevolmente, finirebbe con il non trovare niente, cioè con l'eliminare il mondo. Infatti, in questo caso limite, mancherebbe il raddoppio conoscitivo. Secondo Fichte distruggerebbe allora anche se stesso, essendo sua natura la dinamicità conoscitiva. Siamo di fronte ad una sorta di nemesis del negativismo, forzato all'impossibile compito di fornire criteri definitivi.

Perciò la vicenda dell'« io », secondo Fichte, non può essere completamente descritta, cioè non può essere esaurita in senso teoretico. Il « non-io » resta invece determinato in senso *pratico*, come superamento incessante e mai definitivo dell'*urto* tra esso e l'

« io ». Si avrebbe uno svolgimento che procede unificando, cercando negli opposti unificati nuovi opposti, ed effettuando successive unificazioni finché si può [pag. 173 b) 1. In questo senso afferma, come Kant, la priorità della scienza della pratica. Anch'egli la collega con l'etica, considerando insieme « dovere » ed affermazione di « libertà » lo svolgimento infinito dell'« io », il quale mai si arresta sebbene siano finite le possibili determinazioni del « non-io ». Si tratta di un concetto connesso con il clima romantico dell'epoca. Si pensi all'inappagabile brama di sapere del Faust di Goethe.

Non potendo effettuare analisi, anche Fichte è costretto ad ammettere una sorta di stratificazione delle facoltà mentali per spiegare lo svolgimento dell'« io ». Ad esempio, ritiene che per descrivere la sua facoltà pratica sia fondamentale il concetto di « sforzo » 1. Lo definisce come l'attività pura dell'« io » che rientra in sé, in relazione ad un oggetto possibile. Ogni oggetto diviene un elemento eterogeneo, che si trova necessariamente in lotta con lo sforzo dell'« io » di restare assolutamente identico. Lo « sforzo » è infinito nel senso che l'infinito costituirebbe l'aspetto soggettivo dell'« io » rientrando in sé dopo l'« urto ». Il finito corrisponde invece al suo aspetto oggettivo. Un oggetto determinato dall'attività dell'« io », che perciò da questo punto di vista è limitata, è un oggetto *reale*. Ma appena l'« io » si accorge che lo sforzo è finito, lo estende ulteriormente.

Questa spiegazione richiede a sua volta una spiegazione e la spiegazione un'altra spiegazione, ecc.

1 J.G. Fichte, *op. cit.*, parte 111, 5, II.

poiché mancano le analisi costitutive. Fichte parla perciò di un « impulso » (*Trieb*), che sarebbe lo sforzo produttore se stesso e perciò fissato, determinato, certo 1; fa intervenire il « sentimento », considerandolo come la manifestazione soggettiva del non potere dell'« io », in cui sono conciliate attività e limitazione; ricorre al « desiderio » 2 che sarebbe l'impulso verso qualcosa di sconosciuto, manifestantesi per il bisogno di eliminare un disagio e colmare un vuoto. Esso perciò spinge l'« io » fuori di sé, cosicché gli si manifesta il mondo, spiegando la manifestazione originaria dello sforzo.

28. Schelling

Per Fichte la « realtà » primaria è l'« io »; per Schelling ed Hegel uno « spirito » (*Geist*) che fa tutto: il mentale ed il non mentale. Invece di analizzare le operazioni costitutive, entrambi tentano di surrogarle con risultati dello svolgimento dialettico in cui si articolerebbe lo « spirito ». Sappiamo che il mondo fisico ha una fenomenicità indipendente dalle operazioni costitutive mentali, perché intervengono i rapporti consecutivi tra la pluralità degli osservati (MIO. § 7). Gli idealisti temono che questa indipendenza porti all'ammissione di una « realtà » trascendente. Vogliono allora che il loro « spirito » sia artefice universale, anche del mondo fisico con tutti i suoi fenomeni. Il loro tentativo è condannato all'insuccesso perché così il fisico viene confuso con il mentale (§ 6). Schelling vuole riaccreditare la natura, considerandola « spirito » oggettivato e vivo, provvista di una coscienza sia pure rudimentale (anima del mondo), nonché di una dinamicità, più rozza della mentale ma con essa affine, come sarebbe mostrato, ad esempio,

1 J. G. Fichte, *op. cit.*, parte III, § 7, A, B.

2 J. G. Fichte, *op. cit.*, parte III, § 10.

dal carattere teleologico dei fenomeni evolutivi. Egli scorge nella natura uno svolgimento intrinseco, che tende a passare dall'inconscio alla consapevolezza ed alla libertà, del quale la scienza meccanicistica non può dare alcuna valida spiegazione. All'« anima del mondo » corrisponderebbe un « io », che ritrova consapevolmente la natura, in quanto fatta a sua immagine e somiglianza, essendo anch'essa spirituale. La natura perciò non è più apparente e fittizia alterità, come sosteneva Fichte, riconducendola al « non-io ».

Le vicende dell'« esistenza » e della « conoscenza » sarebbero solo grandi tautologie, essendo in partenza il subiettivo e l'obiettivo coincidenti nello « spirito ». Se Fichte è eracliteo, Schelling è parmenideo.

Non possiamo insistere sui particolari delle sue concezioni. Basti dire che, soprattutto nell'ultimo sviluppo del suo pensiero, egli pone al vertice una « realtà » unitaria, omogenea, statica, ecc., che chiama « Assoluto », attribuendole natura divina. Questo « Uno » darebbe luogo ad un'apparente degradazione, che ricorda quello dei neoplatonici (passaggio dall'« Uno » al *nous* ed alla *psyché*). Plotino invoca l'estasi, Schelling parla di un'« intuizione », come di una facoltà anch'essa irrazionale e mistica, che consentirebbe il ritorno

all'« Assoluto » dopo la degradazione nella natura. Alla caduta dell'anima nel passaggio dall'« essere » all'« esistere », dagli archetipi alle cose fisiche, corrisponderebbe come opposizione dialettica la rigenerazione, intesa anche come redenzione cristiana. Ma per Schelling, in definitiva, i momenti separati sono illusori, perché di fatto sempre mediati. Si hanno perciò un'Iliade ed un'Odissea della storia, poemi diversi, ma opera dello stesso autore, perché nell'« Assoluto » tutto resta indistinto. « Di notte tutte le vacche sono nere » commenta ironicamente Hegel.

Sebbene illusorio, il mondo deve essere descritto e spiegato, come affermava già Parmenide. Schelling vorrebbe appunto correggere la scienza, traviata

dal pregiudizio realista-meccanicistico. Egli ebbe certamente l'intuizione del categoriale che si applica al fisico e non è osservativo; ma purtroppo non esegue analisi operative. Perciò le sue definizioni finiscono sempre per essere metaforiche.

A suo avviso il concetto di « forza » (soprattutto in riferimento alle ricerche di Galvani e Volta) è di tipo spirituale e riconducibile allo schema degli opposti da essere mediati, in quanto comporta un positivo ed un negativo, un'attrazione ed una repulsione. Le forze attrattive e repulsive si sintetizzerebbero nel « peso », determinando la materia 1. Questa triade, attraverso la luce, diventerebbe elettricità, magnetismo e legame chimico; attraverso la vita: irritabilità, riproduzione ed impressionabilità. Inoltre al magnetismo si ricondurrebbe la lunghezza, all'elettricità la superficie, ed all'azione chimica il volume. Egli sviluppa l'accennato spunto kantiano che le prime due categorie di ogni gruppo sono opposte e la terza corrisponde alla loro unificazione 2. Ma la mediazione dialettica non può essere costitutiva. Nella migliore delle ipotesi potrebbe essere un rapporto consecutivo tra costituiti.

Sempre allo schema ternario della contrarietà e della mediazione egli vuole ricondurre l'attività della vita cosciente, vedendo come opposti « conoscere » ed « agire » e come sintesi l'« arte ». Quest'ultima perciò sarebbe la via principale in grado di farci conoscere l'« Assoluto », tesi questa consona al clima romantico. L'intuizione estetica consentirebbe di andare al di là delle idee razionali e pervenire al divino.

Hanno contribuito a gettare discredito sull'idealismo soprattutto le teorie della natura. Perfino le più rozze concezioni fisicaliste sono in grado di occuparsi dei fenomeni naturali con una certa efficienza. Riconducendo il mentale al fisico commettono l'errore opposto dell'idealismo, ma tuttavia, sia pure inconsapevolmente, applicano le categorie agli osservati. Perciò la fisica ha potuto andare avanti.

1 F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale* (trad. di M. Losacco, Bari 1926), sez. III, II e corollari.

2 F. W. J. Schelling, *op. cit.*, sez. III, cap. II, 2a epoca, III.

29.Hegel

Hegel ha sentito vicinissima l'esigenza di studiare l'attività mentale, ma anch'egli è rimasto impigliato nello schema metaforico della dialettica. Tra l'altro avverte la corrispondenza del pensiero con la lingua; ma purtroppo commette subito l'errore di ritenere che vi siano lingue, come la tedesca, ad esso più vicine, ed altre, come la cinese, che invece se ne discostano. Sappiamo invece che tutte corrispondono all'attività mentale in modo più o meno uguale, perché variano le soluzioni semantiche, non già i contenuti.

Anche Hegel prende posizione contro Kant per la questione della cosa in sé. A suo avviso, la filosofia critica mette di mezzo il pensiero tra le cose e noi, quasi per tenerle separate, invece che per unirle ad esse. Egli afferma che queste cose, le quali per Kant dovrebbero trovarsi all'altro estremo, al di là di noi e dei pensieri che ad esse si riferiscono, sono da considerarsi invece esse stesse enti di ragione. Giustamente nota che il carattere contraddittorio del raddoppio conoscitivo rimane anche quando, come duplicato, si assume la cosa in sé, destinata a restare al di là dei contenuti del nostro conoscere; ma per eliminarlo crede basti trasferire nell'in sé uno « spirito » creatore, attribuendo ad esso la costituzione di tutte le cose. Fichte voleva eliminare il dualismo con una soluzione soggettivista, affidando tutto all'« io ». Egli invece ricorre ad una soluzione oggettivista, raffigurando la mente come uno spirito operante per conto suo. Le cose sarebbero in esso e non già di per sé; razionali e non fisiche. Si tratta dell'equivoco realista di ricondurre il fisico al mentale, in seguito al presupposto che la « realtà » conoscitiva sia di natura ontologica. Il raddoppio persiste perché da una parte c'è lo spirito operante con un'attività sua e dall'altra siamo posti noi che acquisteremmo la « conoscenza » filosofica di quanto

fa. Hegel è realista nel senso che ontologizza il mentale e solo esso, considerando come datità ciò che lo spirito svolgendosi produce od ha prodotto ¹. Lo è anche sul piano metodologico, perché attribuisce alla filosofia la funzione di scienza, non in quanto si avvalga di certi criteri

(MIO. § 17), ma perché è convinto che alla scienza spetti il privilegio di scoprire la « verità ». Sostiene allora che solo la filosofia può pervenire alle verità più profonde.

Criticando il sapere immediato di Jacobi (§ 10), vuol ricondurre la filosofia a scienza, ma nega che essa abbia il carattere di propedeutica, nel senso che debba rivolgersi al pensiero come al suo oggetto di studio. Ritene invece che, poiché anch'essa si avvale del pensiero, sia sullo stesso piano di tutte le altre scienze. Il suo privilegio proverrebbe dal costituire il vertice dallo svolgimento dialettico. L'importante distinzione kantiana dei due livelli, la sola che può condurre ad una scienza della filosofia, viene così a cadere. Il pensiero strumentale non viene più distinto da quello reso oggetto di analisi, per essere ricondotto unicamente all'immanenza nel pensato. A suo avviso, il pensato è « reale » nel senso tradizionale, in quanto lo attribuisce allo spirito oggettivo, rispetto al quale diverrebbe « universale » e « necessario » in modo concreto. Infatti tale spirito compendierebbe in schemi generali tutti i pensati particolari. Sarebbe appunto tale « universale » l'oggetto proprio della filosofia. Cioè all'ente ontologico vuoi fare corrispondere una scienza ontologica in grado di « conoscerlo ». Invero qualsiasi cosa si può considerare sia come generale che come particolare, ma Hegel, seguendo Platone, crede invece che si abbiano dei generali od universali tali per loro natura, ai quali spetti il privilegio di essere veramente « reali ».

1 Il termine « realismo » così inteso è più ampio di quello corrispondente alla definizione del § 6, ove lo riferivamo unicamente alla datità del fisico. Verrebbe infatti a comprendere anche l'ontologico.

Avendo confuso l'analisi del pensiero con il suo uso, non gli resta che vagheggiare un'enciclopedia delle scienze filosofiche ¹ in cui si descriva come tutto il nostro sapere proviene dallo svolgimento dialettico dello spirito. Nel suo volume, *Filosofia del diritto*, scrive la celebre frase che tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale, perché considera lo spirito come una supermente cosmica che costituisce tutto.

Tuttavia non vuole che le scienze empiriche siano chiamate « filosofia » e contesta che Newton sia celebrato come grandissimo filosofo. Tali scienze, egli dice, si avvalgono più di ordigni materiali che del vero strumento filosofico, che è il pensiero. In linea di principio ha certamente ragione, ma questa presa di posizione è in contrasto con la soppressione, implicita nella sua filosofia, della differenza tra

scienza e filosofia, derivante dall'immanenza del pensiero nel passato. Per riaffermarla deve ricorrere a tradizionali metafore irriducibili, ripetendo che la filosofia si distingue per i suoi tipici oggetti, cioè la libertà, lo spirito, Dio, ecc. i quali sarebbero provvisti di un contenuto infinito ². La filosofia si avvarrebbe cioè di « concetti speculativi », da distinguersi da quelli comuni, allo stesso modo come la superiore « ragione » (*Vernunft*) si distingue dall'« intelletto » (*Verstand*). Sappiamo invece che presupposto dell'analisi del mentale è occuparsi di tutti i costrutti in senso lato, considerandoli tutti ugualmente nobili. Anzi, quelli corrispondenti al dizionario corrente sono i più interessanti, perché di solito non contaminati da metafore irriducibili. Hegel vorrebbe prendere visione del grande schedario ontologico della « realtà », che continua ad essere

1 Altrettanto metaforico è il programma di un'enciclopedia su basi fisicaliste varato circa trent'anni fa (*International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago).

2 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Introduzione, § 8.

quella della filosofia del conoscere. Irride all'insegnamento kantiano ¹, secondo il quale prima di procedere alla conoscenza di Dio, dell'essenza delle cose, ecc., bisogna indagare la facoltà di conoscere. Appunto motteggia che considerazioni del genere vanno bene per il resto, ma non per il « conoscere » stesso. Altrimenti si sarebbe nel caso di chi vuol imparare a nuotare prima di arrischiarsi nell'acqua. Egli crede insomma che l'indagine del « conoscere » non possa avvenire altrimenti che conoscendo, cioè usando il pensiero solo in senso strumentale. Non gli resta che ammettere la « realtà » prefabbricata dello « spirito », autocostruendosi con il suo interno svolgimento dialettico. Richiamando tutto a sé, esso trasferisce tutto nella cosa in sé, in quanto l'operare costitutivo resta emarginato. Secondo Hegel lo « spirito », cioè il pensiero, si impiglia nella contraddizione, cioè nella negatività di sé medesimo, per superarla [pag. 177 b)]. Anche in questo caso troviamo il negativismo connesso con la metaforicità irriducibile. Poiché egli nega la possibilità di studiare il pensiero in quanto tale, e ritiene invece che esso sia oggetto di « conoscenza » in riferimento a quanto verrebbe prodotto dal metaforico « spirito », deve fare provenire il pensiero da un non pensiero, da considerarsi tuttavia pensiero. La paradossale conclusione è che contraddirsi significa pensare, cioè pensare è non pensare. Hegel non ammette infatti che la contraddizione sia la demolizione di un pensiero, cioè un disfare concomitante al fare; viceversa la considera come uno smarrimento dello « spirito »

necessario perché superandolo possa procedere. Precisamente si pone alcunché (tesi); automaticamente si oppone quanto vi contraddice (antitesi) e si mediano i due termini (sintesi). Egli ragiona come chi ritenesse che per muoversi bisogna fare insieme un passo avanti ed

1 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, § 10.

uno indietro. Lo spunto è preso da Kant, sempre pensando di correggerlo. Ricorda come, per Kant, la ragione nel tentativo di conoscere l'incondizionato o noumeno, si impiglia in antinomie, cioè nell'affermazione di due proposizioni opposte, entrambe necessarie, circa lo stesso oggetto. Kant ritiene che, quando si cade nelle antinomie, i contenuti sono semplicemente apparenti, nel senso che la contraddizione non riguarda l'oggetto, ma solo la ragione conoscitrice. Hegel trova in questa concezione, che cioè la contraddizione proviene in modo necessario dal mondo categoriale, uno dei più importanti ritrovati della filosofia moderna, ma afferma che Kant propone una soluzione triviale, preso com'è da tenerezze per le cose del mondo. La contraddizione non deve essere considerata una macchia, ma essenzialmente momento dialettico del pensiero. Le antinomie, a suo avviso, non sono perciò solo le quattro di Kant, ma sono presenti in tutti gli oggetti, concetti, rappresentazioni ed idee, perché senza di esse nulla sarebbe stato prodotto dallo « spirito ».

Tale « spirito », che opera contraddicendosi, si identifica con i suoi prodotti, cioè si rispecchia in una storia di se stesso, che poi è quella della filosofia. La filosofia deve essere considerata una disciplina unitaria, descrivente i momenti dialettici della « realtà », con le loro contraddizioni e mediazioni. In definitiva attraverso la storia si realizzerebbe l'immanenza del pensiero ed in essa dobbiamo cercarlo per renderlo oggetto di studio. Hegel non solo non fa alcun progresso nell'analisi delle operazioni mentali, ma con la mediazione dialettica vi rinuncia aprioristicamente. Il suo « pensiero », reso oggetto del « conoscere » filosofico, finisce con il non essere più neanche quello strumentale, adoperato nella vita corrente e nelle varie scienze particolari. Infatti egli si fa sostenitore della tesi dello storicismo, cioè ritiene che i contenuti

1 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, §§ 13, 14, 15

del pensiero sarebbero da determinarsi, non mediante l'analisi delle

operazioni mentali, ma in riferimento a quanto nel passato è stato pensato e ci ha formato mentalmente e culturalmente. Sostituendo alle altre « realtà » del raddoppio quella storica, confonde un certo tipo di apprendimento nozionistico con l'operare mentale costitutivo. Si tratta infatti di due tipi di spiegazione da tenere distinti, nello stesso senso in cui deve essere distinta la linguistica sincronica dalla diacronica (MIO. § 10). Altrimenti si cadrebbe nell'antinomia che noi facciamo la storia e la storia fa noi.

Lo storicismo hegeliano è una conseguenza della sostituzione della tesi dell'immanenza al trascendentale di Kant. Mancando quale oggetto di ricerca il pensiero come attività, ci si rivolge al pensato, che, in quanto si riscontra già fatto prima, viene considerato storico. Manca ovviamente il concetto operativo della storia (MIO. § 33). Se Hegel avesse ragione, la filosofia si ridurrebbe alla riesumazione di un errore, quello del raddoppio conoscitivo, e perciò giustamente meriterebbe l'indifferenza, in cui oggi spesso viene tenuta. **Ma se ha torto, come siamo convinti, si può fare tesoro della consapevolezza di quest'errore, per introdurre finalmente lo studio scientifico del pensiero.** Non bisogna allora dimenticare che alla storia appartiene l'irripetibile per i momenti temporali con cui è collegato; alla scienza il ripetibile, che consente la riprova e l'univocità delle soluzioni.

Premesso che lo « spirito » si rivela come oggettività immanente nella sua storia, Hegel si trova di fronte al tradizionale problema realista dell'« inizio » e della « fine ». Esso è stato sempre micidiale per chi ignora che si tratta di due categorie mentali, applicabili certo a situazioni fisiche, psichiche o ad altre categoriali, ma da essere costituite per loro conto (MIO. § 5). Considerandole invece come datità, risulta che, qualunque inizio spaziale o tem-

porale si fissi, si può sempre trovargli un precedente; qualunque fine si stabilisca, si può sempre procedere oltre. Abbiamo visto che sostanzialmente questa è una delle antinomie di Kant. Hegel cerca di venir fuori dalla difficoltà negando che effettivamente vi siano un inizio ed una fine. Parla in questo senso di un circolo immanentistico, in cui lo « spirito » torna perennemente a rifarsi come già si era fatto, compiendo una serie di cicli. Nell'antichità, tesi del genere erano state sostenute, sia pure in senso fisicalista, dagli stoici e prima ancora da Empedocle e forse da Eraclito. Per Hegel si hanno vari circoli particolari; ma ognuno di essi, essendo in sé una totalità, rompe anche i suoi limiti per ritrovarsi in uno più ampio. Il tutto si pone perciò come un unico circolo.

Le teorie operative della mente hanno come traguardo la formulazione

di un dizionario e di una grammatica per descrivere le operazioni. Hegel non saprebbe che farsene di un'analisi del genere. Egli vuole invece un'enciclopedia, in cui siano spiegati tutti i contenuti dello scibile mediante lo schema dialettico. Si tratterebbe dalla formulazione di una scienza unitaria, priva di propedeutica, in cui trovino asilo insieme il mentale, il fisico e lo psichico, forzati alla omogeneità, in quanto ricondotti, alla stessa stregua, a prodotti dello « spirito ». Hegel divide la sua enciclopedia in tre grandi parti:

I) La *logica*, cioè la scienza dell'idea in sé e per sé.

II) La *filosofia della natura*, cioè la scienza dell'idea nel suo alienarsi da sé.

III) La *filosofia dello spirito*, cioè la scienza dell'idea che dal suo alienamento torna a sé.

Queste tre parti sono globalmente connesse nel passaggio dialettico. Precisamente la logica corrisponde al porsi (tesi), la filosofia della natura al contraddirsi (antitesi), quella dello spirito alla mediazione (sintesi). In seno ad ognuno di questi tre momenti si hanno opposizioni e mediazioni particolari ¹.

Le tre parti della logica sono le dottrine dell'essere, dell'essenza e del concetto, le quali, a loro volta, si dividono in altre tre, che hanno ulteriori suddivisioni. La tabella riepiloga le varie triadi.

I) *Dottrina dell'essere*, la quale comporta:

A) Le *categorie della qualità*: a) l'essere, b) l'essere determinato, c) l'essere in sé.

B) Le *categorie della quantità*: a) la quantità pura, b) il quanto, c) il grado.

C) La *misura*.

II) *Dottrina dell'essenza*, la quale comporta:

A) Le *categorie genetiche dell'esistenza*: a) le pure determinazioni della riflessione (identità, differenza, ragion d'essere), b) l'esistenza, c) la cosa.

B) Le *categorie del fenomeno*: a) il mondo del fenomeno, b) il contenuto e la forma, c) la relazione.

C) Le *categorie della realtà in atto*: a) la sostanzialità, b) la causalità, c) l'azione reciproca.

III) *Dottrina del concetto*, la quale comporta:

A) Le *categorie del concetto soggettivo*: a) del concetto come tale, b) del giudizio, c) del ragionamento (sillogismo).

B) Le *categorie dell'oggetto*: a) il meccanismo, b) il chimismo, c) il teleologismo.

C) Le *categorie dell'idea*: a) la vita, b) il conoscere, e) l'idea assoluta.

In partenza troviamo l'*essere*, il vecchio principio Parmenideo, che ha seguito tutto lo svolgimento della filosofia nelle sue vicissitudini. Aristotele aveva detto che è del tutto sterile considerarlo come categoria fondamentale potendosi dire di qualsiasi cosa (come pure l'« Uno »). Per Hegel invece è tipico del cominciamento che esso sia l'« essere » e nulla

1 Nel mondo greco troviamo solo qualche spunto di vedute del genere. Il passaggio da Schelling ad Hegel ha qualche analogia con quello da Plotino a Proclo, nel senso che Proclo vuol descrivere la formazione del mondo, considerato un'unità divina, attraverso un'articolazione di triadi. Hegel ammette di essere stato influenzato dal pensiero neoplatonico.

più 1. La filosofia spesso si fa dare in prestito dalla religione una datità assoluta come punto di partenza, riconducendola ad un principio divino. Hegel, che vuole tutte le cose già fatte dallo « spirito », ricorre invece ad un *essere*, che caratterizzi l'« esistenza » nel senso del raddoppio conoscitivo. Esso costituirebbe la « tesi », da cui trae inizio, nella sfera della logica, la mediazione dialettica. Si tratta della celebre concezione secondo la quale l'*essere* pone come « antitesi » a se stesso il *niente* o *non-essere* e si media con esso nel *divenire*. La metaforicità del processo dialettico in genere, fondato sulla contraddizione, si esplicita in questa sua fase primaria, in quanto troviamo il « niente » ontologizzato come « qualcosa ». Sappiamo che la metaforicità irriducibile, spesso si accompagna con il negativismo; ma Hegel non ha scelta. Egli fa l'esempio del « cominciamento »² dicendo che in esso la cosa non è ancora, ma non perciò si riconduce al niente della cosa, perché vi è già dentro il suo essere.

Il cominciamento poi è anche « divenire », perché comporta già il passaggio ulteriore. Sotto un'altra prospettiva si avrebbe che, essendo l'*essere* il concetto a cui compete la massima estensione (si può dire di tutte le cose), in base ad un principio della logica tradizionale, deve possedere il minimo di contenuto. Tale sarebbe appunto quello limite del « nulla » o non-essere. I due pretesi enti ontologici « essere » e « nulla » sono però incompatibili in seguito al principio di non contraddizione. Si impone perciò la loro mediazione, passando al « divenire » in cui viene ripristinata l'unità di partenza, ma arricchita con l'acquisita dinamicità.

Il « divenire », come raffigurato da Hegel, è l'ontologizzazione del processo (per lo più espresso linguisticamente dalla categoria grammaticale di molti

1 G. W. F. Hegel, *La scienza della logica* (trad. di A. Moni Bari 1925), p. 61.

2 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, ecc. §§ 86 e segg.

verbi). Sotto questo profilo egli si dichiara appunto debitore di Eraclito per il concetto di *logos* (§ 3). Effettuata la prima mediazione nel « divenire », secondo Hegel, i momenti visti in modo unitario si riconducono all'essere *determinato*, il quale si manifesta come *qualità*, diventando essere *per sé*. All' « essere » reso qualità corrisponde il momento della quantità, che Hegel deve considerare negativo per adattarlo al suo schema dialettico (si tratta invece di una categoria perfettamente determinabile in modo positivo come tutte le altre). La mediazione di qualità e quantità darebbe luogo alla misura ¹.

Non possiamo discutere le ulteriori fasi dello svolgimento dialettico riepilogate nella tabella. Tale svolgimento è una sorta di *panta rei* eracliteo, nel quale però, invece dell'annullamento delle coppie di opposti nel logos, si ha la formazione delle categorie come prodotti storici del passaggio. Il modello della mediazione di partenza tra « essere » e « nulla » nel « divenire », si ripropone in tutte le successive. Con esso Hegel vorrebbe spiegare il pensiero. Non disponendo di un metodo che gli consenta di cercare le operazioni costitutive, perde di vista quello umano per immaginarne un altro ontologico da cercare nello « Spirito ». A suo avviso, i primi due termini, cioè la coppia tesi-antitesi, derivano dall'intelletto (*Versland*), che oppone distinguendo; il terzo invece dalla superiore ragione (*Vernunft*) che, come aveva già detto Kant, invece unificherebbe. Hegel pensa di aver scoperto così il meccanismo profondo di una logica consustanziale con il pensiero, cioè della « logica concreta » ricondotta al principio di contraddizione, da non essere confusa con la tradizionale logica formale di derivazione aristotelica, connessa invece con il prin-

1 Secondo Hegel il rapporto tra « qualità » e « quantità » è affine a quello tra « finito » ed « infinito ». Probabilmente sviluppa uno spunto platonico.

Nel Filebo la « realtà » viene appunto ricondotta a « misti », risultanti dalla composizione dell'illimitato (negativo) e del limite (positivo) secondo le regole armoniche della misura.

cipio di identità. In questo senso per lui «pensare » vuol dire « logicizzare » ed anche « conoscere » la « realtà », in quanto fatta di pensiero, cioè spirituale.

In effetti egli propone un processo metaforico, che non è né mentale-costitutivo, né logico-consecutivo.

Ottenuto l'« essere » con le sue interne mediazioni dialettiche, esso nella sua interezza si troverebbe in opposizione con l'essenza, che a sua volta conterrebbe le mediazioni riepilogate nella tabella. Quindi « essere » ed « essenza », mediandosi, darebbero luogo al « concetto », che costituisce il culmine della logica. Il concetto si pone come « soggettivo » e così trova come antitesi l'« oggetto » e con esso si media nell'« idea ». In seno all'« idea » si avrebbero, come tesi « la vita », come antitesi « il conoscere », e come sintesi l'« idea assoluta ». All'interno della sfera del concetto, l'« idea », anzi l'« idea assoluta », è il più alto prodotto della logica ¹.

Si passa allora alla filosofia della natura, che si pone nella sua interezza come momento negativo. Hegel ritiene che la sua dialettica sia in grado di ricondurre tutto il sapere umano ad un unico modello esplicativo. Considera perciò anche il fisico come un prodotto dello spirito, una sorta di sua momentanea alienazione, che ricorda il concetto fichtiano del « non-io » come « io » inconscio. Precisamente l'« idea assoluta », avendo portato lo spirito logicizzante all'apice, si nega dialetticamente. Abbiamo detto che l'idealismo si può ricondurre all'equivoco fondamentale di considerare il fisico come mentale. Hegel, non potendo spiegare l'autonomia del mondo fenomenico dall'osservatore, vorrebbe ricondurlo al momento negativo dello « spirito », in cui esso si svolge non più « in sé », ma « per sé ». Ritengo che invece egli debba essere assolto, almeno in linea di principio, per i tentativi di determinare certe categorie mentali, frequentemente applicate a

1 G.W. F. Hegel, *op. cit.*, §§ 236, 237.

cose fisiche e psichiche, come lo spazio, il tempo, la materia, la figura, l'organismo, ecc., che gli empiristi ritengono erroneamente debbano essere cercate dentro gli osservati. Che le sue analisi siano sbagliate è un fatto, ma che si tratti di categorie mentali e non di risultati di ricerche naturalistiche, è un punto sul quale ha perfettamente ragione. Solo che, a suo avviso, categorie del genere sarebbero anche i contenuti naturalistici osservativi. Riepiloghiamo nella seguente tabella i momenti della dialettica hegeliana della natura

- I) La *meccanicità*, in cui l'universale è nella sua necessità del tutto indifferente al particolare. Comporta:
- A) Lo *spazio* ed il *tempo*, nei quali l'esteriorità è astratta.
 - B) La *materia* ed il *movimento* (meccanica finita), in cui si ha l'esteriorità isolata e la sua relazione. Queste categorie comportano: a) la materia inerte, b) l'urto, c) la caduta.
 - C) La *gravitazione universale* (meccanica assoluta). Si ha la materia nella sua libertà del suo concetto in sé, nel movimento libero.
- II) La *fisicità*, in cui la materia ha individualità, in quanto ha l'essere per sé talmente in se stessa da essersi sviluppata da sé. Essendo determinata solo da sé medesima, si strappa alla gravitazione. Essa comporta i momenti:
- A) dell'*individualità universale*, cioè delle qualità finite immediate e libere, che sono: a) i corpi fisici liberi come la luce, b) gli elementi, c) il processo elementare.
 - B) dell'*individualità particolare*: a) il peso specifico, b) la coesione, c) il suono, d) il calore.
 - C) dell'*individualità totale e libera*: a) la figura, b) la particolarizzazione del corpo individuale (relazione con la luce, differenza nella corporeità organizzata, totalità nella individualità particolare: elettricità), c) il processo chimico.
- III) L'*organicità*, in cui si ha la totalità reale del corpo. I Suoi momenti sono:
- A) come figura: *l'organismo geologico*.

1 G.W. F. Hegel, op. cit., §§ 253, 272, 273, 337.

- B) come soggettività particolare e formale: *l'organismo vegetale*.
- C) come soggettività singola e concreta: *l'organismo animale*. Per questo si hanno: a) la figura, b) l'assimilazione, c) il processo del genere, realizzantesi dialetticamente nella differenza delle specie, nell'unità delle relazioni dei sessi e nella morte, che è il principio di negatività entro l'individuo.

Dal vertice della filosofia della natura, cioè l'*organicità*, si passa alla *filosofia dello spirito*. Lo « spirito » raggiunge appunto, secondo Hegel, il massimo di concretezza ed esplicitazione, riconducendosi alla mediazione della « logica » con la « natura ». Esso emerge dal terzo momento dell'*organicità*, cioè dalla morte dell'individuo naturale. Nella filosofia dello spirito si hanno i tre momenti fondamentali dello *spirito soggettivo*, dello *spirito oggettivo* e dello *spirito assoluto*. Secondo Hegel il grande processo dialettico universale perviene

all'autoliberazione dello spirito conquistando l'« Assoluto ». A suo avviso si tratta di uno svolgimento razionale, essendo tale la « realtà ». Critica perciò l'intuizione mistica di Schelling, che afferma sì tale traguardo, ma lo vorrebbe raggiungere in modo irrazionale. Per Hegel l'« Assoluto » è qualcosa di molto simile alla tradizionale divinità, che in questo senso considera come uno dei tipici concetti speculativi ed infiniti, dei quali dovrebbe occuparsi la filosofia. L'« Assoluto » si porrebbe come « arte », troverebbe come momento negativo la « religione rivelata » e tornerebbe a positivizzarsi, con la mediazione, nella « filosofia ». Questa disciplina costituisce l'apice sommo di tutto lo svolgimento dell'autoliberazione dello spirito, pur restando in esso immanente. Ricordiamo che invece secondo Schelling è l'arte che ci eleva all'« Assoluto ». Entrambi intendono questa parola in un modo metaforico, che non ha nulla a che fare con il significato ad essa correntemente attribuito (simmetrico con « relativo »).

Secondo Hegel, i momenti della filosofia dello spirito sono:

- I) Lo *spirito soggettivo*, che ha per momenti:
 - A) L'*antropologia*, riguardante lo spirito in sé in modo immediato. Essa comporta l'anima e lo spirito naturale.
 - B) La *fenomenologia*, che riguarda la coscienza nella sua relazione o particolarizzazione.
 - C) La *psicologia*, in cui lo spirito si determina in sé come soggetto per sé.
- II) Lo *spirito oggettivo*, che comporta:
 - A) La *persona*, cioè il volere libero immediato e perciò singolo. L'*esistenza* data da essa alla sua libertà è la *proprietà*. In senso formale ed astratto si ha il *diritto*.
 - B) La *moralità*, che proviene dal volere libero riflesso in sé, in modo che abbia la sua esistenza dentro di sé e così è determinato anche come particolare. È il diritto del volere soggettivo.
 - C) L'*eticità*, che si pone: a) nella famiglia, b) nella società, c) nello stato.
- III) Lo *spirito assoluto*. Esso è nell'unità dell'oggettività dello spirito e della sua identità e del suo concetto: unità che è in sé e per sé, ed eternamente si produce. È lo spirito nella sua verità assoluta. I suoi momenti sono:
 - A) L'*arte*.
 - B) La *religione rivelata*.
 - C) La *filosofia*. 1

30. L'idealismo italiano

Fichte, Schelling, Hegel, ecc. criticano la cosa in sé di Kant, vedendo in essa giustamente una trascendenza, cioè un'inammissibile datità. Propongono allora un « io » od uno « spirito » a cui ricondurre tutto, ma continuano ad ammettere implicitamente datità inanalizzate. Quanto fanno provenire dall'attività di queste entità, è sempre qualcosa che troviamo fatto, cioè il solito raddoppio conoscitivo.

1 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, §§ 379, 387, 483, 553.

Manca la concezione della mente come attività costitutiva. L'idealismo italiano, soprattutto con G. Gentile, si è reso conto, entro certi limiti, di quest'equivoco, ma anch'esso non riuscì a venirne fuori.

B. Croce avvertì che la dialettica dello « spirito » non può spiegare la fenomenicità fisica. Perciò ridimensiona le pretese dell'idealismo tedesco, ma contemporaneamente lo impoverisce. Anzitutto egli critica lo « spirito » unitario di Hegel, asserendo che si hanno invece quattro categorie fondamentali:

l'estetica, la logica, l'economica e la morale. Ognuna di esse sarebbe subordinata alla precedente, ma in senso circolare, perché la morale torna a determinare l'estetica. Come questa partizione si possa conciliare con la personalità unitaria degli uomini non è chiaro. Probabilmente Croce accuserebbe di psicologismo una domanda del genere, perché ritiene che il filosofico-mentale riguardi solo l'universale. Ci interessa però soprattutto sottolineare che da questo quadro resta escluso il mondo naturalistico, anzi quello scientifico in genere, compresa la matematica. Croce cade nel grosso equivoco di attribuire la matematica alla stessa sfera del fisico, non tenendo conto del carattere unicamente mentale di questa disciplina (MIO. § 31).

Tuttavia non vuole neanche abbandonare completamente la tesi idealista dello « spirito » omnicomprensivo. Perciò propone il ripiego di aggiungere il mondo delle scienze in genere a quello della « realtà » vera e propria, dicendo che esse si occupano di « pseudoconcetti » aventi interesse solo « pratico ». A questo proposito interviene l'equivoco, di cui abbiamo fatto cenno: ritenere che vi siano concetti per natura loro « pratici » e concetti « teoretici », mentre tutti si possono considerare secondo entrambe le prospettive. Croce si preoccupa di assicurare che la qualifica di « pratico » o di « pseudoconcetto » non comporta alcun discredito, perché non può esserci « azione » (vista come prototipo del pratico) senza una precedente conoscenza (teo-

resi), ma non può neanche esserci una teoria senza scopo pratico. Quando poi aggiunge che la pratica può fare scelte, ma che queste non sono consentite al filosofo, perché deve ricalcare nei suoi giudizi il concreto spirituale, non si allontana dal tradizionale « conoscere ». Croce vuol correggere Hegel anche perché nota giustamente che il pensiero non è riconducibile in tutti i casi ad un rapporto tra contraddittori. A suo avviso, ciò significa però che si articola semplicemente tra « distinti ». Egli ha ragione nell'accusare Hegel di non aver riconosciuto il valore di tutte le forme dello spirito, considerando, ad esempio, le scienze naturali quasi come errori, che lo spirito ha commesso e vuol superare. Ma anche in questo caso la sua revisione si traduce in un impoverimento. Hegel, bene o male, riesce a presentare un surrogato, sia pur metaforico, dell'attività costitutiva; mentre i « distinti » di Croce potrebbero tutt'al più essere assunti come premessa di una logica consecutiva formale, che parte da costituiti qualsiasi per porli in rapporto. Ma egli spregia tale logica, rendendosi conto che nulla può dire sull'attività mentale costitutiva. Lo « spirito » di Croce è caratterizzato anch'esso da un'interpretazione storicista. Egli attinge oltre che alla tematica hegeliana anche alla *Scienza Nuova* di Vico. La storia, a suo avviso, diviene depositaria della teoresi. Per sfuggire all'inevitabile antinomia, vuole distinguere la « storia » quale « realtà » operante, dalla « storiografia » fatta dallo storico. Ma così cade nel raddoppio conoscitivo, distinguendo la vera storia da quella degli storici. Oltre che per lo storicismo si associa ad Hegel per la connessa concezione dell'immanenza. Trova infatti una *petitio principii* nelle vedute di coloro che vogliono studiare il pensiero con il pensiero. Cioè, neanche per lui la mente può essere resa oggetto di analisi.

Un altro punto caratteristico della filosofia di Croce è che non potrebbero esserci « intuizioni » o « concetti » senza l'espressione in parole od in altra forma. Cioè non distingue l'attività mentale dalla sua semantizzazione. Per altro non potrebbe distinguerla, dato che ignora la prima. A suo avviso, l'estetica non deve essere kantianamente ricondotta alla sensazione, ma deve rivolgersi all'espressione del bello nel senso di Vico. Questi diceva appunto che il linguaggio parlato primordiale è poetico. Invece l'atteggiamento estetico si distingue da quello semplicemente osservativo (MIO. § 25) perché diverse sono le operazioni mentali. L'espressione, cioè il rapporto semantico, viene

dopo. Non determina, ma ricalca una differenza costitutiva. Come conseguenza della metaforicità delle premesse, le definizioni di Croce sono di solito negative. Ad esempio, dice che « arte » è ciò che non è fisico, non è utilitaristico, morale o concettuale. Anche il « concetto » viene dato negativamente. I veri concetti sarebbero caratterizzati da metaforici requisiti, quali l'« espressività », l'« universalità » e la « concretezza ». I pseudoconcetti empirici non avrebbero « espressività »; i formali, cioè quelli della logica e della matematica, non avrebbero « concretezza », cioè sarebbero per natura loro « astratti ». L'universale e l'astratto li considera, nel senso metaforico tradizionale (MIO. §§ 4, 11), di origine platonico-aristotelica. Probabilmente il suo « universale concreto » è connesso con l'intuizione che le categorie devono prima essere ottenute per poter essere applicate. In questo senso ha ragione, ad esempio nella sua polemica con Pareto, a dire che non si può parlare di fatti economici, se prima non sappiamo cos'è l'economia.

G. Gentile passa dall'antiscientismo di Croce ad un più generale anticonoscitivismo. Afferma che la dialettica deve assumere come « tesi » la soggettività primitiva, come « antitesi » l'oggettivazione e come « sintesi » la coesistenza dei due momenti. Essi, lasciati separati sarebbero astratti; mediati acquistano la concretezza. Comprende però che, opponendo un concreto pensiero pensante ad un pensato astratto, si riotterrebbe, nonostante il camuffamento idealistico, il tradizionale raddoppio conoscitivo con la conseguente opposizione tra soggetto ed oggetto. Perciò sostiene che il pensante deve essere ricondotto a semplice « atto », che non riporti a sé alcun contenuto, cioè ad un « atto puro » (« attualismo »). Il soggetto può essere concreto solo nell'atto di porsi, perché altrimenti si avrebbe la trascendenza del contenuto cui si rivolge. In questo senso, a suo avviso, ogni pensato si degrada in astrazioni. Bisogna decidere, per così dire, se il pensiero debba essere tutto o nulla. Hegel lo vuole come tutto, artefice oltre che del mentale anche del fisico. Gentile, consapevole forse dell'inevitabile naufragio dell'idealismo, se tenta di spiegare i fenomeni fisici, in quanto non dipendono da chi li osserva, inclina a considerarlo nulla, cioè un « atto puro ». La conseguenza è che, non solo resterebbe soppresso il contenuto della « realtà » conoscitiva, nel senso proposto dalla sofistica greca, ma anche il pensiero che torna a rifarlo, in quanto dovrebbe sempre prenderlo da una datità. Le sue vedute perciò, almeno implicitamente, sono scettiche.

Poiché nell'unità dello « spirito », che egli oppone alla quadripartizione di Croce, ogni oggetto è sempre un'astrazione perché permanente rispetto all'« atto », non può esserci una successione di momenti reali oggettivi, cioè neanche la storia può fornire contenuti reali. Essa

propone sempre alcunché di trascendente rispetto all'« atto puro ». Il gesto di Cratilo non potrebbe seguire il *panta rei*, perché non avrebbe su che puntare. G. Calogero ha detto appunto che con l'attualismo gentiliano si ha la conclusione della filosofia del conoscere. Possiamo dire che l'idealismo costituisce l'estremo tentativo

della filosofia tradizionale di esorcizzare il raddoppio conoscitivo, illudendosi di poter eliminare la cosa in sé. L'attualismo gentiliano porta l'idealismo al suo vertice ed alla sua caduta, trovando che l'unica possibile datità non trascendente deve essere necessariamente vuota, cioè « atto » del soggetto, puro in quanto privo di contenuto. Storicamente perciò esso ha il merito di averci fatto capire che l'equivoco sta nella premessa, cioè nel tradizionale problema del « conoscere ».

Se i filosofi hanno commesso un errore, possono perciò anche correggerlo.

CONFRONTI

Cartesio

a) Il « **cogito ergo sum** ».

Il dubbio sulla realtà » (raddoppio conoscitivo) non può essere esteso all'« io » pensante, secondo René Descartes.

Poiché allora desideravo dedicarmi unicamente alla ricerca della verità, pensai fosse opportuno che considerassi tutto il contrario e rigettassi, come assolutamente falso, tutto ciò di cui potessi supporre il minimo dubbio, allo scopo di vedere se non restasse, dopo aver così fatto, qualcosa nella mia credenza, che fosse del tutto indubitabile. Così, poiché i nostri sensi qualche volta ci ingannano, volli supporre che non vi fosse cosa alcuna che sia come essi ce la fanno immaginare. E poiché vi sono uomini che si sbagliano nel ragionare, anche nei riguardi dei più semplici argomenti di geometria, e cadono in paralogismi, ammettendo che anch'io fossi soggetto a sbagliare, altrettanto che tutte le altre persone, rigettai come falsi tutti i ragionamenti che dianzi avevo considerato come dimostrazioni. Ed infine, considerando che tutti gli stessi pensieri, che abbiamo da svegli,

ci possono venire anche quando dormiamo, senza che ve ne sia alcuno di per sé vero, mi decisi di supporre che tutte le cose che mi fossero entrate nello spirito, non fossero maggiormente vere delle illusioni dei miei sogni. Ma, subito dopo mi accorsi che, mentre volevo così pensare che tutto fosse falso, era necessario che io, che lo pensavo, fossi qualcosa. E notando che questa verità: penso dunque sono, era così ferma e sicura, che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano

capaci di scuoterla, giudicai di poterla accogliere. senza scrupoli, come quel principio primo della filosofia che cercavo.

Poi, esaminando con attenzione ciò ch'io ero, e vedendo che potevo fingere di non avere alcun corpo e che non esistesse alcun mondo, né un qualche luogo dove io fossi; ma che non potevo fingere perciò, che io non fossi; e che viceversa, per il fatto stesso che pensavo di dubitare della verità delle altre cose, seguiva con grande evidenza e certezza che io ero; mentre se avessi solamente cessato di pensare ancorché tutto il resto di ciò che avessi mai immaginato fosse vero, io non avevo alcun motivo per credere d'essere esistito: mi accorsi così di esser una sostanza, la cui essenza e natura non è che il pensare, e che, per essere, non ha bisogno di alcun luogo, né dipende da qualche cosa materiale. Di modo che io, cioè l'anima per la quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo, ed anzi è più adatta di esso a conoscere, e anche se esso non esistesse, non cesserebbe d'essere tutto ciò che è.

Quindi considerai in generale cosa è richiesto affinché una proposizione sia vera e certa; perché, giacché ne avevo trovato una che sapevo essere tale pensai che dovevo altresì sapere in che cosa consistesse questa certezza. E avendo notato che nulla affatto c'è nella frase: penso dunque sono, che mi assicuri di dire la verità, se non che vedo assai chiaramente che, per pensare, occorre essere: ritenni di poter prendere per regola generale, che le cose che noi concepiamo chiarissimamente e distintissimamente, son tutte vere; ma che c'è solamente qualche difficoltà a determinare bene quali sono quelle che concepiamo distintamente.

b) L'idea di Dio spiegherebbe il raddoppio conoscitivo.

Accettato il criterio delle « idee chiare e distinte » ed avendo ammesso che quella di Dio è tale, Cartesio attribuisce alla divinità una realtà « esterna ». Così riafferma anche la realtà del mondo. Non si può supporre che Dio ci inganni.

In seguito a ciò, riflettendo sul mio dubitare e sul fatto che, in conseguenza di esso, il mio essere non era completamente perfetto, perché vedevo chiaramente che era una maggior perfezione il conoscere che il dubitare, volli cercare donde avesse imparato a pensare a qualcosa di più perfetto che io non fossi; e conobbi con evidenza che dovesse dipendere da qualche natura che fosse in effetti più perfetta. I pensieri che io avevo di molte altre cose fuori di me, come il cielo, la terra, la luce, il calore, e mille altre, non mi interessava affatto di sapere donde venissero, poiché, non riscontrando in esse nulla che mi sembrasse renderle superiori a me, potevo credere che, se fossero vere, dipendessero dalla mia natura, in tanto ch'essa avesse qualche perfezione: e se non lo erano, che non mi venissero da nulla, cioè fossero in me, perché io ero in difetto. Ma lo stesso non poteva essere per l'idea di un essere più perfetto del mio: poiché quanto al provenire esso dal nulla, era cosa manifestamente impossibile; e poiché non desta meno ripugnanza che il più perfetto sia un seguito ed una dipendenza del meno perfetto che ritenere possa dal niente provenire qualcosa, io non potevo nemmeno credere che quell'idea provenisse da me stesso. Cosicché non mi restava altro da ammettere, se non che essa fosse stata messa in me da una natura veramente più perfetta, e tale che avesse in sé tutte le perfezioni, di cui io potevo avere qualche idea, cioè, per dirlo in una parola, che fosse Dio.

[...] I filosofi tengono per massima, nelle scuole, che non c'è nulla nell'intelletto che non sia stato prima nel senso, mentre è certo che le idee di Dio e dell'anima non vi siano mai state [...]. Lo stesso principio che ho assunto come regola, cioè che le cose che concepiamo molto chiaramente e distinta-

mente sono tutte vere, non è accertato se non in quanto Dio è od esiste, e che è un essere perfetto, e tutto ciò che è in noi viene da lui. Donde segue che le nostre idee o nozioni, essendo cose reali, e che vengono da Dio, in tutto ciò che sono chiare e distinte, non possono essere che vere. Di modo che, se ne abbiamo assai spesso di quelle che contengono la falsità, ciò può avvenire solo di quelle che hanno qualcosa di confuso ed oscuro, perché in ciò esse partecipano del nulla.

(da R. Descartes, *Discorso sul metodo*, IV, trad. di A. Tilgher, Laterza, Bari 1932, pp. 20 e sgg.).

Leibniz

a) **Mente e percezione.**

Gottfried Wilhelm Leibniz ritiene che la mente sia qualcosa di semplice. Altrimenti, a suo avviso, non si potrebbe spiegare la percezione.

Supposta una macchina, la cui struttura faccia pensare, sentire, percepire; ed immaginato che s'ingrandisca, conservando le stesse proporzioni, in modo che vi si possa entrare come in un mulino; ciò fatto, nel visitarla internamente non si troverà altro che pezzi, i quali si spingono scambievolmente; e non mai alcuna cosa che possa spiegare una percezione. Cosicché questa bisogna trovarla nella sostanza semplice e non nel composto, o nella macchina. E non altro che questo si può trovare nella sostanza semplice, cioè percezioni e loro mutamenti ¹.

La memoria fornisce alle anime una certa consecuzione, che imita la ragione, ma che ne deve es-

¹ L'organo viene erroneamente ricondotto ad un « semplice » che preceda il « complesso » delle funzioni (ovvero ad un « tutto » anteriore alle « parti »), in quanto considerato come un'entità unitaria, i cui costituenti sono solidali. Si tratta della soluzione filosofica dell'organicismo o strutturalismo, di cui abbiamo fatto cenno, dicendo che spesso è accompagnata da una componente antropomorfa. Si prende infatti più o meno esplicitamente come modello l'organismo umano.

sere distinta.

Noi vediamo che gli animali, avendo la percezione di qualcosa che li colpisce, e di cui hanno avuto già altra volta percezione simile, aspettano, per la rappresentazione della loro memoria, ciò che vi andava congiunto in quella percezione precedente, e son condotti a sentimenti simili a quelli che avevano avuto allora. Per es., mostrando il bastone a un cane, esso ricorda il dolore che gli ha causato, e abbaia, e fugge.

E la forte immaginazione che lo colpisce e che lo agita dipende dall'intensità o dal numero delle percezioni precedenti. Infatti spesso una forte impressione fa d'un colpo lo stesso effetto di una lunga abitudine e di molte percezioni di mediocre intensità reiterate.

Gli uomini, in quanto la successione delle percezioni si determina in essi in base al principio della memoria soltanto, si comportano come animali inferiori e rassomigliano ai medici empirici, che hanno una pratica senza teoria: e noi non siamo che empirici, nei tre quarti delle

nostre azioni 2. Per es., quando s'aspetta che domani farà giorno, ci si comporta da empirici, per il fatto che finora è avvenuto sempre così. Il solo astronomo giudica secondo ragione.

Ma la conoscenza delle verità necessarie ed eterne è quella che ci distingue dagli altri animali, e ci dà la ragione e la scienza, coll'elevarci alla coscienza di noi stessi e di Dio. In ciò consiste quel che in noi si chiama anima ragionevole o Spirito.

(da G. W. Leibniz, *La monadologia* trad. di G. De Ruggiero, Laterza, Bari 1968, pp. 17, 26, 29).

2 Leibniz non avverte la componente categoriale che sovrapponiamo agli osservati e l'origine mentale di essi stessi isolati. Perciò ritiene che la maggior parte delle nostre cognizioni, grossolane e non dissimili da quelle degli animali, ci vengano date dai sensi. Il mentale si ricondurrebbe alle conoscenze superiori, di tipo razionale. La memoria è vista nel meccanismo che fissa il contenuto delle percezioni.

b) *Le idee innate.*

Oltre alle idee innate di Cartesio ve ne sono molte altre, ad esempio quelle inerenti alla logica ed alla matematica. Egli riconosce così che abbiamo un mondo mentale assai ricco, pur non ponendosi la domanda di come lo costituiamo.

Sono sempre stato e sono ancora per l'idea innata di Dio, sostenuta da Cartesio, e in conseguenza anche per altre idee innate e che non potrebbero venirci dai sensi. Ma ora [...] mi spingo anche più avanti, ritenendo che gli stessi pensieri ed operazioni della nostra anima procedono dal suo proprio fondo, senza che possano esserle date dai sensi. [...] Io non fondo la certezza dei principi innati sul consenso universale. [...] Un consenso assai esteso tra gli uomini è un indizio e non una dimostrazione d'un principio innato; ch  la prova intiera e decisiva di questi principi consiste nel mostrare che la loro certezza non procede se non da ci  che   in noi [...]; per esempio, ci si serve del principio di contraddizione, pur senza determinarlo. Non c'  barbaro che, in una circostanza che gli sembri seria, non sia urtato dalla condotta di un mentitore che si contraddice [...]. In questo senso pu  dirsi che l'aritmetica e la geometria sono interamente innate, e si trovano in noi virtualmente, di guisa che possiamo scoprirle riflettendo attentamente ed ordinando ci  che portiamo gi  nell'anima, senza servirci di nessuna verit  imparata per esperienza o trasmessaci da

altri [...]. La loro conoscenza attuale non è innata, sibbene ciò che si può chiamare conoscenza virtuale; come la figura tracciata dalle venature del marmo è nel marmo avanti che, lavorandovi, le venature vengano scoperte 1. [...]

1 Di questa similitudine Leibniz si avvale più volte nei suoi scritti per spiegare la presenza virtuale dell'« innato ». La difficoltà consiste nel fatto che dovrebbe essere presente quando lo adoperiamo ed altrimenti assente, In questi termini sarebbe contraddittorio. La soluzione non può che essere quella operativa, nel senso che il mentale non è da ricondursi a presenze statiche (virtuali od attuali), bensì a processi attenzionali-mnemonici. I risultati coincidono con lo stesso operare e ci sono quando lo effettuiamo.

L'appercezione di ciò che è in noi richiede attenzione e segue un ordine. Ora non solo è possibile, ma conforme a ragione, che i fanciulli volgano principalmente la loro attenzione alle nozioni dei sensi, perché l'attenzione è determinata dal bisogno. In seguito si vede che la natura non ha faticato invano per imprimere in noi le conoscenze innate, giacché senza di esse non vi sarebbe modo di giungere alla conoscenza attuale delle verità necessarie nelle scienze dimostrative, e alle ragioni delle cose 2 e non avremmo nulla di superiore alle bestie [...]. I pensieri sono operazioni, e le conoscenze o verità, in quanto sono in noi, quando anche non vi pensiamo, sono abitudini o disposizioni 3.

Molte sono le cose che conosciamo, alle quali non pensiamo [...]. I principi innati non si rivelano se non in grazie dell'attenzione che si presta loro, e queste persone [i bambini, idioti e selvaggi] o sono quasi prive d'attenzione o l'hanno per tutt'altre cose. Non pensano quasi ad altro che ai bisogni del corpo 4.

(da G. W. Leibniz, Nuovi saggi sull'intelletto umano 1. I, capp. I e II, trad. di E. Cecchi, Laterza, Bari 1925).

2 Leibniz considera il mentale sempre in senso logico-consecutivo invece che costitutivo, dato che si estrinsecerebbe usufruendo o meno di quanto è innato.

3 Leibniz fa uso frequente dei termini « attenzione », « memoria », « operazione », ecc. con cui spieghiamo l'attività mentale. Parlando qui di « disposizioni » allude alla ripetibilità dei Costrutti mentali, per cui, introspettivamente, li ritroviamo fatti sempre in modo uguale (MiO. § 19).

4 Si tenga presente, come abbiamo detto, che possiamo adoperare strumentalmente la mente, senza rendere oggetto d'indagine le sue operazioni. Non solo nella vita corrente, ma anche nelle ricerche riguardanti le scienze particolari può non interessare sapere come la mente funziona.

c) Il principio di identità degli indiscernibili.

Per Leibniz ogni monade, in quanto principio effettivamente individuale, è intrinsecamente differente da tutte le altre. A suo avviso si ha l'identità quando non sono discernibili differenze, cioè quando due cose hanno tutte le proprietà uguali. Allora manca l'individuazione.

Il principio di individuazione si riconduce negli individui al principio di distinzione [...]. Se due individui fossero perfettamente simili ed eguali, e, in un parola indistinguibili per sé medesimi, non si avrebbe principio di individuazione; ed oso pur dire che non s'avrebbe distinzione individuale e differenza d'individui, posta quella condizione. Per questo, pur l'idea degli atomi è chimerica, e non procede se non dalle idee imperfette degli uomini. E infatti, se fossero atomi, cioè a dire corpi perfettamente duri e perfettamente inalterabili, e incapaci di cambiamento interno, nonché di differire scambievolmente fuorché in grandezza e forma, è chiaro che, essendo possibile ve ne fossero d'identica forma e grandezza si verrebbe ad averne d'intrinsecamente indistinguibili, ed insuscettibili d'essere distinti, fuorché per determinazioni esteriori, senza fondamento interno il che è contro gli essenziali principi di ragione. Ma la verità è che ogni corpo è alterabile, ed anzi alterato sempre attualmente, in guisa da differire intrinsecamente da ogni altro. Mi rammento che una nobile Principessa, d'ingegno speculativo, disse un giorno passeggiando nel suo giardino, che non credeva fossero due foglie perfettamente simili. Un gentiluomo, che faceva parte della sua comitiva, credette invece, che gli sarebbe stato facile trovarle; ma benché cercasse a lungo, fu convinto dai propri occhi che una qualche differenza c'era sempre. Da queste considerazioni, che finora furono neglette, si vede quanto in filosofia ci si sia allontanati dalle idee più naturali, e quanto dai grandi principi della vera metafisica.

[...] Ciò che costituisce l'unità (identità) d'una stessa pianta, è l'avere una data organizzazione di parti in un sol corpo, che partecipa d'una vita comune, la quale dura finché la pianta vive, benché le sue parti possano mutare.

[...] L'organizzazione o configurazione, senza il sussistere di un principio di vita che chiamo monade, non sarebbe sufficiente a fare permanere idem numero o lo stesso individuo, giacché essa può conservarsi specificamente, senza conservarsi individualmente. Quando un ferro da cavallo, in una certa acqua minerale d'Ungheria, si muta in rame, resta la stessa forma specifica, ma non lo stesso individuo; infatti il ferro si scioglie, e il rame contenuto nell'acqua precipita e piglia a poco a poco il suo posto. Ora, la figura è un

accidente, che non passa da un soggetto all'altro (*de subiecto in subiectum*). E bisogna dire che i corpi organizzati altrettanto bene di altri corpi non permangono gli stessi se non in apparenza, e non a pieno rigore di termini.

(da G. W. Leibniz, *op. cit.*, 1. II, cap. XXVII, p. 9).

Berkeley

a) **Contraddittorietà del raddoppio conoscitivo.**

Viene denunciata da George Berkeley con molta chiarezza la contraddittorietà del raddoppio conoscitivo, Sia pure dal punto di vista unilaterale dell'esse est percipi.

Tutti riconoscono che né i nostri pensieri, né le passioni, né le idee, formate dalle immaginazioni, esistono senza la mente; e sembra non meno evidente che le varie sensazioni ed idee impresse sui sensi,

quantunque mescolate e combinate insieme (cioè qualunque oggetto compongano), non possono esistere se non in una mente che le percepisca. Io credo che ognuno possa arrivare ad una conoscenza intuitiva di ciò, ponendo mente a quel che s'intende con la parola esiste, quando si applica alle cose sensibili. Io dico ch'esiste la tavola su cui scrivo, cioè la vedo la sento; e, se io fossi fuori del mio studio, direi ch'esiste, intendendo con ciò che se io fossi nel mio studio la potrei percepire o che qualche altro spirito attualmente la percepisce. C'era un odore, cioè era sentito; c'era un suono, cioè veniva udito; un colore o una figura, ed era percepita con la vista o col tatto. Questo è tutto ciò che posso intendere con queste e somiglianti espressioni. Ciò ch'è stato detto dell'esistenza assoluta di cose non pensanti, senza alcuna relazione col loro essere percepite, mi sembra perfettamente inintelligibile. Il loro *esse est percipi* e non è possibile ch'esse abbiano esistenza fuori delle menti o delle cose pensanti, che le percepiscono. É invero una opinione stranamente dominante tra gli uomini che le case, le montagne, i fiumi, e, in una parola, tutti gli oggetti sensibili abbiano un'esistenza, naturale o reale, distinta dal loro esser percepiti dall'intelletto. Ma, per quanto sia grande la sicurezza e l'acquiescenza con cui questo principio è mantenuto nel mondo, tuttavia chiunque, trovandolo in sé, l'ò metta in questione, può, se non sbaglio accorgersi

ch'esso involge una manifesta contraddizione. Perché, che cosa sono gli oggetti prima ricordati se non cose che noi percepiamo con i sensi? e che cosa percepiamo noi, oltre le nostre idee e sensazioni? e non è chiaramente impossibile che qualcuna di queste, o qualche loro combinazione, esista non percepita?

[...]e siamo caduti in un errore pericoloso, supponendo una doppia esistenza degli oggetti del senso una intelligibile o nella mente, l'altra reale o fuori della mente; per cui si crede che le cose non pensate abbiano un'esistenza naturale in sé distinta dal loro esser percepite da spiriti. Questa, ch'è stata dimostrata, se non m'inganno, la teoria più infondata ed assurda, è la vera strada dello scetticismo; giacché, se gli uomini pensano che le cose reali sussistono senza la mente e che la loro scienza è reale solo in quanto si conforma alle cose reali, ne viene che non saranno mai certi di avere qualche conoscenza reale. Infatti, com'è possibile sapere se le cose percepite sono conformi a quelle non percepite o esistenti fuori della mente?

(da G. Berkeley, Trattato dei principi della conoscenza umana, op. cit., pp. 3, 4, 86).

b) *Datità delle idee e della mente.*

Pur essendo consapevole della contraddittorietà del raddoppio conoscitivo, Berkeley finisce per ricadervi attribuendo una datità sia alle idee che alla mente, in cui esse sarebbero contenute.

Io chiamo mente, spirito, anima, me, questo essere che percepisce ed agisce.

Con questo termine non indico alcuna delle mie idee, ma una cosa interamente distinta da esse, in cui esse esistono, e, ciò che è lo stesso, sono percepite; giacché l'esistenza di un'idea consiste nell'essere percepita. [...].

Tutte le nostre idee, sensazioni, nozioni, o le cose che percepiamo, con qualunque nome possano essere distinte, sono visibilmente inattive; e non c'è in esse nessun potere o azione.

Cosicché un'idea od oggetto del pensiero non può produrne altre o far cambiamenti in qualcuna di esse. Per essere persuasi della verità di ciò, non occorre altro che una semplice osservazione delle nostre idee. Giacché, essendo esse, ed ogni parte di esse, esistenti solo nella mente, ne segue che in esse non c'è null'altro oltre ciò ch'è percepito; ma chiunque osserverà le sue idee, sia quelle del senso che quelle della ragione, non percepirà in esse nessun potere o

attività; quindi una tal cosa non è contenuta in esse. Una breve attenzione ci mostrerà che il vero essere di un'idea semplice implica passività ed inerzia, cosicché è impossibile, a una idea, far qualcosa o, strettamente parlando, esser causa di qualche cosa; né essa può essere somiglianza o copia di qualche essere attivo [...]. Da ciò agevolmente deriva che l'estensione, la figura e il moto non possono essere la causa delle nostre sensazioni. Il dire, quindi, che queste sono effetti della configurazione, del numero, del movimento, e della dimensione dei corpuscoli, deve certamente essere falso.

Noi percepiamo una continua successione d'idee; alcune delle quali tornano, altre cambiano o scompaiono totalmente. Quindi c'è una causa di queste idee, da cui dipendono, e la quale le produce e le cambia. Che questa causa non possa essere una qualità o un'idea o una combinazione d'idee, risulta chiaro, [...] Quindi ci deve essere una sostanza; ma è stato dimostrato che non c'è nessuna sostanza corporea o materiale: resta dunque che la causa delle idee è una sostanza incorporea attiva, o spirito.

Uno spirito è un essere semplice, indiviso, attivo; in quanto percepisce le idee è chiamato intelletto, e in quanto le produce o in altro modo opera su di, esse, è chiamato volontà. Quindi non si può formare un'idea dell'anima o spirito; giacché essendo ogni idea passiva ed inerte [...], nessuno può rappresentarsi, per mezzo d'immagine o somiglianza, ciò che agisce ¹. Un po' d'attenzione farà chiaro ad ognuno, che è assolutamente impossibile avere un'idea che

¹ Si noti come, nonostante le sue frequenti prese di posizione contro le determinazioni negative, Berkeley introduce negativamente la « realtà » dello spirito, riconducendolo a « non-idea ». Non può infatti procedere diversamente, dato che si tratta sempre del raddoppio conoscitivo, sia pure trasferito dal fisico allo psichico. Attribuendo l'attività ad altro, cioè ad uno spirito (con cui identifica la mente metaforizzata), trova anche le « idee » (che operativamente coincidono con la mente, dato che con questo termine allude alle categorie) come datità passive.

sia simile a quel principio del movimento, della trasformazione delle idee. Tale è la natura dello spirito, o di ciò che agisce, ch'esso non può esser percepito di per se stesso, ma solo negli effetti che produce. Se qualcuno dubitasse della verità di quanto è detto qui, rifletta e tenti se può formarsi l'idea di qualche potere o essere attivo, o se ha l'idea di due principali poteri, designati col nome di volontà e d'intelletto, distinti da ogni altro, come pure da una terza idea di Sostanza o Essere in generale, con la relativa nozione del suo sopportare i detti poteri o esserne il soggetto; ciò ch'è indicato col nome anima o spirito. Questo è ciò che qualcuno sostiene; ma, per quanto posso vedere, le parole volontà, anima, spirito non danno

luogo a idee differenti o, in realtà, a nessuna idea, ma a qualcosa di diverso dalle idee e che, essendo attivo, non può essere simile a nessuna idea né essere rappresentato da un'idea.

(da G. Berkeley, *op. cit.*, pp. 2, 25-27, 30-31, 33).

c) **Il mondo fisico.**

Berkeley vuole spiegare le leggi della natura e le « cose reali » riconducendo il mondo fisico ad « idee » nella mente di Dio.

Le idee del senso sono più forti, vivaci e distinte di quelle dell'immaginazione; esse hanno anche stabilità, ordine, coerenza, e non sono provocate a caso, come accade spesso di quelle che derivano dalla volontà umana, ma si presentano in serie regolari, la cui mirabile connessione testimonia sufficientemente a saggezza e benevolenza del suo Autore. Le regole e i metodi stabiliti, sui quali la mente, da cui dipendiamo, eccita in noi le idee del senso, sono chiamate leggi della natura; e noi le apprendiamo con l'esperienza e c'insegnano che tali e tali altre idee sono seguite da tali e tali altre idee nel corso regolare delle cose.

Questo ci dà una specie di previsione, che ci rende capaci di regolare le nostre azioni per il bene della vita. E senza di essa saremmo eternamente danneggiati e non sapremmo come agire per procurarci il minimo piacere o per evitare la minima pena del senso [...]. E tuttavia questa azione coerente ed uniforme, che mostra così evidentemente la bontà e la saggezza di quello Spirito governante la cui volontà costituisce le leggi della natura, è così lontana dal guidare i nostri pensieri a Lui, che piuttosto li fa errare dietro cause seconde. Giacché, quando noi percepiamo certe idee di senso seguite costantemente da altre idee e sappiamo che ciò non è opera nostra ¹, subito attribuiamo il potere e l'azione alle idee stesse e facciamo dell'una la causa dell'altra; di ciò non ci può essere nulla di più assurdo e inintelligibile. Così, per esempio, avendo osservato che, quando percepiamo con la vista una certa figura rotonda e luminosa, nello stesso tempo percepiamo col tatto l'idea o sensazione chiamata caldo, concludiamo che il sole è la causa del calore. Allo stesso modo, percependo il movimento e l'incontro dei corpi, seguiti da rumore, siamo disposti a pensare che questo sia l'effetto di quelli.

Le idee, impresse sui sensi dall'Autore della natura, sono chiamate cose reali; e quelle eccitate nell'immaginazione, essendo meno regolari, vivide e costanti, son dette più propriamente idee o immagini di cose, che esse copiano o rappresentano. Dunque,

1 Il problema di Berkeley è la spiegazione dell'autonomia del mondo fisico dal singolo osservatore, che sembra essere in contrasto con la costituzione, da parte di questi, dei singoli osservati. Crede di poterlo risolvere, come Cartesio e Leibniz, solo, con il ricorso a Dio. Il mondo sarebbe nella mente divina e Dio introdurrebbe le « idee » relative nelle varie menti umane, che perciò altro non possono fare che riceverle passivamente. Ovviamente è inspiegabile come questo passaggio si effettui, essendo riferito ad un operare (divino) irriducibilmente metaforico. Per la soluzione operativa cfr. MIO. § 7.

le nostre sensazioni, anche se non sono mai così vivide e distinte, tuttavia sono idee; cioè esistono nella mente o sono percepite da essa così realmente come le idee che forma da sé. Si ammette che le idee del senso hanno in sé più realtà, cioè che sono più forti, ordinate, coerenti, che quelle create dalla mente; ma questo non è un argomento per dire che esistono fuori della mente. Esse sono soltanto dipendenti dallo spirito o sostanza pensante che le percepisce; nel quale sono provocate dalla volontà di un altro e più potente spirito; ma anche esse sono idee, e certamente nessuna idea, sia debole o forte, può esistere altrimenti che in uno spirito che la percepisca.

(da G. Berkeley, *op. cit.*, pp. 30-33).

Hume

a) La critica del raddoppio conoscitivo.

Anche David Hume si rende conto della contraddittorietà della « realtà » filosofica.

Sembra evidente che gli uomini sono spinti da un istinto o prevenzione naturale a credere nei loro sensi; e che, senza un ragionamento, o almeno prima dell'uso della ragione, noi supponiamo sempre un universo esterno, che non dipende dalla nostra percezione, ma tale che esisterebbe anche se ogni creatura sensibile fosse assente o annientata. Anche il regno animale è governato da un'opinione simile, e conserva questa fede negli oggetti esterni in tutti i suoi pensieri, disegni od azioni.

Sembra, dunque, evidente che, quando gli uomini seguono questi

istinti ciechi e potenti della natura, suppongano sempre che le stesse immagini, che i sensi presentano, siano gli oggetti esterni, e non abbiano alcun sospetto, che siano soltanto le rappresentazioni dei sensi. Si crede che questa tavola, che vediamo di color bianco e sentiamo dura, esista indipendentemente dalla nostra percezione e sia qualche

cosa di esterno alla nostra mente, che la percepisce. La nostra presenza non le dona l'esistenza; la nostra assenza non gliela annienta. Essa conserva la sua esistenza completa ed uniforme, indipendentemente dalla situazione degli esseri intelligenti che la percepiscono e la contemplano.

Ma questa originaria ed universale credenza di tutti gli uomini è presto distrutta da una più sottile filosofia, che ci insegna che non si può presentare alla mente che un'immagine o una percezione, e che i sensi sono soltanto le porte per le quali queste immagini sono trasportate, senza però poter produrre mai relazione immediata tra l'immagine e l'oggetto. La tavola che vediamo sembra diminuire quando noi ce ne allontaniamo, ma la tavola reale, che esiste indipendentemente da noi, non soffre alterazioni; perciò alla mente non era presente che l'immagine sua. Queste sono le ovvie massime della ragione, e nessuno, che rifletta, dubitò mai che le esistenze, cui alludiamo dicendo questa casa o quest'albero, fossero altro che percezioni della mente e copie fuggevoli o rappresentazioni di altre esistenze, che rimangono uniformi ed indipendenti.

Fin qui, dunque, la ragione ci costringe a contraddire e ad allontanarci dagli istinti originarii della natura, e ad abbracciare una nuova idea rispetto alla testimonianza dei nostri sensi. Ma la filosofia si trova estremamente imbarazzata quando vuol giustificare questo nuovo modo di vedere ed evitare i cavilli e le obiezioni degli scettici. Essa non può più a lungo allegare l'istinto infallibile ed irresistibile della natura, poiché ciò ci conduce ad un altro sistema interamente differente, che è riconosciuto fallace e persino erroneo. E il giustificare questo preteso sistema filosofico con una catena di argomenti chiari e convincenti, o anche con la semplice apparenza di un argomento, eccede il potere di tutta la capacità umana.

Con quale argomento può essere provato che le percezioni della mente devono essere cagionate dagli oggetti esterni, da esse interamente differenti (se pur ciò è possibile) per quanto somiglianti, e non potrebbero sorgere dalla energia della mente stessa, o dalla suggestione di qualche spirito invisibile e sconosciuto, o da qualche altra causa ancora più ignota? Difatti, è riconosciuto che molte di

queste percezioni non sorgano da nessuna cosa esterna, come nei sogni, nella follia e in altre malattie. E nulla sarebbe più inesplicabile che il modo nel quale il corpo potrebbe operare così sulla mente da comunicare una sua immagine a una sostanza che si suppone essere d'una natura così differente e persino contraria. E'una questione di fatto: le percezioni dei sensi sono prodotte da oggetti esterni, a queste rassomiglianti? Come potrà esser questa risolta? Certo, per via d'esperienza, come le altre questioni di simile natura. Ma qui la esperienza è, e dev'essere, interamente muta. La mente non ha nulla presente a sé se non le percezioni, e non le è possibile avere esperienze della loro connessione con gli oggetti. La supposizione di una tale connessione è perciò senza alcun fondamento razionale. Ricorrere alla veracità dell'Essere Supremo ¹ per provare la veracità dei nostri sensi, è certo fare un circolo inaspettato. Se la sua veracità avesse da fare in questo argomento, i nostri sensi sarebbero infallibili, perché non è possibile che egli possa mai ingannare. Senza poi ricordare che, una volta messo in dubbio il mondo esterno, non troveremmo più argomenti per provare l'esistenza di quell'Essere o di alcuno dei suoi attributi.

Questo è un argomento, perciò, col quale gli scettici più filosofici e più profondi trionferanno sempre, quando si sforzeranno di introdurre un dubbio universale in tutti i soggetti della ricerca e della conoscenza umana. Essi possono dire: seguite gli istinti e le inclinazioni della natura, consentendo alle testi-

¹ La critica è ovviamente rivolta a Cartesio.

monianze dei sensi? ma questi vi portano a vedere che quella stessa percezione o immagine sensibile è l'oggetto esterno. Sconfessate questo principio per ammettere l'opinione più razionale, che le percezioni sono soltanto rappresentazioni di qualche cosa di esterno? voi vi allontanate dalle vostre inclinazioni abituali e dai vostri sentimenti più comuni; e così pure non riuscite a soddisfare la vostra ragione, che non può trovare nessun argomento convincente per provare l'esperienza che le percezioni sono collegate con qualche oggetto esterno.

V'è un altro argomento scettico di natura simile, derivato dalla filosofia più profonda, che potrebbe meritare la nostra attenzione, se fosse necessario di tuffarsi così profondamente a fin di scoprire argomenti e ragioni che possono così poco servire a propositi seri. Tutti gli investigatori ammettono universalmente che tutte le qualità sensibili degli oggetti, come duro e molle, caldo e freddo, bianco e nero,

eccetera, sono puramente secondarie e non esistono negli oggetti stessi, ma sono percezioni della mente, senza archetipo o modello esterno che li rappresenti. Se ciò è concesso rispetto a queste qualità secondarie, la stessa conclusione s'ha da formare riguardo alle supposte qualità primarie della estensione e della solidità; nè le ultime possono avere diritti maggiori delle prime a questa denominazione. L'idea di estensione è interamente acquistata per mezzo dei sensi, della vista e del tatto; e se tutte le qualità, percepite dai sensi, fossero nella mente e non nell'oggetto, la stessa conclusione dovrebbe esser formata per l'idea di estensione, che è totalmente dipendente da idee sensibili o dalle idee delle qualità secondarie. Nulla ci può salvare questa conclusione, se non l'affermare che le idee di quelle qualità primarie sono raggiunte con l'astrazione; opinione che, esaminata con accuratezza, sarà trovata inintelligibile e persino assurda. Un'estensione, che non è né tangibile, né visibile, non è possibile concepirla, ed un'estensione visibile e tangibile che non sia dura o molle, nera o bianca, è pure fuori dell'ambito della concepibilità umana. Fate che qualcuno provi a concepire un triangolo, in generale, che non sia né isoscele, né scaleno, né abbia alcuna determinata lunghezza o proporzione di lati; ed egli presto s'accorgerà quanto siano assurde tutte le nozioni scolastiche intorno all'astrazione e alle idee generali ².

Così la prima obiezione filosofica alla testimonianza dei sensi o all'opinione di un'esistenza esterna, consiste in ciò che una tale opinione, se si fonda sull'istinto, è contraria alla ragione; e, se si riferisce alla ragione, è contraria all'istinto, e nello stesso tempo non porta seco nessuna evidenza razionale per convincere un investigatore imparziale. La seconda obiezione va più innanzi, e rappresenta quest'opinione come contraria alla ragione, almeno in quanto è principio della ragione che tutte le qualità sensibili sono nella mente e non nell'oggetto.

da D. Hume, Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale, sez. XII, I (trad. di G. Prezzolini, Laterza, Bari 1927).

b) La relazione di causa-effetto.

Poiché la relazione di causa-effetto non è osservativa (infatti è categoriale), Hume la nega ed afferma che si deve ricondurre solo alla nostra abitudine di constatare spesso certe associazioni.

² Quest'argomento è tratto dal Berkeley; e in verità la maggior parte degli scritti di

questo autore molto ingegnoso formano le migliori lezioni di scetticismo che si possano trovare sia tra gli antichi sia tra i moderni filosofi, non escluso Bayle. Tuttavia egli professa nel frontespizio (e, indubbiamente con gran sincerità) d'aver scritto il suo libro contro gli scettici come contro gli atei liberi pensatori. Ma che tutti i suoi argomenti, per quanto d'intenzione diversa, in realtà, siano soltanto scettici, appare da ciò che essi non ammettono alcuna risposta e non producono alcuna convinzione. Il loro unico effetto è quello di generare quel'improvviso stupore e quella irresoluzione e confusione, che è il risultato dello scetticismo (nota di Hume).

Con la sola esperienza [...] possiamo inferire l'esistenza di un oggetto da quella di un altro. Questa esperienza consiste in ciò: noi ci ricordiamo di aver avuto frequenti esempi dell'esistenza di una specie di oggetti, e rammentiamo anche che certi particolari di un'altra specie di oggetti li hanno sempre accompagnati con una regolarità costante di continuità e successione. Così, ricordiamo di aver visto quella specie di oggetto che chiamiamo fiamma, e di aver sentito quella specie di sensazione che chiamiamo calore. Noi ricordiamo parimenti il loro costante congiungimento in tutti i casi passati. Senza tante cerimonie chiamiamo la prima causa e il secondo effetto, e inferiamo l'esistenza di questo dall'esistenza di quella. In tutti i casi particolari di quel congiungimento, tanto la causa quanto l'effetto furono percepiti dai sensi e insieme presenti alla memoria. Ma, quando ci mettiamo a ragionare su essi, noi percepiamo o rammentiamo soltanto uno dei termini, e suppliamo all'altro in conformità dell'esperienza passata. Pian piano siamo, così, arrivati a scoprire - quando, occupati in tutt'altro argomento, meno ce lo aspettavamo - una relazione tra causa ed effetto: la relazione, dico, di *CONGIUNGIMENTO COSTANTE*. La contiguità e la successione non sono sufficienti a farci affermare che di due oggetti uno è la causa e l'altro l'effetto, salvo che tale contiguità e successione non siano confermate in molti casi. Possiamo vedere adesso il vantaggio di aver abbandonato l'esame diretto di questa relazione, al fine di scoprire la natura di quella connessione necessaria che è parte tanto essenziale di essa. Con questo mezzo possiamo sperare di giungere al fine propostoci; benché, a dire il vero, la scoperta del nuovo rapporto ci faccia progredire assai poco nel nostro cammino. Poiché esso conchiude semplicemente a questo: che oggetti simili si son sempre presentati in un rapporto simile di contiguità e successione; e sembra evidente, almeno a prima vista, che con questo mezzo non potremo mai scoprire un'idea nuova, e potremo soltanto moltiplicare, ma non approfondire gli oggetti della mente. C'è ragione di pensare che quello che non impariamo da un oggetto, non lo impareremo da cento, se sono della stessa specie e perfettamente somiglianti per ogni lato. Come i sensi ci mostrano in un caso due

corpi, o movimenti, o qualità, in certi rapporti di successione e contiguità, così la memoria ci presenta una moltitudine di quei casi, nei quali, tuttavia, troviamo sempre ugualmente corpi, movimenti o qualità simili in rapporti simili. Dalla semplice ripetizione di impressioni ricevute, anche all'infinito, non sorgerà mai un'idea nuova, originale, come quella della connessione necessaria, e in questo caso il numero delle impressioni non conta più di una sola. E tuttavia, per quanto questo ragionamento possa sembrare giusto e chiaro, sarebbe follia disperar così presto. Meglio è continuare il filo del nostro discorso; e avendo veduto come dal costante congiungimento di due oggetti noi inferiamo l'uno dall'altro, esaminiamo ora la natura di questa inferenza e del passaggio dall'impressione all'idea. Forse apparirà in ultimo che la connessione necessaria si fonda proprio su tale inferenza, e non questa su quella.

[...] Abbiamo già notato certi rapporti che ci fanno passare da un oggetto all'altro, sebbene non ci sia nessuna ragione per determinarci a questo passaggio; e possiamo stabilire come regola generale che, ovunque la mente faccia costantemente e uniformemente tale passaggio senza ragione, essa subisce l'influenza di quei rapporti. Orbene, questo appunto è il caso. La ragione non ci può mai dimostrare la connessione di un oggetto con un altro, per quanto sussidiata dall'esperienza e dall'osservazione della costante unione di tutti i casi precedenti. Quando, dunque, la mente passa dall'idea o impressione d'un oggetto all'idea o credenza di un altro, non è determinata dalla ragione, ma da certi principi che associano tra loro le idee di questi oggetti e le uniscono nell'im-

maginazione. Se, infatti, l'unione delle idee nella fantasia non fosse più forte di quella che tra gli oggetti ci sembra di cogliere con l'intelligenza, noi non potremo in nessun caso inferire dalle cause gli effetti e fondare la nostra credenza su una questione di fatto. Bisogna, quindi, che l'inferenza dipenda soltanto dall'unione delle idee [...]. Noi non abbiamo, infatti, altra nozione della causalità fuori di quella di certi oggetti che in tutti i casi precedenti trovammo sempre uniti e inseparabili. Né possiamo penetrare la ragione di quell'unione: osserviamo solo la cosa in se stessa, e constatiamo che dalla costante congiunzione gli oggetti acquistano quell'unione nell'immaginazione, sì che, quando l'impressione di uno ci colpisce, formiamo immediatamente l'idea dell'altro. Possiamo, dunque, stabilire che in ogni opinione o credenza c'è un'idea relativa o associata a un'impressione presente. Di modo che, pur essendo la causalità un

rapporto filosofico, in quanto implica la contiguità, la successione e l'unione costante, tuttavia solo in quanto è un rapporto naturale, che produce un'unione tra le idee, noi siamo in grado di ragionarne e inferire qualcosa da essa ¹.

(da D. Hume, *Trattato*, parte III, sez. VI, 1, 2, 4).

1 Nelle *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale* (sez. XII) Hume scrive: « la nostra certezza delle cose di fatto che stanno fuori della testimonianza dei sensi e della memoria è tratta interamente dalla relazione di causa ed effetto, [...] Noi non abbiamo altra idea di questa relazione se non quella di due oggetti, che sono stati spesso congiunti insieme; non abbiamo nessun argomento per convincerci che gli oggetti che nella nostra esperienza sono stati di frequente congiunti, saranno, egualmente in altri casi, congiunti nello stesso modo; [...] nulla ci conduce a questa inferenza se non l'abitudine o un certo istinto della nostra natura, al quale è in verità difficile resistere, ma che può essere, come gli altri istinti, fallace e ingannatore ».

c) **La critica dell'« io ».**

Un'altra famosa critica di David Hume è quella della nozione dell'« io ».

Ci sono alcuni filosofi, i quali credono che noi siamo in ogni istante intimamente coscienti di ciò che chiamiamo il nostro io: che noi sentiamo la sua esistenza e la continuità della sua esistenza; e che siamo certi, con un'evidenza che supera ogni dimostrazione, della sua perfetta identità e semplicità. Le sensazioni più forti, le passioni più violente, dicono essi, invece di distrarci da tale coscienza, non fanno che fissarla più intensamente e mostrarci, col piacere e col dolore, quanta sia la loro influenza sull'io. Tentare una ulteriore prova di ciò sarebbe, per essi, indebolirne l'evidenza; non c'è nessun fatto del quale noi siamo così intimamente coscienti, come questo; e se dubitiamo di questo, non resta niente di cui si possa esser sicuri. Disgraziatamente, tutte queste recise affermazioni sono contrarie all'esperienza stessa da essi invocata: noi non abbiamo nessun'idea dell'io, nel modo che viene qui spiegato. [...] Ci vuole sempre una qualche impressione per produrre un'idea reale. Ma l'io, o la persona, non è una particolare impressione: è ciò cui vengono riferite, per supposizione, le diverse nostre impressioni e idee. Se ci fosse un'impressione che desse origine all'idea dell'io, quest'impressione dovrebbe continuare invariabilmente la stessa attraverso tutto il corso della nostra vita, poiché si suppone che l'io esista in questo modo. Invece, non c'è nessuna impressione che sia costante e invariabile: dolori e piaceri, affanni e gioie, passioni e sensazioni, si alternano continuamente, e non esistono mai tutti insieme. Non può essere,

dunque, da nessuna di queste impressioni né da alcun'altra, che l'idea dell'io è derivata: per conseguenza non esiste tale idea.

[...] Per parte mia, quando più profondamente mi addentro in ciò che chiamo me stesso, sempre mi imbatto in una particolare percezione: di caldo o di freddo, di luce o di oscurità, di amore o di odio, di dolore o di piacere, o di altro. Non riesco mai a sorprendere me stesso senza una percezione e a cogliervi

altro che l'atto di percepire. Quando per alcun tempo le mie percezioni sono assenti, come nel sonno profondo, resto senza coscienza di me stesso, e si può dire che realmente, durante quel tempo, non esisto. E se tutte le mie percezioni fossero soppresse dalla morte, sì che non potessi più né pensare, né sentire, né vedere, né amare, né odiare, e il mio corpo fosse dissolto, io sarei interamente annientato, e non so che cosa si richiegga di più per fare di me una perfetta non-entità. Se qualcuno, dopo una seria e spregiudicata riflessione, crede di avere una nozione differente di se stesso, dichiaro che non posso seguire a ragionare con lui [...]. Egli forse percepisce qualcosa di semplice e di continuo, che chiama se stesso, mentre io son certo che in me un tale principio non esiste. Ma, fatta eccezione di qualche metafisico di questa specie, io oso affermare che per il resto della umanità noi non siamo altro che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento.

(da D. Hume, *op. cit.*, parte IV, sez. VI).

Kant

a) **La critica della ragion pura.**

Riportiamo alcuni brani della prefazione alla Critica della ragion pura in cui Immanuel Kant parla della « metafisica », da lui ricondotta a scienza dell'a priori, vale a dire del mentale.

[...] La logica [...] a cominciare da Aristotele, non ha dovuto fare alcun passo indietro, se non si vogliano considerare come correzione l'abbandono di qualche superflua sottigliezza o la più chiara determinazione della sua esposizione: ciò che appartiene più all'eleganza, che alla sicurezza di una scienza. Notevole è anche il fatto che sin ad oggi la logica non ha potuto fare un passo innanzi, di

modo che secondo ogni apparenza, essa è da ritenersi come chiusa e completa [...]. Essa è una scienza, la quale espone per disteso e prova rigorosamente soltanto le regole formali di tutto il pensiero, sia questo a priori od empirico, abbia qualsivoglia origine ed oggetto, trovi nel nostro spirito ostacoli accidentali o naturali.

[...] L'intelletto non deve nella logica occuparsi d'altro che di se stesso e della propria forma. Doveva naturalmente riuscire assai più difficile per la ragione entrare nella vita sicura della scienza, quando avesse avuto da fare non solo con se stessa, ma ancora con gli oggetti; quindi la logica, in quanto propedeutica, non costituisce quasi altro che il vestibolo delle scienze, e, quando si parla di conoscenze, si presuppone bensì una logica pel giudizio su di esse, ma la loro acquisizione deve cercarsi nelle scienze propriamente ed oggettivamente dette.

Ora, in quanto in queste deve aver parte la ragione, è necessario che in esse qualcosa sia conosciuto a priori; e la sua conoscenza si può riferire al loro oggetto in doppia maniera: o semplicemente per determinare questo e il suo concetto (che deve esser dato d'altronde), o per realizzarlo. L'una è conoscenza teoretica della ragione, l'altra pratica. Dell'una e dell'altra è necessario che la parte pura, ampio o ristretto che ne sia il contenuto, cioè quella nella quale la ragione determina il suo oggetto interamente a priori, sia esposta dapprima da sola [...].

La matematica e la fisica sono le due conoscenze teoretiche della ragione, che devono determinare a priori il loro oggetto; la prima in modo del tutto puro, la seconda almeno in parte, ma poi tenendo conto ancora di altre fonti di conoscenza oltre a quella della ragione. [...] Il primo che dimostrò il triangolo isoscele (si chiamasse Talete o come si voglia), fu colpito da una gran luce: perché comprese ch'egli non doveva seguire a passo a passo ciò che vedeva nella figura, né attaccarsi al semplice concetto di questa figura, quasi per impararne le proprietà; ma, per mezzo di ciò che per i suoi stessi concetti vi pensava

e rappresentava (per costruzione), produrla; e che, per sapere con sicurezza qualche cosa a priori, non doveva attribuire alla cosa se non ciò che scaturiva necessariamente da quello che, secondo il suo concetto, vi aveva posto egli stesso.

[...] 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 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 de' 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, con le redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo ad 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 una mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbiano valore di legge, e nell'altro l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi [...].

Alla metafisica, conoscenza speculativa razionale, affatto isolata, che si eleva assolutamente al di sopra degli insegnamenti dell'esperienza, e mediante semplici concetti (non, come la matematica, per l'applicazione di questi all'intuizione), nella quale dunque la ragione deve essere scolaria di se stessa, non è sinora toccata la fortuna di potersi avviare per la via sicura della scienza; sebbene essa sia più antica di tutte le altre scienze [...]. E quanto all'accordo dei suoi cultori nelle loro affermazioni, essa è così lontana dall'averlo raggiunto, che è piuttosto un campo di lotta [...]. Si faccia dunque finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza: ciò che si accorda meglio con la desiderata possibilità d'una conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati. Qui è proprio come per la prima idea di Copernico; il quale, vedendo che non poteva spiegare i movimenti celesti ammettendo che tutto l'esercito degli astri rotasse intorno allo spettatore, cercò se non potesse riuscire meglio facendo girare l'osservatore, e lasciando invece in riposo gli astri. Ora in metafisica si può vedere di fare un tentativo simile per ciò che riguarda l'intuizione degli oggetti. Se l'intuizione si deve regolare sulla natura degli oggetti, non vedo punto come si potrebbe saperne qualcosa a priori; se l'oggetto invece (in quanto oggetto del senso) si regola sulla natura della nostra facoltà intuitiva, mi posso benissimo rappresentare questa possibilità. Ma poiché non posso arrestarmi a intuizioni di questo genere, se esse devono diventare conoscenze; e poiché è necessario che io le riferisca, in quanto rappresentazioni, a qualcosa che ne sia l'oggetto e che io determini mediante quelle; così non mi rimane che ammettere: o che i concetti, coi quali io compio questa determinazione, si regolino anche sull'oggetto, e in questo caso io mi trovo nella stessa difficoltà, circa il modo cioè in cui possa conoscerne qualche cosa a priori; oppure che gli oggetti o, ciò che è lo

stesso, l'esperienza, nella quale soltanto essi sono conosciuti (in quanto oggetti dati), si regolino su questi concetti; allora io vedo subito una via d'uscita più facile, perché l'esperienza stessa è un modo di conoscenza che richiede il concorso dell'intelletto, del quale devo presupporre in me stesso la regola prima che gli oggetti mi siano dati, e perciò a priori [...]. Noi delle cose non conosciamo a priori, se non quello stesso che noi stessi vi mettiamo.
[...] Da questa deduzione della nostra facoltà di conoscere a priori, nella prima parte della metafisica,

ne viene uno strano risultato, in apparenza assai dannoso allo scopo generale a cui essa mira nella seconda parte, cioè: che noi con essa non possiamo oltrepassare i limiti dell'esperienza possibile, che è tuttavia proprio l'assunto più essenziale di questa scienza. [...] Essa giunge solo fino ai fenomeni; mentre lascia che la cosa in sé sia bensì per se stessa reale, ma sconosciuta a noi [...]; l'incondizionato non può essere pensato senza contraddizione [...]; l'incondizionato non deve trovarsi nelle cose in quanto noi le conosciamo (esse ci son date), ma nelle cose in quanto noi non le conosciamo, come cose in sé [...].

In quel tentativo di cambiare il procedimento fin qui seguito in metafisica, e proprio nel senso di operare in essa una completa rivoluzione seguendo l'esempio dei geometri e dei fisici, consiste il compito di questa critica della ragion pura speculativa. Essa è un trattato del metodo, e non un sistema della scienza stessa; ma essa ne traccia tutto il contorno, sia riguardo ai suoi limiti, sia riguardo alla sua completa struttura interna. Giacché la ragion pura speculativa ha in sé questo di peculiare, che essa può e deve misurare esattamente il suo proprio potere secondo il diverso modo col quale sceglie gli oggetti pel suo pensiero [...].

(da I. Kant, Critica della ragion pura, Prefazione alla II ediz., trad. di G. Gentile e G. Lombardo. Radice, Laterza, Bari 1971).

b) Natura e ragion pratica.

La ragion pratica, per Kant, spiega la libertà e quindi la morale dell'uomo. Egli ritiene di poterla estendere anche alla natura.

La legge morale, quantunque non se ne dia nessuna veduta, pure presenta un fatto assolutamente inesplicabile con tutti i dati del mondo sensibile e con tutto l'ambito dell'uso teoretico della nostra

ragione; un fatto che ci indica un mondo dell'intelletto puro, anzi lo determina in modo affatto positivo, e ce ne fa conoscere qualcosa, cioè una legge.

Questa legge deve procurare al mondo dei sensi, come a una natura sensibile (per quanto riguarda gli esseri razionali), la forma di un mondo dell'intelletto, cioè di una natura soprasensibile, senza però recar danno al meccanismo di quella. Ora la natura nel senso più generale è l'esistenza delle cose sotto leggi. La natura sensibile degli esseri razionali in genere è la esistenza di essi sotto le leggi condizionate empiricamente; quindi, per la ragione, è l'eteronomia. La natura soprasensibile degli stessi esseri è invece la loro esistenza secondo leggi, le quali sono indipendenti da ogni condizione empirica, e quindi appartengono alla autonomia della ragion pura. E, siccome le leggi, secondo le quali l'esistenza delle cose dipende dalla conoscenza, sono pratiche, così la natura soprasensibile, in quanto ci possiamo fare un concetto di essa, è nient'altro che una natura sotto l'autonomia della ragion pratica. Ma la legge di questa autonomia è la legge morale, la quale dunque è la legge fondamentale di una natura soprasensibile e di un mondo puro dell'intelletto, la copia del quale deve esistere nel mondo sensibile, per altro nello stesso tempo, senza danno delle leggi di questi. Si potrebbe chiamare quella natura l'archetipa (*natura archetypa*), che noi conosciamo solamente nella ragione; ma questa, poiché contiene l'effetto possibile dell'idea della prima, come motivo determinante della volontà, si potrebbe chiamare l'ectipa (*natura ectypa*). Poiché invero la legge morale ci trasporta in modo ideale in una natura, in cui la ragion pura, se fosse accompagnata dal potere fisico conveniente, produrrebbe il sommo bene; e determina la nostra volontà a dar forma al mondo sensibile, come a un insieme di esseri razionali [...].

(da E. Kant, *Critica della ragion pratica*, 1. I, parte I, cap. I, trad. di F. Capra, Laterza, Bari 1937).

Fichte

a) L'« io » e il « non-io ».

Riportiamo un brano di Johann Gottlieb Fichte in cui distingue il « non-io » dall'« io », pur sostenendo che ad esso si riconduce.

L'io non è posto nell'io per tanto che, cioè per quelle parti di realtà

con le quali è posto il Non-io. Una parte della realtà, cioè quella che è attribuita al Non-io, è tolta nell'Io. A questa proposizione non contraddice la seconda. In quanto è posto il Non-io, dev'essere posto anche l'Io; cioè essi sono entrambi, in generale, posti come divisibili secondo la loro realtà.

Soltanto ora per mezzo del concetto enunciato si può dire di entrambi: che essi sono qualcosa. L'Io assoluto del primo principio non è qualcosa (esso non ha predicato, né può averne); esso è assolutamente ciò che è, e questo non ammette altra spiegazione. Ora, per mezzo di questo concetto, tutta la realtà è coscienza; e di essa spetta al Non-io quella che non spetta all'Io e viceversa. Entrambi sono qualcosa; il Non-io ciò che non è l'Io e viceversa. Opposto all'Io assoluto (al quale però esso può essere opposto soltanto in quanto è rappresentato, non in quanto è in sé, come si dimostrerà a suo tempo), il Non-io è assolutamente nulla: opposto all'Io limitabile, esso è una grandezza negativa.

L'Io dev'essere identico a se stesso e, tuttavia, opposto a se medesimo, Ma esso è identico a se stesso nei riguardi della coscienza; la coscienza è unica, ma in questa coscienza è posto l'Io assoluto come indivisibile; l'Io, invece, al quale è opposto il Non-io, è posto come divisibile. Quindi l'Io, in quanto gli è opposto un Non-io, è esso stesso opposto all'Io assoluto. Così dunque sono unificate tutte le opposizioni senza pregiudizio per l'unità della coscienza; e questa è anche la prova che il concetto stabilito era quello giusto.

Poiché, secondo il nostro presupposto (che si potrà dimostrare solo quando sarà completata una Dottrina della Scienza), non sono possibili se non un principio fondamentale assolutamente incondizionato, un altro condizionato per il suo contenuto, ed un terzo condizionato per la sua forma ¹, così ne deriva che, oltre ai principi enunciati, non ce ne può essere più nessuno. La misura di ciò che è incondizionatamente ed assolutamente certo è ormai esaurita ed io l'esprimerei, su per giù nella formula seguente: Io oppongo nell'Io all'Io divisibile un Non-io divisibile.

Nessuna filosofia va oltre questa conoscenza; ma ogni filosofia che voglia andare a fondo deve rimontare ad essa e quando lo fa diventa Dottrina della Scienza.

(da J. G. Fichte, Dottrina della scienza, trad. di A. Tilgher, parte I, § 3 C. D., Laterza, Bari 1971).

b) La sintesi degli opposti.

Quella tra l'« io » ed il « non-io » è la sintesi suprema. Tutte le altre si effettuano in modo analogo.

La celebre questione che Kant pose a capo della Critica della ragion pura: come sono possibili giudizi sintetici a priori? è adesso risolta nella maniera più generale e più soddisfacente. Noi abbiamo compiuto, nel terzo principio, una sintesi tra l'Io ed il Non-io opposti, per mezzo della posta divisibilità di entrambi; sintesi nella possibilità della quale non si possono sollevare altre questioni, né darne un fondamento: essa è assolutamente possibile e si è autorizzati a compierla senza alcun fondamento ulteriore. Tutte le altre sintesi, per essere valide, debbono essere implicite in questa [...]. Noi perciò nell'Io e non Non-io congiunti da quella sintesi suprema, ed in quanto sono

1 Si tratta dei tre principi fondamentali di cui abbiamo fatto cenno al § 27.

da essa congiunti, dobbiamo ricercare le rimanenti note restate in reciproca opposizione e collegarle con un nuovo principio di relazione che a sua volta deve essere compreso nel più alto di tutti i principi di relazione. Noi dobbiamo ricercare negli opposti, unificati da questa prima sintesi, dei nuovi opposti e congiungerli con un nuovo principio di relazione, compreso in quello dedotto per primo e continuare così finché possiamo, sino a che arriviamo ad opposti, i quali non si possono più congiungere perfettamente e perciò passiamo nel dominio della pratica. Così dunque il nostro cammino è saldo e sicuro e prescritto dalle cose medesime; noi possiamo già sapere che, prestando una conveniente attenzione alla nostra via, non possiamo punto errare.

Come l'antitesi non è possibile senza la sintesi, né la sintesi senza l'antitesi, così pure entrambe non sono possibili senza la tesi, senza un porre assoluto [...]. Riferito al nostro sistema, la tesi dà al tutto solidità e perfezione. Esso dev'essere un sistema, un sistema unico; gli opposti debbono essere unificati sino a che vi siano degli opposti, sino a che non sia prodotta l'assoluta unità, la quale invero [...] potrebbe essere prodotta solo mediante una perfetta approssimazione all'infinito, approssimazione che in sé è impossibile [...].

Tutti gli opposti in un concetto qualunque esprimente il loro fondamento di distinzione coincidono in un concetto superiore (più generale, più comprensivo), che si chiama il concetto di specie: cioè, è presupposta una sintesi, nella quale entrambi sono contenuti, e vi sono proprio contenuti in quanto sono uguali tra loro [...] Di qui la regola logica della definizione 1,

1 Fichte allude alla dialettica di Platone (Sofista, Politico), secondo la quale un genere si divide in due specie contrarie, Essa però si riferisce all'articolazione strutturale e statica delle « idee ». Separando le varie specie e sottospecie fino agli individui, sempre mediante la *diairesis*, la logica antica ottiene la «definizione» (cfr. § 13). Fichte e l'idealismo in genere vogliono invece una dialettica dinamica, in cui si parte dalla coppia di opposti (Platone parte invece dall'unità), per passare alla sintesi. Nel mondo antico soluzioni del genere appaiono con Plotino e Proclo, ma, in un certo senso, sono implicite già nel *logos* di Eraclito.

che essa debba dare il concetto generico, includente il fondamento di relazione, e la differenza specifica includente il fondamento di distinzione. Al contrario tutti i termini posti come uguali sono opposti in un concetto inferiore che esprime una determinazione particolare qualunque dalla quale si astrae nel giudizio di relazione, cioè ogni sintesi presuppone un'antitesi che l'ha preceduta.

(da J. G. Fichte, *op. cit.*, parte I, § 3D, p. 5).

Hegel

a) **La filosofia.**

Secondo Georg Wilhelm Friedrich Hegel la filosofia deve cercare le verità necessarie.

La filosofia non ha il vantaggio, del quale godono le altre scienze, di poter presupporre i suoi oggetti, come immediatamente dati dalla rappresentazione, e come già ammesso, nel punto di partenza e nel procedere successivo, il metodo del suo conoscere. Vero è che la filosofia ha i suoi oggetti in comune con la religione, perché oggetto di entrambe è la verità, e nel senso altissimo della parola - in quanto cioè Dio, e Dio solo, è la verità [...].

Ma, nella considerazione pensante, si fa subito manifesta l'esigenza di mostrare la necessità del suo contenuto, e provare l'essere e i caratteri dei suoi oggetti. Quella certa conoscenza, che prima se ne aveva, appare, perciò, insufficiente; ed inammissibile il fare o il lasciar correre presupposti ed asserzioni. Ma si ha così parimenti la difficoltà di cominciare, perché un cominciamento, essendo qualcosa d'immediato, forma, o piuttosto è, esso stesso, un presupposto.

La filosofia può essere definita dapprima, in gene-

rale, la considerazione pensante degli oggetti. Ma se è vero, come sarà certamente, che l'uomo si distingue dall'animale pel pensiero - tutto ciò che è umano è per questo, solo per questo, umano, che è effettuato per opera del pensiero. Ora essendo la filosofia un peculiar modo del pensiero - un modo pel quale questo sale al conoscere, e al conoscere concettuale -, il suo pensiero deve anche avere una differenza rispetto a quel pensiero la cui efficacia opera in tutto ciò che è umano, e che anzi effettua l'umanità dell'umano; per quanto sia identico con esso, e il pensiero sia in sé uno solo. Questa differenza discende da ciò, che il contenuto umano della coscienza, operato dal pensiero, appare dapprima non in forma di pensiero, ma come sentimento, intuizione, rappresentazione - forme, che son da distinguere dal pensiero come forma.

[...] All'uopo di un'intesa preliminare circa la differenza che si è esposta, e circa l'affermazione che vi si collega, che il vero contenuto della nostra coscienza si serba, e anzi vien posto solo allora nella sua propria luce, col tradurlo nella forma del pensiero e del concetto, può essere ricordato un altro antico convincimento: che cioè per apprendere ciò che vi ha di vero negli oggetti e negli avvenimenti, ed anche nei sentimenti, nelle intuizioni, opinioni, rappresentazioni, ecc. si richieda riflessione. Ora la riflessione fa, in ogni caso, almeno questo: trasforma i sentimenti, le rappresentazioni ecc., in pensieri.

[...] Solo il pensiero è ciò che la filosofia rivendica come forma peculiare delle sue operazioni [...]. A questa scienza tocca spesso lo spregio che anche coloro che non si sono affaticati in essa, s'immaginano e dicono di comprendere naturalmente di che si tratti, e d'esser capaci, col solo fondamento di un'ordinaria coltura e in particolare dei sentimenti religiosi, di filosofare e giudicar di filosofia. Si ammette che le altre scienze occorra averle studiate per conoscerle, e che solo in forza di siffatta conoscenza si sia facultati ad avere un giudizio in proposito. Si ammette che, per fare una scarpa, bisogna aver appreso ed esercitato il mestiere del calzolaio [...]. Solo per filosofare non sarebbero richiesti né studio, né apprendimento, né fatica. Questa comoda opinione ha trovato in tempi recenti la sua conferma nella dottrina del sapere immediato, del sapere per intuito ¹. D'altra parte, non importa meno che la filosofia sia bene in chiaro di ciò: che il suo contenuto non è altro se non quello che originariamente s'è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente, e divenuto mondo, mondo esterno e interno della coscienza che cioè il suo contenuto è la realtà. La prima coscienza di questo contenuto noi chiamiamo esperienza. Già una considerazione intelligente del mondo distingue ciò che del vasto regno dell'esistenza interna ed esterna è

semplice apparizione, fuggevole e insignificante, e ciò che in sé merita veramente il nome di realtà, Poiché la filosofia si diversifica da ogni altro modo di coscienza dell'uno e medesimo contenuto solo per la forma, è necessario che essa si accordi con la realtà e con l'esperienza. Anzi quest'accordo può esser considerato come una prova, per lo meno estrinseca, della verità di una filosofia; come per sommo fine della filosofia è da considerare il produrre, mediante la conoscenza di quest'accordo, la conciliazione della ragione cosciente di sé con la ragione quale è immediatamente, con la realtà.

(da G. W. F. Hegel, Enciclopedia delle scienze filosofiche, trad. di B. Croce, Laterza, Bari 1971, §§ 1, 2, 5, 6).

b) La dialettica dello spirito.

Hegel ritiene che il pensiero si svolga imbattendosi in contraddizioni e superandole (mediazione dialettica).

Lo spirito, come sentimento e intuizione, ha per oggetto il sensibile; come fantasia, le immagini; e,

1 Hegel allude alla filosofia di Jacobi (§ 10).

come volontà, i fini, ecc. Ora, in contrasto o anche solo a differenza di queste forme che son proprie del suo essere determinato e degli oggetti suoi, lo spirito procaccia anche soddisfazione alla sua somma intimità, al pensiero, e prende il pensiero a suo oggetto. Così giunge a se stesso, nel più profondo significato della parola, perché il suo principio, il suo puro se stesso, è il pensiero. In questo suo lavoro però accade che il pensiero si avvolga in contraddizioni, cioè si smarrisca tra la rigida non-identità dei pensieri, cosicché non raggiunga se stesso, anzi resti implicato nel suo contrario. Il più alto bisogno, il bisogno filosofico, si oppone a questo risultato del pensiero semplicemente intellettuale ¹, ed è fondato in ciò, che il pensiero non rinuncia a se stesso; anche in quel conscio smarrimento della sua presenzialità resta a sé fedele finché non lo superi, e nel pensiero stesso effettui la soluzione delle sue proprie contraddizioni.

La dottrina che la dialettica sia la natura stessa del pensiero, che esso come intelletto debba impigliarsi nella negatività di sé medesimo, nella contraddizione, costituisce uno dei punti principali della **? (prb. orig. testo)**

La genesi della filosofia [...] ha per suo punto di logica [...]

partenza l'esperienza, la coscienza immediata e raziocinante. Da ciò eccitato come da uno stimolo, il pensiero si comporta essenzialmente così che, dalla coscienza naturale, sensibile e raziocinante, si solleva nel puro elemento di se stesso, e così si pone dapprima in una relazione negativa verso quel punto di partenza da cui s'è allontanato. Trova per tal modo dapprima in se stesso, nell'idea dell'essenza universale di queste apparizioni, il suo contentamento; questa idea (l'assoluto, Dio) può essere, più o meno, astratta. All'inverso, le scienze empiriche recano con sé lo sti-

1 Allude all'« intelletto » (*Verstand*), inferiore al *Vernunft* cioè la « ragione », la quale supererebbe lo smarrimento con la mediazione dialettica.

molo a vincere la forma nella quale la ricchezza del loro contenuto vien offerta come qualcosa d'immediato e di dato, come una molteplicità ordinata in una giustapposizione, e perciò, in genere, come qualcosa di accidentale; e ad elevare siffatto contenuto ad alcunché di necessario. Tale stimolo strappa il pensiero da quell'universalità e da quella soddisfazione che si è procacciata soltanto in sé, e lo spinge a svolgersi muovendo da se stesso. Questo svolgimento, da una parte, è semplicemente ad accogliere il contenuto con le sue molteplici determinazioni date; dall'altra parte, plasma questo in modo che proceda liberamente, nel senso del pensiero originario e seguendo la necessità della cosa stessa.

(da G. W. F. Hegel, *op. cit.*, §§ 11, 12).

c) La storia della filosofia.

Secondo Hegel la storia della filosofia è la filosofia stessa considerata nei suoi diversi gradi di svolgimento.

L'origine e lo svolgimento della filosofia vengono esposti nella forma peculiare di storia esterna come storia di questa scienza. Questa forma presenta i gradi di svolgimento dell'Idea come una successione accidentale e una semplice diversità dei principi e dei loro svolgimenti nei rispettivi sistemi filosofici. Ma l'artefice di questo lavoro di millenni è quell'Uno spirito vivente, la cui natura pensante consiste nel recarsi alla coscienza ciò ch'esso è, e, fatto di questo il suo oggetto, sollevarsi più su e costituire in sé un grado più alto, La storia della filosofia mostra, da una parte, che le filosofie, che sembrano diverse, sono una

medesima filosofia in diversi gradi di svolgimento; dall'altra, che i principi particolari, di cui ciascuno è fondamento di un sistema, non sono altro che rami di un solo e medesimo tutto. La filosofia, che è ultima nel tempo, è insieme il risultato di

tutte le precedenti e deve contenere principi di tutte: essa è perciò - beninteso, se è davvero una filosofia - la più sviluppata, ricca e concreta [...].

Il medesimo svolgimento del pensiero, che è rappresentato nella storia della filosofia, è rappresentato anche nella filosofia, ma libero da quelleteriorità storiche, puro nell'elemento del pensiero. Il libero e vero pensiero è in sé concreto, e perciò è idea: e, in tutta la sua universalità è l'Idea o l'Assoluto. La scienza di esso è essenzialmente sistema, perché il vero, come concreto, è solo in quanto si svolge in sé e si raccoglie e mantiene in unità, cioè come totalità, e solo mediante il differenziarsi e la determinazione delle sue differenze sono possibili la necessità di esse e la libertà del tutto.

Un filosofare senza sistema non può essere niente di scientifico [...].

Un contenuto ha la sua giustificazione solo come momento del tutto, e fuori di questo è un presupposto infondato o una certezza meramente soggettiva: molti scritti filosofici si restringono in tal modo ad esprimere soltanto pareri e opinioni [...].

Ciascuna della parti della filosofia è un tutto filosofico, un circolo che si chiude in se stesso; ma l'idea filosofica vi è dentro in una particolare determinazione o elemento. Il singolo circolo, essendo in sé totalità, rompe anche i limiti del suo elemento e fonda una più ampia sfera: il tutto si pone perciò come un circolo di circoli, di cui ciascuno è un momento necessario, cosicché il sistema dei suoi peculiari elementi adempie l'intera idea, la quale appare altresì in ciascuno di essi.

Come enciclopedia, la scienza non viene esposta nell'esteso svolgimento della sua specificazione, ma è ristretta ai principi e ai concetti fondamentali delle scienze particolari.

(da G. W. F. Hegel, op. cit., §§ 13-16).

**Riportiamo anche alcuni termini definiti nel volume:
La mente vista in operazioni (MIO.).**

Analitica

Filosofia analitica. Riconduce la filosofia alla analisi linguistica (§ 20).

Antropomorfismo

Riconduce il fisico allo psichico (§§ 6, 16). È tipico della mentalità primitiva.

Aporeticismo

Agnosticismo che si fa provenire dalle aporie o paradossi riguardanti il conoscere.
Aporeticismo di Gorgia. (§ 7)

Astrazione

Quando il designato viene assunto articolato nei suoi momenti costitutivi. Si parla di « concreto » quando viene assunto unitariamente (MIO. § 4).

Attenzione

Secondo l'operazionismo di Ceccato interviene insieme con la memoria e la correlazione per spiegare l'attività mentale costitutiva. Può essere pura o presenziante (MIO. § 3).

Behaviorismo

In italiano « comportamentismo ». Riconduzione dello psichico al fisico (§§ 6, 12).

Categoria mentale

Quando l'attenzione si applica a se stessa dando origine ad una combinazione di stati per intervento della memoria e della correlazione (MIO. § 4).

Causa

Spiegazione di una differenza « effetto » rispetto al paradigma di una « legge » (MIO. § 12). Criticata da Hume che riteneva dovesse essere osservativa (§ 25).

Conoscere

Rifare il fatto e ricordato, cioè rendere un'attività ripetibile nel tempo (MIO. § 4). Per la filosofia è il contraddittorio rapporto tra l'uomo ed una « realtà » indipendente (§ 1). Problema della conoscenza è il tentativo di spiegare tale contraddittorio rapporto (§ 1).

Consecutiva

È l'attività mentale che pone rapporti successivi alla costituzione di più categorie o cose fisiche o psichiche. Per le cose fisiche comporta l'autonomia dei fenomeni dall'osservatore; per le mentali si riconduce al calcolo matematico, alla logica, ecc. (MIO. § 7).

Correlatori

Sono categorie mentali che tengono insieme in una struttura unitaria una coppia di altri costrutti (categorie, osservati, altri correlatori). Cfr. MIO. §§ 4, 8.

Costitutiva

È l'attività mentale che costituisce le categorie ed i singoli osservati mediante i momenti attenzionali e la memoria (MIO. §§ 2, 4)

Dialettica

Secondo Platone è la scienza che si occupa della divisione delle « idee » in generi e specie (§ 13). Per Kant è il tentativo dell'intelletto di superare i limiti del fenomenico, avente come conseguenza le antinomie (§ 26). Per Hegel è l'attività costitutiva dello spirito (§ 29)

Dianoia

Secondo i Greci è il tacito colloquio dell'anima con se stessa (§ 8).

Doxa

Secondo i Greci è l'opinione umana, ritenuta ora fallace, ora unica possibile fonte di conoscenza (§ 8).

Empiriocriticismo

Variante del positivismo sostenuta soprattutto da Avenarius e Mach (§ 18).

Empirismo

Variante dello psicologismo che riconduce il mentale allo psichico, ritenendo però legittimi solo gli osservati, considerati come « dati » soggettivi (§§ 6, 18); empirismo dei cirenaici (§ 9). Per empirismo logico, cfr. **Neopositivismo**.

Errore filosofico

Contraddittorio raddoppio in « realtà » e « conosciuto » (§§ 1, 24).

Esistenzialismo

Corrente filosofica che considera primaria e non analizzabile la categoria della esistenza (§ 14).

Essere

Secondo la filosofia, contrassegno della « realtà » ontologica. Secondo Parmenide, § 3; secondo Hegel, § 29.

Fenomeno

Svolgimento posto a confronto con un altro paradigmato come legge (MIO. § 11). Da Kant contrapposto a « noumeno » (§ 26).

Fenomenologia

Riconduzione dello psichico alla datità del mentale (§ 6). Secondo Husserl, § 14.

Fisicalismo

« Realtà » filosofica attribuita alle cose fisiche (§ 1, 6). Fisicalismo radicale propugnato da A. Carnap e O. Neurath (§ 19).

Fisico

Ripetizione di una percezione (o rappresentazione) più localizzazione spaziale del percepiti ed un loro rapporto (MIO. § 6).

Giudizio

Secondo la logica tradizionale rapporto tra soggetto e predicato posto dal verbo « essere » (MIO. § 39). Secondo Kant, § 26.

Idealismo

Attribuzione della « realtà » solo alle categorie mentali (§ 21).

Innatismo

Inanalizzabilità delle categorie mentali in quanto fatte da Dio e poste nella mente. Secondo Cartesio, § 22; secondo Leibniz, § 23.

Irrazionalismo

Si ammette una « realtà » ma si dichiara inconoscibile (§ 10).

Legge

Assunzione di uno svolgimento (processo o stato) come termine di confronto (MIO. § 11).

Libertà

Potere di scelta più potere da capacità (MIO. § 16). Per Kant, § 26.

Logica

Certi rapporti consecutivi tra categorie mentali (MIO. §§ 7, 37).

Logos

Arché di Eraclito (§ 3).

Memoria

Quella di mantenimento di presenza permette di continuare a tenere senza alcun intervallo ciò che è stato fatto per potere proseguire. Si ha inoltre quella riassuntiva, quella dell'inconscio, la letterale, ecc. (MIO. § 3).

Mente

L'attività costitutiva quando ad essa si dà un unico soggetto (§ 15).

Metafora irriducibile

Espressione linguistica che si riferisce ad una contraddizione o ad una determinazione necessariamente negativa (MIO. § 25).

Neopositivismo

Corrente che vuole introdurre una filosofia scientifica partendo dal linguaggio ed accettando oltre alla « verità » di fatto anche quella di ragione, ricondotta alla logica simbolica (§ 18).

Noesis

Secondo i Greci è la facoltà di percepire l'invisibile (§ 3).

Ontologismo

Attribuzione della « realtà » filosofica ad entità non sensibili, spesso categorie mentali (§§ 3, 6, 13).

Operazionismo

Impegno di ricondurre ogni termine od espressione linguistica ad operazioni mentali costitutive o consecutive. Secondo Bridgman di ricondurre i concetti fisici ad operazioni di misura (MIO. § 24). L'operazionismo di Ceccato distingue il mentale dal fisico e dallo psichico (§ 6).

Organicismo

Attribuzione della « realtà » filosofica alle relazioni piuttosto che alle cose in relazione. Di solito assume come modello l'organismo umano (§ 16).

Pensiero

Porre correlazioni (MIO. § 8)

Positivismo

Variante dello psicologismo che riconduce il mentale allo psichico, ritenendo legittimi solo gli osservati ricondotti a « dati oggettivi » (§§ 6, 18).

Presenziato

Attenzione che si rivolge al funzionamento di organi sensori (MIO. § 4).

Psichico

Ripetizione di una percezione (o rappresentazione) più localizzazione temporale dei percepiti ed un loro rapporto (MIO. § 6).

Reale

Quando troviamo qualcosa ripetibile, nel senso che, ottenuto una volta, si può rifare. Il ripetuto trovato diverso è « apparente ». Il raddoppio in « realtà » e « conosciuto » proposto dalla filosofia è irriducibilmente metaforico (MIO. §17).

Realismo

Assunzione del « fisico » come « realtà » nel senso filosofico (§§ 6, 11).

Relativismo

La « realtà » filosofica si considera relativa all'uomo. Per Protagora, § 7.

Rete correlazionale

Quando almeno una correlazione interviene come correlato in un'altra (MIO. § 18).

Scetticismo

Spiega l'impossibilità di « conoscere » il contraddittorio duplicato « reale » invocando la limitatezza delle facoltà umane (§§ 7, 9).

Semantica

Rapporto tra simboli e simbolizzati, in particolare tra la lingua e le operazioni mentali (MIO. § 9); secondo A. Tarski, § 19.

Semiotica

Secondo Ch. Morris lo studio behavioristico dei segni (§ 12).

Sintassi logica

Teoria di R. Carnap riguardante le lingue formali (§ 19).

Spiritualismo

Assunzione dello psichico come « realtà » filosofica primaria (§§ 6, 15).

Storia

Campo delle operazioni irripetibili per il momento temporale ed il posto (MIO. § 33).

Strutturalismo

Attribuzione della « realtà » filosofica a strutture possibilmente formali (§ 16).

Svolgimento

Cosa più tempo. Si ha un « processo » se si passa da un momento ad un altro diverso; uno « stato » se si passa da un momento ad un altro uguale (MIO. §§ 5, 11).

Valore

Qualcosa posto in un rapporto considerando la possibilità o meno di soddisfare tale rapporto (MIO. § 14).

Vero

Asserzione accertata come ripetibile; altrimenti si ha il « falso » (MIO. § 17).

Bibliografia

È limitata ai lavori in lingua italiana a cui si fa rimento nel testo.

Aristotele, L'anima, Laterza, Bari, 1957.

Aristotele, La metafisica (a cura di G. Reale), 2 voll., Loffredo, Napoli, 1968.

R. Carnap, Sintassi logica del linguaggio, Silva, Milano, 1966.

R. Carnap, Fondamenti di logica e matematica, Paravia, Torino, 1956.
 G. Berkeley, Principi della conoscenza umana e Dialoghi tra Hylas e Filonous, Laterza, Bari, 1925.
 B. Croce, Logica come scienza del concetto puro, Laterza, Bari, 1942.
 R. Descartes, Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche, Laterza, Bari, 1932.
 J. G. Fichte, La dottrina della scienza, Laterza, Bari, 1971.
 G. Gentile, Teoria generale dello spirito come atto puro, Sansoni, Firenze, 1938.
 G. W. F. Hegel, La scienza della logica, Laterza, Bari, 1925.
 G. W. F. Hegel, Enciclopedia delle scienze filosofiche, Laterza, Bari, 1971.
 G. E. Herbart, introduzione alla filosofia, Laterza, Bari, 1927.
 D. Hume, Trattato sull'intelligenza umana, Laterza, Bari, 1926.
 D. Hume, Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale, Laterza, Bari, 1927.
 E. Husserl, idee per una fenomenologia pura, Einaudi, Torino, 1950.
 E. Husserl, Meditazioni cartesiane, Bompiani, Milano, 1960.
 I. Kant, Critica della ragion pura, Laterza, Bari, 1971.
 I. Kant, Critica della ragion pratica, Laterza, Bari, 1937.
 G. W. Leibniz, La monadologia, Laterza, Bari, 1968.
 G. W. Leibniz, Nuovi saggi sull'intelletto umano, Laterza, Bari, 1925.
 Ch. Morris, Segni, linguaggio e comportamento, Longanesi, Milano, 1949; Neopositivismo ed unità della scienza (saggi di autori vari), Bompiani, Milano, 1958.
 J. Piaget, Lo strutturalismo, Il Saggiatore, Milano, 1969.
 J. Piaget, L'epistemologia genetica, Laterza, Bari, 1971.
 Platone, Opere, 2 voll., Laterza, Bari, 1967.
 I Presocratici, Testimonianze e frammenti, Einaudi, Torino, 1958.
 I Presocratici, Testimonianze e frammenti, 2 voll., Laterza, Bari.
 H. Reichenbach, La nuova filosofia della scienza, Bompiani, Milano, 1968.
 E. W. J. Schelling, Sistema dell'idealismo trascendentale, Laterza, Bari, 1926.
 Sesto Empirico, Schizzi pirroniani, Laterza, Bari, 1926.
 F. Waismann, I principi della filosofia linguistica, Ubaldini, Roma, 1969.
 A. N. Whitehead, La scienza ed il mondo moderno, Bompiani, Milano, 1945.
 A.N. Whitehead, il concetto della natura, Einaudi, Torino, 1948.
 L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus Bocca, Milano, 1954.

Indice

Premessa

Testo

1. L'errore filosofico
2. Il raddoppio conoscitivo nel primo pensiero greco
3. La realtà invisibile
4. Democrito
5. Aristotele
6. Aspetti principali dell'errore filosofico
7. Relativismo ed aporeticismo
8. I dubbi di Socrate e di Platone
9. Lo scetticismo
10. L'irrazionalismo
11. Il realismo
12. Il behaviorismo
13. L'ontologismo
14. La fenomenologia
15. Lo spiritualismo
16. L'antropomorfismo
17. Lo psicologismo
18. Empirismo e positivismo
19. Il neopositivismo
20. La filosofia analitica
21. L'idealismo
22. Cartesio
23. Leibniz
24. Berkeley
25. Hume
26. Kant
27. Fichte
28. Schelling
29. Hegel
30. L'idealismo italiano

Confronti

Cartesio

- a) Il « cogito ergo sum »
- b) L'idea di Dio spiegherebbe il raddoppio conoscitivo

Leibniz

- a) Mente e percezione
- b) Le idee innate
- c) Il principio di identità degli indiscernibili

Berkeley

- a) Contraddittorietà del raddoppio conoscitivo
- b) Datità delle idee e della mente
- c) Il mondo fisico

Hume

- a) La critica del raddoppio conoscitivo
- b) La relazione di causa-effetto
- c) La critica dell'« io »

Kant

- a) La critica della ragion pura
- b) Natura e ragion pratica

Fichte

- a) L'« io » e il « non-io »
- b) La sintesi degli opposti

Hegel

- a) La filosofia
- b) La dialettica dello spirito
- c) La storia della filosofia

Note esplicative

