

IL PROTAGORA

Rivista di filosofia e cultura fondata nel 1959 da Bruno Widmar

Direttore/Editor: **Fabio Minazzi**, Università degli Studi dell'Insubria (d'ora in poi indicata con USI)

Condirettori/Coeditors: **Evandro Agazzi** (Universidad Autonoma Metropolitana, Città del Messico), **Fulvio Papi** (Università degli Studi di Pavia), **Jean Petitot** (Crea, École Polytechnique, Parigi)

Comitato scientifico/ Board of Consulting Editors: **Sergio Albeverio** (Universität Bonn), **Charles Alunni** (École Normale Supérieure, Paris), **Dario Antiseri** (LUISS, Roma), **Giuseppe Armocida** (USI), **Claudio Bonvecchio** (USI), **Wilhelm Büttemeyer** (Universität Oldenburg), **Guido Cimino** (Università «La Sapienza», Roma), **Mario Cingoli** (Università Milano-Bicocca), **Franco Coniglione** (Università di Catania), **Aurelio Gaetano Lanzarone** (USI), **F. William Lawvere** (State University of New York, Buffalo, New York), **Mario Maestri** (Universidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul, Brasil), **Carlos Minguez** (Universidad de Valencia), **Arne F. Petersen** (University of Copenhagen), **Renato Pettoello** (Università degli Studi di Milano), **Queralto Moreno Ramón** (Universidad Sevilla), **Raul A. Rodriguez** (Universidad Nacional de Cordoba, Argentina), **Arcangelo Rossi** (Università del Salento), **Nicoletta Sabadini** (USI), **Ezio Vaccari** (USI), **Gereon Wolters** (Universität Konstanz).

Redazione di Varese/ Editorial office of Varese - Dipartimento di Informatica e Comunicazione: Rolando Bellini, Giuliano Broggin, Alessandro Cesarano, Gianmarco Gaspari, Dario Generali, Paolo Giannitrapani, Marina Lazzari, Mauro De Zan, Paolo Musso, Antonio Maria Orecchia, Andrea Spiriti, Tiziano Tussi (coordinatore) e Alessandra Vicentini

Redazione di Lecce/ Editorial office of Lecce - Università del Salento, Palazzo Parlangei, Via Stampacchia 45, 73100 Lecce: Cosimo Caputo, Daniele Chiffi, Irene Gianni, Luca Nolasco, Francesco Nuzzaci, Giulia Santi, Gabriella Sava, Elisabetta Scolozzi, Antonio Quarta (coordinatore), Lucia Widmar.

Segreteria di redazione/ Secretary's office - Dipartimento di Informatica e Comunicazione: Brigida Bonghi (responsabile), Giovanni Carrozzini.

Numero realizzato con un contributo del Dipartimento di Informatica e Comunicazione dell'Università degli Studi dell'Insubria.

Tutti gli articoli pubblicati vengono valutati dalla direzione, dalla redazione e da almeno due referee anonimi (peer-reviewed).

Articoli per pubblicazione, libri per recensione e ogni corrispondenza di natura redazionale devono essere indirizzati al Direttore/Articles for publication, books for review and editorial communications should be sent to the Editor: **prof. Fabio Minazzi, Dipartimento di Informatica e Comunicazione, Via Mazzini n. 5 – 21100 VARESE (Italy), tel. + 39-0332-218921, fax: + 39-0332-218909; indirizzo e-mail: fabio.minazzi@uninsubria.it**

Casa editrice: Mimesis Edizioni (Milano – Udine), Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI) – Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Telefono e fax: +390289403935 e-mail: mimesed@tiscali.it

Periodico semestrale, in attesa dell'autorizzazione da parte del Tribunale di Varese (istanza inoltrata in data 20 gennaio 2010).

Direttore responsabile ai sensi della legge sulla stampa/ Editor: Fabio Minazzi

Abbonamento 2010: per l'Italia € 38,00; speciale studenti € 31,00; estero € 54,00 da versare sul conto c/c postale n. 38372207, intestato a Associazione Culturale Mimesis Onlus, via Risorgimento, 33 - 20099 Sesto S.G. (MI), specificando la causale, oppure con bonifico bancario sul conto Associazione Culturale Mimesis Onlus, via Risorgimento, 33 - 20099 Sesto S.G. (MI) - UNICREDIT Agenzia di C.so Sempione 76, 20100 Milano, BIC/SWIFT: UNCRITB1MG5, IBAN: IT45Z0200801730000100471942, specificando la causale. Fatto il versamento, si dia comunicazione via e-mail (o per posta all'indirizzo della casa editrice) alla sig.ra Luisa Fumagalli (luisa@mimesisedizioni.it).

Costo: un numero: per l'Italia € 20,00; estero € 27,00; arretrati € 38,00 (più € 2,58 per spese postali); estero € 54,00 (più € 3,62 per spese postali). L'abbonamento deve essere disdetto entro il 31 dicembre di ogni anno, in caso contrario si intende tacitamente rinnovato.

IL PROTAGORA

Rivista semestrale, anno XXXVII, gennaio-giugno 2010, sesta serie, n. 13

Sommario

Fabio Minazzi, *Ripresa insubrica* 5

STUDI

KANT E IL PROBLEMA DEL TRASCENDENTALE
(Atti del convegno di Copertino, sabato 13 novembre 2004)

Fabio Minazzi, <i>Kant e il problema del trascendentale: le ragioni di un convegno</i>	13
F. M., <i>Nota di cronache e ringraziamenti</i>	23
Silvestro Marcucci, <i>La deduzione «trascendentale» delle idee in Kant</i>	29
Evandro Agazzi, <i>L'eredità attuale del trascendentale kantiano</i>	43
Armando Rigobello, <i>Il trascendentale all'ombra del nichilismo</i>	49
Jean Petitot, <i>Le continu chez Kant</i>	63
Fabio Minazzi, <i>Sullo statuto epistemologico del trascendentale kantiano</i>	87
Mario Signore, <i>Was ist Aufklärung? La via kantiana per un "pensare responsabile"</i>	117
Elisabetta Scolozzi, <i>L'interesse epistemologico dei Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft di Immanuel Kant</i>	127
Brigida Bonghi, <i>Immanuel Kant, Piero Martinetti e i lumi della religione</i> ..	139

APPENDICE

Per Silvestro Marcucci

Claudio La Rocca, <i>Silvestro Marcucci interprete di Kant</i>	157
Fabio Minazzi, <i>In ricordo di Silvestro Marcucci</i>	165

NOTE E DISCUSSIONI

Fulvio Papi, <i>Mandelville, il lusso e la crisi economica</i>	171
Guido Bersellini, <i>Pietro Ceretti Maestro</i>	177
Franco Cambi, <i>Cassirer nel pensiero di Preti: una "matrice" essenziale</i>	181
Fabio Minazzi, <i>Sulla genesi della filosofia trascendentale. A proposito di una recente pubblicazione</i>	193

INEDITI

Piero Martinetti, <i>Conoscenza, sentimento e volontà in Franz Brentano</i> , a cura di Brigida Bonghi	203
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

CRONACHE

Elisabetta Scolozzi, <i>Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kant (Philosophisches Seminar in Kloster Weltenburg, 22-29 agosto 2009)</i>	227
Giovanni Carrozzini, <i>Between Deleuze and Simondon</i>	233

RECENSIONI

Dietmar H. Heidemann, Kristina Engelhard (Hrsg.), <i>Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart</i> (Elisabetta Scolozzi)	239
Michael Friedman, <i>Dinamiche della ragione. Le rivoluzioni scientifiche e il problema della razionalità</i> , edizione italiana a cura di Carlo Gabbani (Elisabetta Scolozzi)	241
Stefano Caracciolo, <i>Con il cappello sotto il braccio. Un profilo psicologico di Immanuel Kant</i> (Elisabetta Scolozzi)	244
Manuela Paschi, <i>L'immaginazione come forma del trascendentale. Testi a confronto</i> (Elisabetta Scolozzi)	246
Immanuel Kant, <i>Primi Principi metafisici della scienza della natura</i> , traduzione italiana a cura di Silvestro Marcucci (Elisabetta Scolozzi)	247
Jean Petitot, <i>Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile, Prefazione</i> , cura e traduzione dal francese di Fabio Minazzi (Elisabetta Scolozzi)	249
Claudio Magris, <i>Alfabeti. Saggi di letteratura</i> (Fulvio Papi)	253
Laura Marchetti, <i>Ecologia Politica</i> (Fulvio Papi)	254
Rocco Ronchi, <i>Filosofia della comunicazione</i> (Fulvio Papi)	256
Domenico Dario Curtotti, <i>Ragione, trascendenza, libertà. Un'ontologia del "limite" e della "forma": Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson</i> (Brigida Bonghi)	258
<i>Bobbio e il suo mondo. Storie di impegno e di amicizia nel 900</i> , a cura di Paola Agosti e Marco Revelli (Fabio Minazzi)	261
Norberto Bobbio - Andrea Viglongo, <i>Un filosofo, un editore, una città. Dialoghi attraverso lettere e libri attorno a Torino. Con illustrazioni</i> , a cura di Giovanna e Franca Viglongo, <i>Presentazione</i> di Andrea Bobbio (Fabio Minazzi)	266
Miuccia Gigante - Sergio Giuntini, <i>Via Somaini 7. Una famiglia antifascista a Lugano, Prefazione</i> di Patrizia Pozzi (Olga Lucchi)	268
Abstract	271

FABIO MINAZZI

Ripresa insubrica

Secondo Georg Wilhelm Friedrich Hegel «was der Mensch tut, das ist er»: l'uomo è il prodotto dei suoi atti. Meglio ancora: l'uomo coincide con la sua storia. Qualcosa d'analogo può del resto essere ripetuto anche per le riviste e i periodici: questi ultimi coincidono sempre con la loro storia, con ciò che hanno prodotto e con ciò che hanno effettivamente realizzato nel corso della loro esistenza. D'altra parte questo assunto hegeliano può anche essere ribaltato, giacché se l'uomo è il prodotto dei suoi atti, si può allora sostenere che ogni uomo è sempre figlio delle sue stesse azioni: à la Cervantes ognuno è figlio... di se stesso, proprio perché con il proprio fare ciascuno si configura per quello che è. Insomma: ciò che una persona è coincide esattamente con le sue stesse opere, poiché ciascuno è sempre figlio del proprio effettivo operare. Il che vale, nuovamente, anche per le riviste, i periodici e le stesse istituzioni, non solo per gli uomini e le donne, feuerbachianamente, in carne ed ossa.

Da questo specifico punto di vista la ormai non breve storia de Il Protagonista ci aiuta allora a meglio intenderne la sua specifica natura. Nata nell'ormai lontano aprile del 1959, per volontà diretta di uno studioso come Bruno Widmar (Trieste 1913 – Roma 1980), questa rivista è stata attiva, ininterrottamente, fino alla scomparsa del suo fondatore. Widmar morì nel settembre del 1980, mentre il numero 117-118, del XXI anno di esistenza del periodico (1979) era ancora in tipografia per la stampa. Questi primi centodiciotto numeri della rivista sono stati peraltro ospitati all'interno di tre distinte serie della rivista: la prima serie, che si estende dal primo numero, del 1959, al numero 60 del dicembre 1968, la seconda serie, che comprende l'insieme dei fascicoli pubblicati dal numero 68, del 1969, fino al numero 103-104, del 1976, e, infine, la terza serie che inizia col numero 105-108 del 1976 e termina col già ricordato numero 117-118 del 1979. Dopo la scomparsa di Widmar i suoi allievi, dopo una pausa di due anni, hanno dato vita ad una nuova quarta serie della rivista che si è pubblicata regolarmente dal gennaio-giugno del 1982, fino al gennaio-dicembre del 1990. Dopo questa data la rivista è entrata nuovamente in un periodo, relativamente breve, di "sonno", che termina dopo tredici anni, giacché nel 2003, anche a seguito

della mia chiamata presso l'Università degli Studi di Lecce (concretizzatasi nel novembre del 2001) riprendono infine le pubblicazioni del *Protagora* con una nuova quinta serie, diretta e promossa dallo scrivente, che inaugura, appunto, il XXXI anno di attività di questa storica rivista italiana di filosofia e cultura. Questa quinta serie mette capo, in cinque anni di intensa e regolare attività, a dodici numeri che vengono pubblicati tutti con rigorosa scadenza semestrale, fino al termine del 2008, con cui si conclude non solo la XXXVI annata della rivista, ma anche, contestualmente, la mia stessa esperienza di insegnamento presso l'università salentina. A partire dalla fine del 2008 sono stato infatti chiamato ad insegnare presso la Facoltà di Scienze Matematiche, Fisiche e Naturali dell'Università degli Studi dell'Insubria di Varese e pertanto la rivista, dopo un altro anno di sospensione delle pubblicazioni, riprende ora la sua attività inaugurando, con un nuovo editore e anche nuovi collaboratori redazionali, la sesta serie delle sue pubblicazioni.

Questa la storia "esterna", meramente editoriale, di questo nostro periodico. Storia che presenta, dunque, fasi e forme editorialmente e redazionalmente assai differenziate, anche perché a partire dal 1960 *Il Protagora* ospita, al suo interno, quello che viene indicato come «*Il Gazzettino della filosofia, organo dei nostri pensieri e di quelli altrui*», il quale si pubblica, perlomeno inizialmente, in una propria forma grafica autonoma che ne indica espressamente l'annata, la mensilità e persino il numero. Questo «*Gazzettino*», che non appare regolarmente su ogni numero della rivista, bensì con una periodicità libera, continua ad essere pubblicato, sempre a firma di Bruno Widmar fino al 1971, per poi figurare, per alcuni pochi numeri, come prodotto «a cura di» Widmar ed Ubaldo Sanzo, (perlomeno fino al 1973, anno a partire dal quale non è stato più realizzato). Questo «*Gazzettino*» ha articolato, nel corso degli anni, un'autentica «cronaca della filosofia», con l'intento programmatico di operare una distinzione tra «il filosofo impegnato per la salute dell'uomo» e il «filosofo impegnato a conservare e ad aggravare la follia e la schiavitù psichica e fisica» dell'uomo contemporaneo. In questa specifica chiave ha così offerto una ricca ed analitica rassegna bibliografica commentata, concernente soprattutto la produzione filosofica contemporanea. D'altra parte la storia editoriale de *Il Protagora* si complica ulteriormente se si tiene presente che nel corso degli anni la regolare pubblicazione dei singoli fascicoli è stata anche arricchita dalla pubblicazione, non periodica ma saltuaria, di una nutrita serie di monografie, presentate tutte sotto forma di autonomi «saggi», con la quale Widmar ha saputo dare spazio e voce soprattutto alle opere prime di una serie di giovani studiosi e anche di suoi allievi diretti che, in tal modo, hanno iniziato a farsi conoscere nel mondo degli studi. Questa serie di monografie nel loro apparire – pur conservando anche una loro numerazione autonoma concernente appunto la serie dei «Saggi» o «Quaderni» del *Protagora* – tuttavia assorbivano anche i numeri regolari della rivista, con la conseguenza che devono anche essere considerati, a tutti gli effetti, quali singolari elementi editoriali che hanno comunque garantito anche la continuità regolare della rivista. Come è agevole comprendere, anche da queste pur brevi e sintetiche considerazioni, la storia editoriale complessiva de «*Il Protagora*» non è quindi del tutto

immediata e non è priva anche di molteplici intrecci che possono procurare qualche serio grattacapo ad un bibliotecario che voglia schedare con rigore questa singolare avventura editoriale e culturale nata volutamente al di fuori del consueto mondo dell'industria culturale. Per questa ragione, promuovendo la quinta serie di questa rivista ho deciso senz'altro di rendere del tutto autonoma la collana delle monografie dei «saggi», che ha pure ripreso le sue pubblicazioni, dando comunque origine ad una collana editoriale del tutto autonoma, che per cinque anni ha così affiancato la regolare pubblicazione della rivista (mettendo capo per suo conto a sette nuovi volumi) senza tuttavia mai interferire nella regolare realizzazione (e numerazione!) dei singoli fascicoli del nostro periodico.

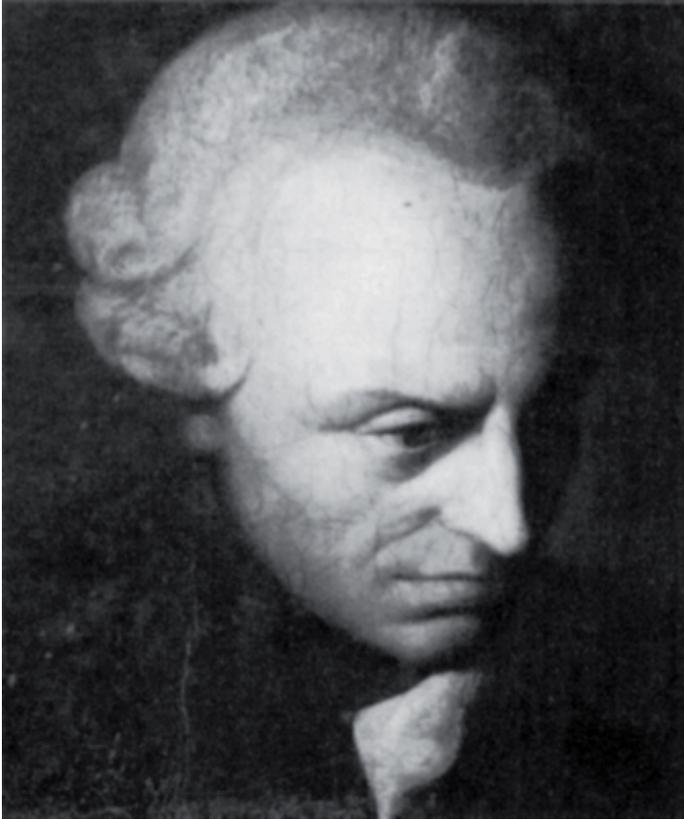
Ma al di là ed oltre questo certamente singolare e complesso sviluppo editoriale ci si può e ci si deve chiedere quale sia stata la linea di sviluppo teorico e culturale perseguita in questi trentasei anni di attività da Il Protagora. Per rispondere a questa domanda occorre nuovamente riferirsi alla pubblicazione dei singoli fascicoli e di tutti i saggi. Tuttavia se si scorrono le varie annate della rivista diventa anche più agevole comprendere la natura più profonda della sua singolare articolazione editoriale. A questo proposito basterebbe del resto tener anche solo presente il primo Comitato redazionale del Protagora formato da studiosi e personalità come Angiola Masucco-Costa, Raffaello Ramat, Raniero Sabari, Alfredo Sabetti e Bruno Widmar, per comprendere l'orientamento problematico di fondo che ha tenuto a battesimo la nascita di questa storica rivista italiana di cultura e filosofia. Infatti il Protagora, nel corso di tutta la sua esistenza, è sempre stato considerato e utilizzato come un autentico laboratorio culturale di pensiero aperto ai dibattiti e ai confronti più diversi, in grado di promuovere sondaggi critici e studi in differenti settori disciplinari e culturali. Certamente l'orizzonte complessivo che, in una certa misura, può unificare tutte le differenti serie entro un comune orizzonte filosofico può forse essere indicato proprio nella prospettiva di un razionalismo critico aperto e problematico, in grado di confrontarsi con le più diverse ascendenze teoriche, nonché con le sollecitazioni di pensiero più diverse e feconde. Non per nulla, illustrando a suo tempo, nel 2003, Le ragioni de «Il Protagora», evocavo esplicitamente proprio «la difesa esplicita del “sensato uso della ragione” [che] trova un suo punto di riferimento programmatico ed emblematico nell'opera e nel pensiero di Carlo Cattaneo e, potremmo aggiungere, nella migliore tradizione culturale del nostro paese la quale ha variamente fecondato – da Galileo e Leopardi fino a Cattaneo e al neoilluminismo del Novecento – un'autentica “antistoria” della nostra cultura. Un'“antistoria” per mezzo della quale il tenace filo rosso posto in essere da questi diversi “sconfitti” ha tuttavia saputo intessere un aperto e fecondo dialogo, più o meno sotterraneo, più o meno esplicito e più o meno programmatico, con tutte le altre molteplici, e pur assai differenti e anche contrastanti tradizioni del razionalismo critico europeo ed internazionale». Parole che anche oggi mi sento di riproporre perché questa tradizione di pensiero del razionalismo critico non ha affatto esaurito le proprie ragioni e, anzi, la sua operosità programmatica non può che riemergere ancor più rafforzata e volta nuovamente a favorire un serio desiderio di raccoglimento e di studio quale premessa indispensabile per

una più ampia, feconda ed articolata azione civile e storica. Sempre per questa ragione l'aria "eretica" della tradizione del Protagora non può che essere tutelata perché la cultura e la stessa società civile ha sempre bisogno di «eretici» e di discussioni tra punti di vista diversi e persino apertamente conflittuali. D'altra parte nel corso dei decenni questa nostra rivista si è anche configurata sempre come un flessibile strumento di lavoro, aperto soprattutto alla voce delle più giovani generazioni, avendo peraltro la capacità di concepire sempre il lavoro del filosofo come pienamente radicato in un preciso contesto sociale, entro il quale anche il pensatore svolge una sua precisa funzione civile cui non può mai abdicare. Per questa ragione di fondo Il Protagora widmariano ha sempre nutrito una vigile coscienza critica per molteplici problemi di attualità, per la scuola, per il dibattito civile e per ogni altra forma di intervento attinente anche i mondo della prassi, temi che finiscono sempre tutti per interagire variamente con il lavoro intellettuale che deve pertanto configurarsi, in primo luogo, come un «onesto mestiere», per dirla con Giulio Preti (un autore la presenza della cui lezioni riaffiora peraltro più volte nel corso delle diverse annate del Protagora).

Ora, nel momento stesso in cui Il Protagora riprende "insubricamente" le sue pubblicazioni, giacché può avvalersi di un significativo appoggio del Dipartimento di Informatica e Comunicazione della Facoltà di Scienze dell'Università degli Studi dell'Insubria di Varese, la sua struttura editoriale è stata naturalmente ripensata e puntualmente rimodulata, tenendo presente anche il nuovo contesto, senza peraltro dimenticare le proprie storiche radici e anche il profilo complessivo che, ancora una volta, riemerge, con indubbia forza, dalla sua storia pluridecennale. Del resto iniziando da alcuni mesi a collaborare attivamente con questo Dipartimento di Informatica e Comunicazione, nato proprio dall'idea – programmatica – di favorire in ogni modo un fecondo interscambio continuo e, appunto, programmatico, tra le cosiddette "due culture", ho subito percepito l'esistenza di un ambiente particolarmente sensibile alla riflessione epistemologica. Questa sensibilità si è manifestata soprattutto nei colloqui con molti colleghi di questo Dipartimento, afferenti tutti a molteplici e diverse discipline, e, in particolare, con lo stesso direttore del Dipartimento, il prof. Gaetano Aurelio Lanzarone, fisico di formazione, passato poi all'informatica, senza tuttavia trascurare l'orizzonte specifico della riflessione epistemologica. Ma se questo riferimento esplicito a questo nuovo Dipartimento di Informatica e Comunicazione spiega certamente la composita e nuova articolazione editoriale della nostra rivista, peraltro espressamente indicata nel colophon, tuttavia occorre anche aggiungere che la nostra rivista vuole comunque sempre rimanere fedele alla propria vocazione razionalista e critica, sottolineando anche la precisa responsabilità civile che la riflessione filosofica e quella scientifica sempre esercitano attivamente nell'ambito, sempre più complesso ed arduo delle società contemporanee; entro le quali gli stessi filosofi e gli stessi scienziati possono e devono saper oggi operare. Continueremo pertanto a considerare Il Protagora una palestra di idee e un laboratorio di pensiero aperto alle voci più diverse. Per questa precisa ragione questa nuova sesta serie si inaugura avendo contestualmente la possibilità e il grande onore di poter affiancare alla direzione dello scrivente una con-

direzione affatto emblematica, costituita da tre diversi ed eminenti studiosi e filosofi come Evandro Agazzi, Fulvio Papi e Jean Petitot. I nomi stessi di questi tre studiosi – che attualmente operano, rispettivamente, in tre differenti paesi del mondo: nel Messico, in Italia e in Francia – sono oltremodo indicativi di tre ben differenti ed autonome prospettive teoretiche e di ricerca scientifica e filosofica che, tuttavia, si intrecciano fecondamente, proprio nella comune percezione critica dell'importanza strategica e programmatica di saper approfondire, autonomamente e creativamente, una riflessione filosofica in grado di valorizzare pienamente l'ambito e la grande tradizione del razionalismo critico europeo, ponendola in feconda relazione con temi e problemi di differente natura e di varia emergenza speculativa. Per questo motivo personalmente desidero ringraziare pubblicamente questi tre studiosi i quali, dopo aver accompagnato, quali esponenti del Comitato scientifico la nostra rivista nel corso della quinta serie, hanno ora accettato la proposta di collaborare direttamente alla condirezione di questa nostra animosa scommessa culturale e di ricerca.

Se in questa nuova serie alcune rubriche presenti nella quinta serie avranno, molto probabilmente, una presenza più mobile ed alternata, questo può essere spiegato proprio con la volontà di concentrare maggiormente la nostra riflessione su temi e problemi filosofico-scientifici che appaiono particolarmente urgenti ed eminenti, tali, insomma, da dover essere affrontati con tutto il rigore critico di cui saremo capaci, dando appunto un maggior spazio proprio alla ricerca connessa con le molteplici emergenze filosofico-scientifiche e a quelle che si configurano nel complesso mondo della prassi contemporaneo. La rivista continuerà inoltre ad alternare, come ha del resto sempre fatto nel recente passato, numeri monografici con altri numeri "miscellanei" nei quali potranno comunque emergere alcuni temi e problemi maggiormente omogenei e più delimitati. In ogni caso cercheremo di non venir mai meno alla tradizionale vocazione critica e razionalista del nostro periodico, offrendo anche in questa nuova sesta serie una libera palestra critica di discussione aperta a tutti gli studiosi e a tutti i pensatori di buona volontà che sappiano sempre avvertire la responsabilità di intrecciare la loro riflessione critica più rigorosa con la precisa responsabilità sociale del loro stesso lavoro intellettuale.



STUDI
KANT E IL PROBLEMA DEL TRASCENDENTALE

Atti del convegno di Copertino
(sabato 13 novembre 2004)

Alla memoria di
Silvestro Marcucci

a cura di Fabio Minazzi



FABIO MINAZZI

*Kant e il problema del trascendentale:
le ragioni di un convegno*

«darin besteht die Philosophie über Sprachen»

Immanuel Kant, riflessione 4160

«Se la Sfinge avesse rivolto a un tebano colto la domanda: quale è quella conoscenza che è una condizione dell'esperienza ma non è data dall'esperienza, e che non è una conoscenza a priori ma la conoscenza a priori della possibilità e dell'uso di ogni conoscenza a priori, di certo quel tebano istruito avrebbe risposto: il trascendentale. E la Sfinge lo avrebbe mangiato, per aver voluto rispondere a un enigma con un enigma. Ciò nondimeno i tebani avrebbero continuato a usare la parola "trascendentale", nelle scuole e nelle famiglie, senza dubitare di conoscerne il significato. Ancora oggi a Tebe molti fanno così».

Con questa arguta impostazione Guido Morpurgo Tagliabue, nell'ormai lontano 1951, introduceva alcune sue puntuali, e ancora interessanti, considerazioni critiche concernenti una possibile «definizione del trascendentale», nel quadro di quella che qualificava come una «piccola [ma, invero, perlomeno a mio avviso, assai pregevole, ndr.] inchiesta sul pensiero critico, dialettico, esistenziale», consegnata alle pagine di una delle sue prime e importanti (per quanto oggi neglette) monografie, *Le strutture del trascendentale* (Fratelli Bocca, Milano). Ma oggi, a più di mezzo secolo di distanza da queste sagaci considerazioni, ci si potrebbe chiedere se abbia veramente ancora senso interrogarsi, nuovamente, sul concetto kantiano del trascendentale. Tanto più che in questi anni non è neppure mancato chi, come, per esempio, un pensatore quale Maurizio Ferraris, ha sostenuto, apertamente, in un suo volume (*Goodbye Kant. Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004), l'opportunità di operare una complessiva decostruzione degli schemi concettuali cui si sarebbe appellato Kant, il quale avrebbe confuso, sistematicamente, una teoria della scienza con una teoria dell'esperienza, cadendo quindi nell'errore di ritenere che i concetti della scienza strutturerebbero la nostra esperienza percettiva. Il che, appunto, induce allora a parlare di una presunta inadeguatezza critica complessiva dell'impostazione trascendentale kantiana. Posizione invero non nuova nella storia del pensiero occidentale che in differenti fasi, ricorrenti, ha spesso

registrato, alternativamente, sia periodi in cui si è sottolineata la necessità di “ritornare” a Kant (si pensi al famoso *zurück zu Kant* del volume di Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*, apparso nel 1865, nello stesso anno della pubblicazione della celebre *Geschichte des Materialismus* di Friedrich Albert Lange), sia fasi che hanno invece configurato il pensatore di Königsberg come un “cane morto” che doveva essere senz’altro abbandonato alla pace discreta degli archivi. In questa prospettiva, tanto per non fare che un solo nome, peraltro a suo modo assai emblematico, basterebbe riferirsi ad un pensatore polacco come Wladyslaw Tatarkiewicz (1886-1980) che proprio nei primi anni Settanta, su «Organon» (1971, 8, pp. 207-215), riferendosi complessivamente alla storia della filosofia, proclamava, peraltro senza diritto d’appello, il suo *Adieu à Kant*. Tuttavia, va anche rilevato come in questo stesso contributo (che appunto sanciva e registrava “storicamente” il definitivo tramonto della stella kantiana), Tatarkiewicz facesse giustamente coincidere l’«essenza» del pensiero kantiano proprio con l’affermazione dell’idea della “rivoluzione copernicana” del pensatore di Königsberg. Scelta indubbiamente felice, anche perché è all’interno di questa rivoluzionaria idea che si sono giocate – e ancor oggi si giocano – le sorti critiche complessive della prospettiva inaugurata da Kant.

D’altra parte è anche vero che chiunque cerchi attualmente di tener presente, sia pur anche minimamente, la letteratura critica consacrata a Kant (e non solo l’esegesi del kantismo) si rende ben presto conto che è pressoché impossibile tenere il passo con una intensa produzione di straordinaria ricchezza, che attesta una presenza diffusa, trasversale e oltremodo analitica dello studio contemporaneo del pensiero kantiano, a differenti livelli e anche in vari e contrastanti contesti e in diverse tradizioni di pensiero. Al punto che la presenza della riflessione del filosofo di Königsberg nel dibattito attuale risulta essere così ampia, pervasiva e, per più versi, invero decisiva, che questo autore, più che morto, a più di duecento anni dalla sua scomparsa, sembra essere più vivo ed attuale che mai.

In questo preciso quadro, non privo, peraltro, di significative e volute tensioni speculative, il convegno di Copertino, promosso nel profondo sud d’Italia, (appunto nel cuore del “tacco” d’Italia rappresentato dal Salento), è stato espressamente consacrato a *Kant e il problema del trascendentale*. Questo convegno, i cui *atti* sono ora raccolti nel presente volume, ha infatti voluto porre all’attenzione dei differenti relatori intervenuti a questa iniziativa di dialogo e di confronto filosofico, proprio il problema, *aperto e critico*, del trascendentale. Lo ha fatto per indagare una possibile ed eventuale attualità critica, euristica e teoretica del trascendentale, invitando i diversi interlocutori che hanno accettato questo invito, partito dal cuore del Salento, ad interrogarsi criticamente su questa decisiva categoria kantiana, avendo peraltro la capacità di saper andare anche al di là delle differenti, per quanto, a volte, anche assai contrastanti e, a loro modo, “classiche”, interpretazioni del trascendentale. Inaugurando, in tal modo, una riflessione capace di porre in crisi anche talune consolidate misinterpretazioni del trascendentale spesso fatte proprie e poi diffuse da una tenace e alquanto diffusa tradizione storiografica di ascendenza positivista, la quale, non infrequentemente, ha dato per scontata la liquidazione critica del kantismo e della sua stessa eredità

di pensiero. In questa prospettiva positivistica (in senso lato) al massimo si svolge un omaggio meramente formale “alla bandiera” del kantismo (e al suo razionalismo, come anche alla sua morale), per poi subito accantonarlo come un autentico reperto archeologico, senza dubbio degno di stima ed attenzione, ma solo nella misura in cui è senz’altro collocato e sepolto, con la dovuta illuminazione di rito, in una bacheca del museo delle idee del passato dell’umanità. Se poi si guarda al di fuori di questa tradizione di pensiero lo scenario non muta molto, giacché il nichilismo e anche il decostruzionismo non sanno più che farsene del “ferro vecchio” rappresentato dal trascendentale kantiano, che, quindi, abbandonano volentieri non solo e non tanto alla “critica roditrice” dei topi, ma anche a quella della consunzione interna che dovrebbe infine dissolvere completamente questa obsoleta e affatto inutile categoria del pensiero moderno, onde lasciare finalmente spazio, si ipotizza, alle “magnifiche sorti e progressive” del post-modernismo...

Al contrario, in questo incontro copertinese si è voluto ridiscutere il problema del trascendentale affrontandolo da differenti punti di vista. Per questa ragione si è discussa l’impostazione complessiva di questo simposio con uno studioso come Silvestro Marcucci che è stato assai disponibile e generoso di molteplici consigli, anche perché il nostro Marcucci non smetteva di ricordarmi che questa iniziativa rischiava di configurarsi, salvo errore, come l’unico simposio di studio consacrato a Kant promosso nel profondo sud d’Italia nel corso del 2004, il che, appunto, lo rendeva particolarmente sollecito e veramente interessato allo svolgimento effettivo di questa nostra piccola iniziativa. Iniziativa che nasceva soprattutto da un’esigenza squisitamente teoretica ed epistemologica: quella di saggiare la tenuta critica del trascendentale, studiandone i suoi limiti e anche le sue eventuali potenzialità ermeneutiche. Per questa ragione si sono invitati a Copertino pensatori appartenenti a differenti sensibilità filosofiche e a varie tradizioni di pensiero, onde mettere a confronto diverse prospettive teoriche. Certamente l’esiguo numero degli autori invitati e poi anche di quelli effettivamente intervenuti non esaurisce tutta la vasta ed articolata gamma delle varie posizioni teoriche presenti ed attive nel dibattito contemporaneo. Tuttavia, perlomeno a mio avviso, le voci ora qui effettivamente raccolte aiutano a problematizzare adeguatamente la nozione di trascendentale, fornendo anche delle feconde indicazioni di ricerca e di riflessione. Per questa ragione, discutendo con Marcucci la struttura complessiva di questa giornata di studio copertinese, si era deciso di affiancare senz’altro la voce di alcuni tra i più noti studiosi, appartenenti, peraltro, a differenti generazioni, con quella di altri più giovani studiosi, che stanno iniziando la loro ricerca di studio e di riflessione filosofica.

In ogni caso il simposio si è aperto con una relazione di Marcucci consacrata al seguente tema: *A priori e trascendentale, con particolare riferimento alla “deduzione” trascendentale delle idee della ragione in Kant* (già anticipata sugli «Studi Kantiani», XVIII, 2005, pp. 61-74 in una versione lievemente meno fedele al testo qui edito). Come sempre accade in Marcucci la sua lezione ci invita soprattutto, in primo luogo, ad «ascoltare, spiegare, rispondere» il preciso testo di Kant, il quale ultimo deve essere sempre indagato assai minutamente, cogliendo, appunto, le pieghe più riposte del

discorso kantiano, onde poterne esplicitare tutta la problematicità e anche la sua intrinseca profondità teoretica. In questo caso specifico, per affrontare innovativamente il tema del “trascendentale”, Marcucci prende le mosse, con decisione invero abbastanza inconsueta (perlomeno a fronte della tradizionale letteratura esegetica kantiana), proprio dalla «deduzione trascendentale delle idee» che Kant svolge nella seconda sezione dell’«Appendice alla Dialettica trascendentale», sezione emblematicamente consacrata allo studio *Dello scopo finale della dialettica naturale della ragione umana*. La felice mossa interpretativa di Marcucci consiste proprio nel mostrare la fecondità filosofica del trascendentale considerandolo quale aggettivo da collegarsi non tanto e non solo al *Verstand* (come in genere, appunto, si sottolinea), bensì alla stessa *Vernunft*, il che gli permette di prendere in considerazione diretta anche lo «schematismo della ragione» che si appella a principi non più *costitutivi* (come quelli specifici dell’intelletto), bensì *regolativi* che si collegano all’«indeterminatezza» delle idee della ragione kantiana. Il che consente poi a Marcucci di mettere in luce come in tutte le considerazioni kantiane continui sempre a dominare, in modo assai pregnante, proprio il concetto di *Richitigkeit*, ovvero di quella legalità somma che, per la verità, dovrebbe assumere un suo valore non solo nell’ambito filosofico, ma anche in quello della stessa vita civile.

Ricollegandosi direttamente, e pur liberamente, alla classica lezione di Gustavo Bontadini – che ha sempre insistito sulla presenza di uno specifico «dualismo gnoseologico presupposto» nella riflessione di Kant – Evandro Agazzi, nel suo *L’eredità attuale del trascendentale kantiano*, ha ricollocato questa nozione kantiana nel quadro della tradizione concettuale del pensiero occidentale, mostrando come certi aspetti più rigidi dell’apriorismo kantiano, basati sull’universalità e la necessità del trascendentalismo, siano oggi venuti meno, il che ha consentito di riguadagnare uno spazio euristico per lo stesso concetto del trascendentale che riemerge in tutte quelle pur differenti correnti di pensiero contemporanee le quali si interrogano sulle specifiche *condizioni* delle nostre facoltà cognitive che rendono possibile la conoscenza del mondo reale. Certamente le “condizioni” della conoscenza di cui oggi si parla non sono più quelle di cui parlava direttamente Kant nel quadro della sua architettonica, tuttavia è anche vero che queste condizioni di natura linguistica, sociale, biologica e culturale concorrono tutte a delineare talune strutture cognitive *aprioriche* delle nostre conoscenze più sofisticate. Certamente costituiscono tutte degli *a priori* relativi – e non più assoluti e necessari come quelli kantiani – tuttavia svolgono ancora una funzione invero essenziale entro il processo per mezzo del quale si configurano le differenti conoscenze nei vari ambiti di indagine. Del resto, sempre in questa prospettiva, proprio le scienze contemporanee illustrano l’esistenza di qualcosa di “comune” che costituisce la premessa indispensabile per il *dialogo* e il *confronto* tra i differenti assunti che, pure, strutturano i differenti discorsi, il che sembra attestare che gli stessi discorsi transculturali (come, per esempio, anche quelli translinguistici) presuppongono sempre l’esistenza di una dimensione tendenzialmente apriorica.

Armando Rigobello, nel suo contributo *Il trascendentale all’ombra del nichilismo* (parzialmente e diversamente anticipato negli «Studi italo-tede-

sch/Deutsch-Italienische Studien», XXIV, 2005, pp. 297-314) si è naturalmente ricollegato alle sue precedenti, ben note e assai rilevanti disamine consacrate al trascendentale, ma in questa sua riflessione ha considerato il trascendentale da un duplice punto di vista: quello speculativo e quello storiografico. In questa duplice chiave ermeneutica il trascendentale kantiano può allora essere considerato come la cifra sintetica e il nucleo speculativo essenziale che ci consente di cogliere il movimento complessivo del pensiero filosofico degli ultimi due secoli. Da questo punto di vista la storia del pensiero post-kantiano dai grandi interpreti dell'idealismo tedesco fino al dibattito contemporaneo può essere letto come il racconto delle diverse avventure del trascendentale. Dopo aver sinteticamente richiamato i risultati più eminenti delle sue precedenti indagini concernenti il trascendentale, Rigobello mostra come l'esigenza intimamente connessa al trascendentale kantiano di ritornare all'origine, alla giustificazione, alla genesi delle nostre conoscenze può assumere due differenti curvature: quella di cogliere *i limiti* del discorso oppure quella di conseguire un'*attività assoluta* da cui tutto proviene. Se la prima posizione è quella inaugurata da Kant, il trascendentale idealistico ha invece perseguito la seconda istanza. Tuttavia secondo Rigobello già in Kant il trascendentale possiede un'equivoca condizione ontologica che ben si esprime nella tensione critica che si instaura, già entro la filosofia kantiana, tra l'istanza trascendentale e quella del criticismo. Del resto la connessione problematica tra il trascendentale e il criticismo risulta essere significativa anche per cogliere la trasfigurazione che il trascendentale manifesta sia nella versione idealistica sia nella versione fenomenologica. Quella che Francesco Barone ha indicato come la «precarietà ontologica del trascendentale» è qui colta sia nella traduzione idealistica, che esalta l'attività creativa assoluta dello spirito, sia nella trasfigurazione fenomenologica, per la quale il trascendentale diventa la disponibilità all'accoglimento dei dati del vissuto entro l'orizzonte neutro della coscienza radicalmente ridotta dall'*epoché*. La trasfigurazione del trascendentale ci presenta così da un lato, con l'idealismo, una trasfigurazione dinamica eminentemente creativa, mentre, dall'altro lato, con la fenomenologia, si assiste, invece, ad una sua trasfigurazione estatico-contemplativa. Se con la dialettizzazione totalizzante dell'idealismo il trascendentale finisce per travolgere ogni limite, con la fenomenologia si delinea invece come opportunità per conseguire un sapere privilegiato e rarefatto, posto al riparo dalla concretezza del mondo proprio grazie alla curvatura de-costruttiva del discorso filosofico. In questo senso specifico la netta e radicale contrapposizione che si instaura nel pensiero contemporaneo tra il nichilismo e la tradizionale metafisica consente allora di considerare anche «il trascendentale *all'ombra del nichilismo*», ovvero di studiare la nuova trasfigurazione che il trascendentale subisce cogliendo «l'ombra di negatività» che scaturisce dall'opposizione tra metafisica e nichilismo. In questo caso l'esigenza genetica del ritorno espressa dal trascendentale kantiano può allora generare un ritorno «che si apre su l'originario e dà luogo ad un atteggiamento estatico», à la Heidegger, oppure può configurare un ritorno «che è un procedere verso il nulla, verso la caduta di senso, ed è l'esito nichilistico». A fronte di questa ennesima trasfigurazione del trascendentale Rigobello si chiede che cosa sia oggi lecito sperare e a tal propo-

sito indica due possibili e fecondi orizzonti di ricerca: quello che configura una sorta di «esistenzializzazione» del trascendentale, avanzando l'esigenza di approfondire l'interiorità, e quella che insiste, invece, sull'opportunità di delinearne una «trasformazione semeiotica del trascendentale», aprendosi alla dimensione filosofica del dialogo. In ogni caso l'analisi suggerita da Rigobello consente di rintracciare nel trascendentale kantiano la presenza di diversi elementi speculativi che si sono variamente trasfigurati nella riflessione filosofica che giunge fino alla contemporaneità, ma tali che, perlomeno a giudizio di Rigobello, evidenziano comunque «il dissolversi della speranza [kantiana] di pervenire ad una “dottrina pura dell'intelletto”».

Nel suo saggio *Sullo statuto epistemologico del trascendentale kantiano*, Fabio Minazzi discute il problema della possibile connotazione teorica del trascendentale di Kant recuperandone, al contempo, tutta la sua intrinseca potenzialità euristica e meta-riflessiva. Da questo punto di vista la nozione kantiana del trascendentale, una volta liberata dalle sclerosi dogmatiche dello stesso kantismo, viene allora inserita in una più complessa storia carica del razionalismo occidentale che mostra i nessi fecondi sussistenti tra la tradizione del tardo neorealismo logico medievale e la filosofia moderna del razionalismo, individuando in Kant un *turning point* in virtù del quale si guadagna un nuovo orizzonte critico di riflessione che consente di indagare non solo l'ordine descrittivo ed esplicativo dell'oggettività scientifica e delle verità cognitive, ma anche l'ordine prescrittivo proprio e specifico dell'ambito giuridico della correttezza etica e delle regole normative, nonché, *last but not least*, l'ordine autoriflessivo proprio e specifico dell'emancipazione sociale e dell'autenticità civile tipico della speranza. In questa prospettiva il trascendentale acquista allora una valenza e uno squisito interesse razionale che consente di reimpostare una nutrita serie di problemi aperti che spaziano da quello dell'oggettività della coscienza umana a quello del realismo empirico, da quello della storicità e relatività intrinseca della coscienza umana a quello della dimensione concettuale del sapere, in una prospettiva critica tricotomica nella quale l'ambito del sapere, quello del dovere e quello dell'escatologia costituiscono tre momenti fondamentali della storia della modernità e dell'uomo stesso, anche a fronte dei drammatici problemi del mondo contemporaneo.

Ad una verifica puntuale ed analitica della fecondità intrinseca e scientifica dell'impostazione trascendentalistica inaugurata da Kant è espressamente consacrato lo studio di Jean Petitot, che, prendendo le mosse da *Le continu chez Kant*, in realtà delinea, sia pur sinteticamente, un ampio giro d'orizzonte, onde mostrare l'intrinseca validità dell'orizzonte di pensiero kantiano (una parzialmente diversa versione di questo studio si legge anche nel volume di più autori *Kant face aux mathématiques modernes*, sous la direction de Emmanuel Barot et Julien Servois, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2009, pp. 61-96, col titolo *Mathématiques et construction*). Certamente Petitot deve distinguere tra gli sviluppi analitici più sofisticati del dibattito matematico contemporaneo e le singole prese di posizione di Kant che si collocano tutte nel preciso contesto del patrimonio tecnico-conoscitivo proprio della fisica newtoniana del XVIII secolo. Tuttavia nel suo saggio Petitot vuole evidenziare, in primo luogo, proprio l'*attualità epistemologica* del

problema critico posto da Kant con la sua impostazione trascendentalistica. In particolare, con riferimento esplicito al continuo, Petitot sottolinea come Kant abbia proposto una soluzione, *ante litteram*, affine alla successiva teoria intuizionista del continuo. Se Cassirer ha criticato la relazione posta dallo schematismo kantiano tra la successione numerica astratta e quella temporale, al contrario Petitot, ricollegandosi a Jean Seidengart, ritiene, invece, che nella riflessione di Kant si possa individuare una relazione assai feconda tra l'infinito attuale, proprio dello spazio, e l'infinito potenziale, proprio dei numeri interpretati come schemi (*à la Kant*). Anche gli sviluppi più recenti e importanti delle neuroscienze mostrano l'attualità dell'impostazione kantiana basata sul sintetico *a priori*, proprio perché lo spazio si configura come una forma neuropsicologica definita dall'architettura funzionale complessiva del sistema visivo. La nostra visione presuppone e si delinea entro e grazie ad una forma ontogenetica *a priori* dei contenuti sensoriali che rendono appunto possibile la strutturazione e la trasformazione dei dati percettivi. In ultima analisi per Petitot la filosofia della matematica kantiana resta dunque in «risonanza» affatto positiva con gli sviluppi più importanti delle ricerche matematiche contemporanee, mentre le neuroscienze cognitive della visione con la loro impostazione “geometrica” sono in grado di offrire una risposta, del tutto rigorosa e positiva, al complesso problema dell'estetica trascendentale delineato da Kant, ristabilendo le ragioni del sintetico *a priori* contro tutti i differenti programmi di ricerca “linguistici” che nel secolo scorso avevano senz'altro decretato un presunto “superamento” critico dell'impostazione kantiana.

Mario Signore, con il suo *Was ist Aufklärung? La via kantiana per un "pensare responsabile"* (già anticipato, con diverso titolo, sugli «Studi italo-tedeschi/Deutsch-Italienische Studien», XXIV, 2005, pp. 1-13), si interroga lungamente sul ruolo e la funzione della razionalità trascendentale cui si appella Kant, onde mostrare il suo nesso decisivo con la dimensione del mondo della prassi. Il che gli consente non solo di riconsiderare la lezione del razionalismo kantiano alla luce della tradizione inaugurata dagli enciclopedisti, ma anche di ricollocare Kant nel contesto di un più ampio problema concernente la costruzione complessiva del *logos* nel suo rapporto problematico col *mondo*. Da questo punto di vista sembra allora a Signore che la parabola della riflessione kantiana sia interamente confinata nell'esperienza delle promesse, non soddisfatte, della modernità e anche di quell'etica universalistica complessivamente fondata, in ultima analisi, «su una razionalità orgogliosa dell'inflessibilità del suo rigore interno e della sua paradingmaticità». Appellandosi quindi alla lezione di un pensatore come Adorno, questa riflessione induce Signore a proporre la possibile delineazione di una «filosofia critica della prassi umana» in grado di superare la risposta soggettocentrica della modernità, offrendo così lo spazio per una nuova riflessione morale concernente tutti gli esseri passibili di sofferenza.

Il contributo di Elisabetta Scolozzi, espressamente consacrato a *L'interesse epistemologico dei Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft di Immanuel Kant*, offre una sintetica, ma puntuale, disamina di questa breve, ma assai importante, opera kantiana, onde mostrare tutta l'attualità euristica dell'impostazione trascendentalistica nei suoi nessi con

il paradigma newtoniano della fisica classica. Dopo aver considerato le diverse sezioni dei *Primi principi metafisici della scienza della natura* – da Kant articolati nella *foronomia* (che concerne l'intuizione pura del movimento), nella *dinamica* (che concerne la percezione del mobile tramite il concetto della forza), della *meccanica* (che addiuviene alla costruzione della comunicazione del movimento), e, infine, della *fenomenologia* (la quale consente di operare il passaggio dall'*Erscheinung* all'*Erfahrung*) – Scozzozzi ricorda l'importanza della nuova idea kantiana dell'oggettività che consente di guardare all'impresa scientifica ponendo in piena evidenza, in aperto conflitto rispetto alla tradizione dell'empirismo e del positivismo, la sua dimensione pienamente *concettuale*.

Brigida Bonghi, con la sua originale riflessione su *Immanuel Kant, Piero Martinetti e i lumi della religione* offre infine uno scorcio prospettico affatto particolare, nel quale si può scorgere come la pur profonda adesione martinettiana alla filosofia kantiana non sia tuttavia affatto incondizionata. Nel tentativo di collocare il «regno dell verità» non solo nell'ambito della ragione teoretica, ma anche in quello della ragione pratica, Martinetti ha infatti delineato una posizione speculativa che è in grado di porre in piena evidenza i «lumi della religione», presentando una condotta di vita quale frutto della stessa conoscenza. Riferendosi anche ad un interessante schizzo inedito autografo martinettiano, Bonghi può pertanto concludere la sua interessante disamina mostrando, peraltro in feconda tensione critica con una importante considerazione svolta, a suo tempo, da Remo Cantoni (sulla rivista banfiana «Studi filosofici», nel 1943, col saggio *L'illuminismo religioso di P. Martinetti*) come nell'ambito dell'illuminismo religioso di Martinetti la religione acquisti «il suo pieno valore nella *forma della ragione*, quale affermazione più pura e radicale della trascendenza, nella sua capacità di trascendere l'intelligibile stesso». Il che consente allora alla Bonghi di ricollocare lo stesso originale kantismo di Martinetti all'interno della più ampia e classica tradizione di ascendenza plotiniana.

Concludono gli *atti* di questo simposio due brevi testi consacrati alla figura e all'opera di Silvestro Marcucci. Come si è accennato questo convegno fu infatti organizzato dallo scrivente d'intesa con questo preclaro studioso italiano di Kant e con l'appoggio della «Società Italiana di Studi Kantiani» di cui Marcucci era, in realtà, «l'anima dell'anima». La generosità e l'estrema disponibilità umana con la quale Marcucci decise di collaborare all'organizzazione di questo piccolo ma emblematico simposio copertinese e di parteciparvi di persona hanno contribuito a far percepire, ancor di più, il vuoto lasciato dalla sua improvvisa e inaspettata scomparsa, occorsa la sera del 26 dicembre del 2005. Per questa ragione ho chiesto a Claudio La Rocca di tracciare un profilo di Silvestro Marcucci quale interprete di Kant, cui si unisce un mio breve e personale ricordo della sua figura di studioso.

Sempre per questa ragione la pubblicazione, sia pure con non lieve tardanza, di questi *atti* è ora espressamente e doverosamente dedicata *alla memoria di Silvestro Marcucci* che tanto ha fatto, nel corso della sua operosa esistenza, per lo studio e l'approfondimento critico del pensiero kantiano, il che spiega anche il piccolo, ma emblematico, duplice omaggio iconografico (a Kant e a Marcucci!) che pure accompagna variamente queste pagine.

In queste pagine introduttive non è naturalmente il caso di trarre alcun “bilancio” conclusivo di questa piccola giornata di studio la quale, già nel corso del suo stesso svolgimento, ha comunque favorito molteplici discussioni e confronti diretti tra i diversi relatori, anche a fronte di un nutrito e qualificato dibattito apertosi con il pubblico. Come organizzatore del simposio non posso fare a meno di rilevare come l’importanza teoretica del trascendentale, vuoi come orizzonte da condividere epistemologicamente, oppure vuoi anche come privilegiato obiettivo critico, ha comunque costituito un punto centrale e positivo della comune discussione. Discussione che ha anche permesso di tener presente come l’orizzonte della trascendentalità kantiana abbia aperto il varco, nella riflessione contemporanea, per una più attenta considerazione critica del nesso che sempre si instaura, sia pur secondo molteplici modalità teoretiche e pragmatiche, tra le *strutture formali della razionalità* e il pur composito *piano dell’esperienza proprio del mondo della prassi*. Esattamente all’interno di questo preciso, ma, invero, assai complesso intreccio critico-problematico – comunque lo si voglia poi affrontare ed eventualmente “sciogliere” o “risolvere” – si delinea una sfida di primaria importanza per una riflessione contemporanea vigile e consapevole della molteplicità dei piani entro i quali l’uomo può infine configurare un’idea più precisa del mondo e della sua stessa realtà storico-naturale, aprendosi ad una più ampia e comprensiva considerazione della vita presente sul nostro pianeta. In questo preciso senso non si può allora *non ritornare criticamente* a Kant, proprio per andare decisamente *oltre* Kant.





FABIO MINAZZI

Note di cronaca e ringraziamenti

Nel presente numero monografico si pubblicano finalmente, sia pur con notevole, ma involontaria tardanza (cfr. *infra*), gli *atti* del convegno internazionale *Kant e il problema del trascendentale*, svoltosi a Copertino, nell'ormai lontana giornata di sabato 13 novembre 2004. Il convegno fu allora promosso dall'insegnamento di Filosofia teoretica dell'Università degli Studi di Lecce della Facoltà di Lettere e Filosofia e del Dipartimento di Filologia Classica e di Scienze Filosofiche, in collaborazione, diretta e fattiva, con il Comune di Copertino e poi, ancora, con la Provincia di Lecce, il Ministero dei Beni e le Attività Culturali, la Fondazione Moschettini di Copertino e l'ausilio dell'editore copertinese Lupo Editore, nonché col patrocinio di alcune istituzioni come il «Crea-École Polytechnique» di Parigi, la «Società Italiana di Studi Kantiani» e, infine, il «Conseil International de la philosophie et des sciences humaines» di Parigi.

Il simposio si è svolto, nel corso della mattina del 13, presso la straordinaria *Sala Angioina* del monumentale Castello di Copertino, e si è inaugurato con i *Saluti delle autorità*, presenti nelle persone dell'allora Sindaco di Copertino, il dr. Gianni Marcucci, dell'Assessore alle Politiche Culturali della Provincia di Lecce, la dr. ssa Sandrina Antonica, dell'Assessore alla Cultura del Comune di Copertino, la prof. ssa Sandrina Schito e, infine, della Senatrice del Parlamento italiano, nonché docente dell'Università degli Studi di Lecce, on. le prof. ssa Maria Rosa Manieri.

Successivamente si sono aperti i lavori scientifici con un intervento introduttivo dell'organizzatore del convegno, *Le ragioni di un convegno su Kant e il problema del trascendentale* svolto dal prof. Fabio Minazzi (allora Ordinario di Filosofia teoretica dell'Università degli Studi di Lecce), seguita dalle relazioni, nell'ordine di intervento, del prof. Silvestro Marcucci (Ordinario di Filosofia teoretica dell'Università di Pisa, nonché Presidente della «Società Italiana di Studi Kantiani»), *A priori e trascendentale, con particolare riferimento alla "deduzione" trascendentale delle idee della ragione in Kant*, del prof. Evandro Agazzi (allora Ordinario di Filosofia teoretica dell'Università degli Studi di Genova e oggi emerito della medesima Università, nonché Presidente dell'«Académie Internationale de Philosophie des Sciences»),

L'eredità attuale del trascendentale kantiano e del prof. Armando Rigobello (emerito dell'Università La Sapienza di Roma), *Il trascendentale all'ombra del nichilismo*. Nel pomeriggio il simposio si è svolto nella Sala Civica del Comune di Copertino (in Via Verdi), con gli interventi del prof. Mario Signore (Ordinario di Filosofia morale dell'Università degli Studi di Lecce), *Pensare l'essere necessario, Kant e il problema dell'ideale trascendentale*, del prof. Jean Petitot (direttore di ricerca dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales et CREA dell'École Polytechnique di Parigi), *L'oggettività come sintesi matematica dei fenomeni: attualità del trascendentale*, del prof. Fabio Minazzi (allora Ordinario di Filosofia teoretica dell'Università degli Studi di Lecce), *Sullo statuto epistemico del trascendentale* e del dr. Luca Scarantino (della Fondation Maison des sciences de l'homme di Parigi), *Trascendentale e libertà*. Nel pomeriggio era prevista anche la relazione del prof. Paolo Parrini (Ordinario di Filosofia teoretica dell'Università degli Studi di Firenze), *Forme trascendentali della conoscenza e apriori materiale: alcuni interrogativi* che, tuttavia, non si è svolta per l'assenza del relatore.

La giornata si è infine conclusa con una nutrita e ricca discussione, nel corso della quale, in particolare, la dr. ssa Elisabetta Scolozzi, dell'Università degli Studi di Lecce, ha presentato i risultati di alcune sue ricerche espressamente consacrate ai *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* di Kant, mentre la dr. ssa Brigida Bonghi, della medesima università salentina, è invece intervenuta sui "lumi della religione" nella riflessione di Piero Martinetti, soprattutto alla luce del rapporto privilegiato di questo pensatore piemontese con la lezione kantiana.

Segnalo come in relazione con la realizzazione di questo convegno, che per il Salento e, più in generale, per tutto il Mezzogiorno pugliese, per più ragioni, ha costituito un momento particolarmente significativo e importante, sui giornali quotidiani sono apparsi i seguenti articoli: Fernando Soderò, *Immanuel Kant. Due convegni a 200 anni dalla morte. A Lecce si parla del confronto con Descartes. Sabato a Copertino "il problema del trascendentale"*, «Nuovo Quotidiano di Puglia-Lecce», anno IV, n. 312, giovedì 11 novembre 2004, p. 31, cc. 1-5; Fabio Minazzi, *Elogio a Immanuel Kant, padre del pensiero moderno. Oggi a Copertino incontro internazionale sul grande filosofo in occasione del bicentenario della morte. Fra i relatori Jean Petitot*, «La Gazzetta del Mezzogiorno», sabato 13 novembre 2004, anno 117, p. 6 [nell'inserito de «La Gazzetta di Lecce»]; Francesco Fistetti, *Kant a vinto o ha perso? A duecento anni dalla morte le risposte degli studiosi. A Copertino si discute di Kant*, «Corriere del mezzogiorno», anno V, n. 270, sabato 13 novembre 2004, p. 1, cc. 8-9 e p. 15, c. 9; Anonimo [ma: Fernando Soderò], *Kant, il problema del trascendentale. Convegno internazionale a Copertino nel bicentenario della morte del filosofo*, «Nuovo Quotidiano di Puglia-Lecce», anno IV, n. 314, sabato 13 novembre 2004, p. 23, cc. 1-4.

Tuttavia, proprio in curiosa concomitanza con l'organizzazione di questo simposio su Kant nel Salento si è scatenato, a partire dalle due di notte del 13 novembre, un'autentica e spettacolare alluvione (in realtà, un autentico nubifragio, di grandissima intensità e virulenza, che ha costituito un vero e proprio *evento storico*, giacché si sono registrati livelli di piovosità che hanno rappresentato un *record* anche rispetto ad altri, pur notevoli, picchi di pio-

vosità registrati nel corso degli ultimi duecento anni, peraltro ben analizzati da uno straordinario studioso salentino come il celebre Cosimo De Giorgi). Questo nubifragio ha interessato, spesso in modo assai devastante e, purtroppo, anche con molteplici e diversi danni, differenti aree della provincia di Lecce e di quella di Taranto. La precipitazione, iniziata appunto intorno alle due di notte, terminò, perlomeno relativamente al *rain rate* più alto, intorno alle nove del mattino, riprendendo poi, comunque, sia pure a varie fasi alterne (sempre di notevole intensità), perlomeno fino alle due del pomeriggio. A determinare queste straordinarie precipitazioni fu soprattutto una saccatura mediterranea, con annesso sistema frontale, che, alimentato da aria fredda marittima (di provenienza atlantica), aveva già generato un autentico ciclone nelle medie latitudini del Mediterraneo centrale. Durante la sera precedente il sistema frontale, caratterizzato dalla presenza, al suo interno, di “supercelle temporalesche di carattere frontale” aveva peraltro già devastato l’arco ionico calabro-lucano (con valori precipitativi simili a quelli salentini), per poi abbattersi, appunto nella giornata del 13 novembre, sull’arco ionico prima tarantino e poi leccese, con picchi di precipitazioni che si sono registrati soprattutto nella zona di Gallipoli, di Ginosa e di Manduria. Ad ogni modo, per dare un quadro realistico delle precipitazioni alluvionali ecco segnalati, qui di seguito, i principali dati pluviometrici che si sono registrati in alcune significative località salentine: 314 millimetri di pioggia a Sannicola (nei pressi immediati di Gallipoli, fonte del rilevamento: dr. Anselmo Caputo di Sannicola); 230 millimetri a Gallipoli (fonte: www.reaction.it/meteo); 188 millimetri a Lecce (in particolare all’aeroporto di Galatina, nei pressi immediati di Copertino, fonte: www.meteam.it), mentre a Santa Maria di Leuca, nell’estrema punta meridionale ed orientale del Salento (solitamente la più piovosa di questo territorio) si sono invece registrati solo 18 millimetri.

A fronte di questa straordinaria alluvione i collegamenti tra Lecce a Copertino non sono stati affatto agevoli, con la conseguenza che i pur numerosi partecipanti al simposio hanno tutti dovuto affrontare un viaggio non privo di molteplici problemi (dovuti soprattutto a strade allagate e, spesso e volentieri, letteralmente impraticabili, che hanno costretto all’individuazione di percorsi alternativi). Basti ricordare, a mero titolo di cronaca, che a Copertino stesso un sottopasso stradale si è trasformato in un’autentica piscina, al punto che un prete di una parrocchia copertinese, don Enzo Prete, rimasto improvvisamente intrappolato nella propria auto, completamente sommersa dall’acqua, è stato coraggiosamente salvato, *a nuoto*, da un passante e dai pompieri. Ancora, sempre a Copertino il vallo del Castello, solitamente vuoto, in poche ore si era riempito d’acqua, offrendo così uno spettacolo particolarmente insolito per il Salento, mentre la principale piazza comunale (Piazza Del Popolo, con i suoi storici e bellissimi basoli del Seicento) si era trasformata, in poche ore, in un piccolo lago di circa trenta centimetri d’acqua...

Se si vuole, da un punto di vista strettamente kantiano, si può anche rilevare (come peraltro ebbe modo di osservare tempestivamente Jean Petitot) che in quelle ore a Lecce e nelle zone del Salento oggetto di questa alluvione, si è effettivamente potuto realizzare un buon esempio di «sublime matematico», secondo la nota definizione kantiana presente nella sua *Critica della facoltà del giudizio*, in base alla quale, appunto, «chiamiamo

sublime [*das Erhabene*] ciò che è assolutamente grande», con l'aggiunta che «quando chiamiamo una cosa non solo grande, bensì grande senz'altro, assolutamente, da tutti i punti di vista (oltre ogni comparazione), cioè che è sublime, si vede subito che non permettiamo che per quella cosa venga ricercato un criterio che le sia adeguato all'esterno, ma solo in essa. È una grandezza che è uguale solo a se stessa». Pertanto, come ancora scrive Kant, sempre in questa sua terza *Critica*, «sublime è ciò che piace immediatamente per la sua resistenza opposta all'interesse dei sensi. Entrambi [*idest* il bello e il sublime, *ndr.*], in quanto definizioni di una valutazione estetica valida universalmente, si riferiscono a fondamenti soggettivi, cioè nel primo caso, della sensibilità, in quanto favoriscono l'intelletto contemplativo, nel secondo caso, contro la sensibilità stessa, sono invece a favore dei fini della ragione pratica, ma entrambi uniti nel medesimo soggetto, sono finalistici in riferimento al sentimento morale. Il bello ci prepara ad amare qualcosa, anche la natura, senza interesse, il sublime a stimarlo, *perfino contro il nostro interesse (sensibile)*» (il corsivo è mio). Proprio questo è quanto si è verificato durante l'incredibile alluvione salentina, in cui la grandezza matematica del fenomeno, pur creando preoccupazioni più che legittime, tuttavia non ha mancato di colpire alcune vittime dell'alluvione per il grandioso spettacolo, davvero straordinario, che ha comunque offerto. Il che, almeno per taluni più superstiziosi, avrebbe addirittura costituito un chiaro segno meteorologico del cielo, da porsi senz'altro in connessione con l'innovativa organizzazione del simposio kantiano in terra salentina: come se la comune volontà di discutere il pensiero dell'illuminismo razionalista kantiano in terra salentina non potesse non scatenare, di contro, una virulenta reazione... naturale. Spiegazione alquanto eteroclitica, che qui si registra unicamente per segnalare a che punto, a volte, può spingersi, per dirla col Kant dell'*Antropologia pragmatica*, una diffusa *superstizione visionaria*.

In ogni caso il convegno, anche in queste pur assai difficili condizioni ambientali e meteorologiche, si è comunque potuto svolgere del tutto regolarmente, soprattutto anche grazie alla faticosa ed efficiente collaborazione del *Comitato scientifico-organizzativo* nel quale sono stato validamente affiancato soprattutto dai dottori Luca Nolasco, Giovanni Carozzini e Sara Patrocino, tutti dell'Università degli Studi di Lecce, che ora desidero nuovamente ringraziare pubblicamente per i nervi saldi con cui sono riusciti ad affrontare le differenti emergenze (veramente "secolari"!)" connesse con l'alluvione, garantendo anche a tutti i relatori la massima ospitalità possibile compatibile con condizioni meteorologiche così avverse e contrastanti.

La assai grave tardanza con cui si pubblicano ora gli *atti* del convegno è dovuta a molteplici cause, tra le quali va anche annoverato, oltre al ritardo innegabile con cui è stato consegnato il testo di qualche relazione, anche ad una sorta di forzata *desidia*. Tuttavia, parlando espressamente dei ritardi nella consegna dei contributi, se si deve senz'altro elogiare chi, come Marucci, Rigobello ed Agazzi hanno trasmesso, assai tempestivamente, i testi delle loro relazioni, occorre ricordare che altri relatori non sono stati così solerti e puntuali. In particolare, occorre allora accennare anche alla squisita cortesia con cui, malgrado l'amplissimo arco di tempo intercorso, *non* è stato infine consegnato il testo del suo contributo da parte del non mai troppo celebrato

ed encomiabile dr. Scarantino. In questo caso, la mia pur non piccola disponibilità di attesa, via via sollecitata da alcune mie lettere a lui indirizzate (rimaste tutte – naturalmente ed assai cortesemente – prive di alcun cenno di risposta), non ha infatti sortito alcun esito. Quando poi il dr. Scarantino ha avanzato, nel 2009, la richiesta – inoltratami, per vie brevi, tramite un comune conoscente – di poter ricevere una copia del volume *Filosofia, Scienza e Bioetica nel dibattito contemporaneo* (edito a Roma nel 2007, per cura dello scrivente, dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri del Governo Italiano), il suo desiderio è stato da me prontamente soddisfatto, cogliendo l'occasione per rinnovare, ancora *per scripta*, la richiesta dell'invio del testo della sua comunicazione al convegno copertinese. Ma anche questa volta, pur avendo ricevuto puntualmente il volume, la ormai nota e proverbiale correttezza del dr. Scarantino ha nuovamente lasciato senza alcuna risposta la mia cortese richiesta. Non solo: anche in questo caso non è mai pervenuto un cenno di ringraziamento per l'invio del volume... Caso che in questa sede merita forse di essere segnalato perché, *kantianamente*, ci riporta alla seguente, assai interessante e puntuale annotazione, che si legge nell'*Antropologia pragmatica* del pensatore di Königsberg: «La *f u r b e r i a*, la scaltrezza, l'astuzia (*versutia, astutia*) è la capacità di ingannare gli altri. Sorge ora la questione: se l'ingannatore debba essere più *f u r b o* di colui che sarà facilmente ingannato, e se lo stupido sia quest'ultimo. L'uomo *l e a l e*, che facilmente si affida (crede, dà credito), viene talvolta anche chiamato, sebbene invero ingiustamente, sciocco, perché egli diventa facilmente preda di un furfante; come nel proverbio: "Quando gli sciocchi vanno al mercato, i mercanti ne gioiscono". È vero e saggio che io non mi fidi più di colui che mi ha ingannato una volta, perché egli è corrotto nei suoi principi fondamentali. Ma che, per il fatto che *u n o* mi ha ingannato, non abbia più a fidarmi di alcun altro, questa è misantropia. *Lo sciocco è propriamente colui che inganna.* – Ma che cosa accade, se dopo un grande inganno egli ha una volta acquistato coscienza di essersi posto in condizione di non aver più bisogno di nessun altro e di nessuna fiducia? In questo caso si altera bene il carattere sotto cui egli *a p p a r e*, ma solo in ciò, che, mentre l'ingannatore ingannato è *d e r i s o*, quello *f o r t u n a t o* è disprezzato, nel che non c'è nessun notevole vantaggio» (spaziati nel testo, mentre il corsivo è mio). Del resto non si può neppure far conto sull'apparente vantaggio, potremmo aggiungere, di ritenere che la malizia, per quanto scortese possa forse apparire, in ogni caso si basa, comunque, su una certa qual capacità di saper ordire un intrigo. Anche in questo caso Kant, sempre quello dell'*Antropologia pragmatica*, smentisce criticamente questo diffuso luogo comune osservando quanto segue: «la malizia, il genio dell'intrigo, viene spesso considerata come una forma notevole di intelletto, sebbene male impiegato; ma essa è soltanto il modo di pensare di uomini molto limitati, e la si deve ben distinguere dalla prudenza, di cui ha soltanto l'aspetto. *Si può ingannare l'uomo leale soltanto una volta, ciò che, in seguito, nuocerà al proposito dell'astuto*» (anche in questo caso il corsivo è mio). Questi puntuali rilievi kantiani aiutano, comunque, a meglio intendere come talune, assai tradizionali, evenienze cronachistiche connesse al *mondo* (nel senso leopardiano del termine) debbano poi essere valutate per quello che sono. Senza allora dimenticare questo pertinente rilievo leopardiano: «ridiamo insieme

alle spalle di quei coglioni che possiedono l'orbe terraqueo. Il mondo è fatto al rovescio come quei dannati di Dante che avevano il culo dinanzi e il petto di dietro; e le lacrime strisciavano giù *per lo fesso*. E ben sarebbe più ridicolo il volerlo radrizzare, che il contentarsi di stare a guardarlo e fischiarlo».

A chiusura di questo nota non posso che ringraziare di cuore tutti gli enti e le istituzioni pubbliche e private che hanno reso possibile la realizzazione di questo convegno. In particolare, desidero nuovamente ringraziare l'allora Sindaco di Copertino, l'amico dr. Gianni Marcucci e anche l'amico dr. Luca Nolasco il quale ultimo, come sempre, si è dedicato, *anima e corpo*, per la migliore realizzazione di questa iniziativa che, per un giorno, ha trasformato Copertino in uno spazio privilegiato per riflettere sulla filosofia di Immanuel Kant, coronando, in tal modo, l'intensa attività dei seminari di filosofia di Copertino che, per molti anni (ormai più di otto), si sono organizzati, con continuità, in questa piccola cittadina, in collaborazione diretta con l'ateneo salentino. Ma in relazione al ruolo fattivo e assai generoso svolto dal dr. Nolasco per l'organizzazione di questo simposio non può essere taciuto come lo stesso sia poi intervenuto, di persona (e di tasca propria), per coprire le spese (di circa mille e cinquecento euro) che l'allora Assessore alle Politiche Culturali della Provincia di Lecce, la dr. ssa Sandrina Antonica, aveva in un primo tempo garantito per l'organizzazione del simposio, ma che poi, malgrado molteplici e reiterate istanze dello scrivente, non ha affatto erogato, non onorando, così, l'impegno assunto con gli organizzatori. Per questo motivo il dr. Nolasco, con un gesto che merita di essere qui ricordato (soprattutto perché allora questo collaboratore del «Comitato organizzativo-scientifico» del simposio era un giovane impiegato amministrativo neo-assunto dell'Università degli Studi di Lecce), decise di ripianare personalmente questo ammanco, dimostrando di possedere – nei fatti e non a parole – quella serietà civile che, purtroppo, ha invece fatto difetto all'allora Assessore alle Politiche Culturali della Provincia di Lecce. (Infine, strana e davvero curiosa e bizzarra coincidenza: queste spese corrispondevano, in parte, proprio a quelle che si sono dovute sostenere per conseguire anche la partecipazione al simposio di quel solerte e poco cortese relatore di cui si è fatto precedentemente cenno, proprio quello che non ha mai fatto pervenire il testo della sua relazione...).

Un ringraziamento devo anche rivolgere all'amico prof. Anselmo Caputo, al quale debbo la più parte dei puntuali dati meteorologici precedentemente ricordati, nonché la cortese sua partecipazione al convegno che ha poi contribuito ad arricchire, in misura assai rilevante, con un suo interessante intervento finale di aperta interlocuzione con la relazione del prof. Petitot. *Last but not least* desidero ringraziare tutti i vari relatori i quali non solo hanno voluto partecipare a questa iniziativa svoltasi nel profondo sud d'Italia (appunto nel cuore del tacco d'Italia, affrontando un viaggio di un certo impegno), ma che hanno poi avuto anche la squisita cortesia di inviare i loro testi, possedendo pure la non diffusa disponibilità umana di saper aspettare, con estrema pazienza, la tarda pubblicazione di questo volume che ora, finalmente, appare, lasciando una traccia meno effimera di questa nostra comune iniziativa di dialogo e confronto filosofico, svoltasi in uno scenario straordinario come quello offertoci dal Castello di Copertino, nonché dallo struggente e sempre coinvolgente paesaggio del Salento.

La deduzione «trascendentale» delle idee in Kant

1

Quando si incontra, in Kant, la parola «trascendentale», bisogna sempre procedere con estrema cautela, anche se restiamo all'interno soltanto della *Kritik der reinen Vernunft*, senza avventurarci oltre nella tematica estetica e morale. Intanto si impone subito alla nostra attenzione una distinzione di natura grammaticale. «Trascendentale» è un sostantivo o un aggettivo? Se è un sostantivo, bisognerà allora premettere a tale parola un articolo, o una preposizione articolata, e porre alla base del nostro discorso 'il' trascendentale, oppure anche solo accennare 'al' trascendentale. Se invece è un aggettivo, allora parleremo di «esposizione trascendentale», cosa che Kant fa per le intuizioni sensibili pure dello spazio e del tempo, o di «analitica trascendentale» e di «deduzione trascendentale», cosa che Kant fa per l'intelletto. E, si noti, questa distinzione tra sostantivo e aggettivo viene operata, a ben leggere, dallo stesso Kant in un brano, rimasto famoso, dell'ultimo capitolo, il settimo, della «Introduzione» alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*.

Una volta affermato che «la ragione è la facoltà che ci fornisce i *principi* della conoscenza a priori»¹ e che perciò «ragion pura è quella che contiene i principi per conoscere qualcosa assolutamente a priori»², Kant passa a spiegarci i motivi per cui una conoscenza fondata su principi apriori è trascendentale e, su un piano più generale, ci dà una definizione chiara e precisa di che cosa effettivamente sia una filosofia trascendentale. «Chiamo *trascendentale* – egli afferma testualmente – ogni conoscenza che si occupa in generale non tanto di oggetti, quanto invece del *nostro modo di conoscere gli oggetti, nella misura in cui tale modo di conoscenza deve essere possibile a priori* [il corsivo è mio]. Un *sistema* di tali concetti si potrebbe dire *filosofia trascendentale* [...]. La filosofia trascendentale è l'idea di una scienza,

1 *Kritik der reinen Vernunft*, «Zweite Auflage 1787», in *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (d'ora in poi Ak. A.), Bd. III, Berlin, 1904, pp. 42-43.

2 *Op. cit.*, p. 43.

della quale la critica della ragion pura deve tracciare architettonicamente, cioè per principi, l'intero piano, con piena garanzia della completezza e della sicurezza di tutte le parti che costituiscono questo edificio³.

Apriori e trascendentale sono allora termini sinonimi, come spesso siamo stati portati a credere? Se rileggiamo con attenzione il brano sopra citato, notiamo subito che duplice è l'uso del termine «trascendentale». Da una parte, esso non riguarda gli oggetti, ma «la conoscenza» (sono queste le testuali parole di Kant) «del nostro modo di conoscere (*unsere Erkenntnißart*) gli oggetti»; dall'altra, apriori e trascendentale indicano la stessa cosa, ci indicano l'insieme *completo*, la *totalità* dei principi apriori che rendono possibile la nostra conoscenza, cioè quello che Kant chiama l'«a priori» e quindi *il trascendentale*: un trascendentale, possiamo aggiungere, «onto-logico» una volta che, a livello teorico, si affermi che «'trascendentale' è il termine, con cui si designa l'apparire della totalità del reale. Quindi: l'apparire totale del tutto in quanto tale. Si scorge immediatamente l'equazione: trascendentale = totale; oppure: trascendentalità = totalità»⁴.

Questa situazione di confusione tra due significati del tutto diversi non è rimasta confinata in un passo, sia pure importante, della *Critica della ragion pura*. In un brano rimasto celebre della «Introduzione alla logica trascendentale» della prima *Critica*, a cui Kant stesso dà all'inizio del suo discorso la massima importanza, leggiamo: «E qui faccio una osservazione (*Anmerkung*), la quale estende la sua influenza (*die ihren Einfluß [...] erstreckt*) a tutte le considerazioni che seguiranno, e che si deve sempre avere davanti agli occhi: non bisogna, cioè, chiamare trascendentale ogni conoscenza a priori, ma soltanto quella per mezzo della quale conosciamo che e come certe rappresentazioni (intuizioni o concetti) vengono applicate e sono possibile unicamente a priori (cioè la possibilità della conoscenza o l'uso a priori di essa)⁵. Ne deriva come conseguenza, ad esempio, che «non è una rappresentazione trascendentale (*transscendentale Vorstellung*) né lo spazio, né una qualsiasi determinazione geometrica apriori di esso, ma si può chiamare trascendentale soltanto (*nur* – il corsivo è mio) la conoscenza che queste rappresentazioni non sono affatto di origine empirica, e la possibilità che tuttavia hanno di riferirsi a priori ad oggetti dell'esperienza»⁶.

Dalla lettura di questo brano, risulta evidente che mentre l'apriori sta lì a significare quelle che sono le strutture originarie del nostro pensiero quali lo spazio ed il tempo e, possiamo aggiungere, le dodici categorie dell'intelletto, trascendentale è invece *soltanto* la *riflessione* mirante ad accertare la loro origine apriori: esso si muove, se così possiamo dire, ad un livello più alto; oggi si direbbe a livello non di linguaggio, ma di meta-linguaggio, che ci dà piena coscienza e conoscenza che l'*applicazione* (*Anwendung* è il termine che usa Kant) che facciamo delle nostre strutture mentali è pienamente legittima. Quando tutto questo, ormai, ci risulta chiaro, leggiamo ancora nei *Pro-*

3 *Op. cit.*, pp. 43-44.

4 A. Molinaro, *Trascendentale onto-logico*, in *Le avventure del trascendentale*, a cura di A. Rigobello, Torino, Rosenberg&Sellier, 2000, p. 99.

5 *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., p. 78.

6 *Ibidem*.

legomeni: «La parola ‘trascendentale’ non significa qualcosa che va al di là di ogni esperienza, ma qualcosa che certamente la precede (*a priori*) ma non è determinato a nient’altro che a rendere possibile la semplice conoscenza dell’esperienza»⁷. Ed eccoci così ritornati al punto di partenza: apriori e trascendentale sembrano identificarsi e – si noti – sono entrambi sostantivati, sicché è legittimo non solo parlare *dell’*apriori, ma anche del trascendentale, con la conseguenza inevitabile di perdere la pregnanza di significato meta-linguistico del termine «trascendentale» e ridargli così, quasi alla maniera degli Scolastici, il vetero significato ontologico.

Ma, a questo punto del nostro discorso, un ricordo di carattere generale ci sovvieni, anche se riguarda la *Kritik der Urtheilskraft*: Kant, a livello estetico, non usa mai il sostantivo «estetica» (lo usa invece a livello gnoseologico), bensì l’aggettivo «estetico», e ci parla così di «giudizio estetico» e, su un piano più generale, di facoltà estetica del giudizio. Ed allora, perché non seguire qui la via chiaramente indicata da Kant? E parlare così non *del* trascendentale, ma di «qualcosa» che trascendentale è? E, per ritornare alla prima opera critica di Kant, la *Kritik der reinen Vernunft* perché non fissare l’attenzione sulla «esposizione *trascendentale* dello spazio e del tempo», o, meglio ancora, sulla «deduzione *trascendentale* delle categorie»? Su questi temi, però, sono stati versati, come si usa dire, fiumi di inchiostro. Dovremmo allora abbandonare l’impresa, ponendo così termine, a questo punto, al nostro discorso, se non ci ritornasse alla mente un fatto strano ma significativo: poco si è sempre studiato, della prima Critica, la «Dialettica trascendentale»; ancora meno l’«Appendice» alla «Dialettica trascendentale»⁸; ed invece, in queste parti dell’opera, ci sono affermazioni e prese di posizione di Kant che abbiamo sempre reputato della massima importanza⁹, anche e soprattutto sul nostro tema del «trascendentale». Specie là dove Kant affronta un tema di difficile soluzione: quello della «deduzione trascendentale» delle idee della ragione.

2

È cosa nota che Kant ci dà, senza grossi ripensamenti, una «esposizione trascendentale» dello spazio e del tempo; e per tale esposizione trascendentale (quindi egli comincia ad usare il termine «trascendentale» come aggettivo)

7 *Prolegomeni zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Ak. A., Bd. IV, Berlin, 1903, p. 373.

8 A torto, secondo Guido Morpurgo-Tagliabue, perché, a suo avviso, l’epistemologia è l’argomento della «Dialettica»; ed infatti egli, in un suo eccellente lavoro, scrive un intero paragrafo per dimostrare che la «Dialettica trascendentale» è il «fondamento della epistemologia kantiana» (*La finalità di Kant e le scienze empiriche della natura*, «Rivista critica di storia della filosofia», XIII, 1958, pp. 305-318).

9 Cfr. Silvestro Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Firenze, F. Le Monnier, 1972, cap. II, § 3, pp. 106-133; *Studi kantiani*, vol. I, *Kant e la conoscenza scientifica*, Lucca, M. Pacini Fazzi, 1988, cap. II, pp. 43-73; *Guida alla lettura della “Critica della ragion pura” di Kant* [1997], Bari-Roma, Laterza, IV ed., 2005, pp. 105-125.

«intendo – egli scrive – la definizione di un concetto come un principio, dal quale si possa scorgere la *possibilità* [il corsivo è mio] di altre conoscenze sintetiche a priori»¹⁰. È cosa altrettanto nota che Kant ci dà – questa volta con grossi ripensamenti tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura* – una «deduzione trascendentale» delle categorie, nella quale – scrive ancora sinteticamente Kant nel § 26 della «Analitica dei concetti» – «è stata dimostrata la possibilità di esse come *conoscenze a priori* di oggetti di una intuizione in generale»¹¹: definizione nella quale, tra le righe, si nota una differenza non trascurabile tra «conoscenza a priori», e fondazione di carattere trascendentale delle categorie. È certamente meno nota la «deduzione trascendentale delle idee» della ragione, le quali idee sono – questo però è noto – anima, mondo e Dio: deduzione trascendentale che Kant ci dà nella seconda sezione dell'«Appendice alla Dialettica trascendentale», sezione che porta il titolo «Dello scopo finale della dialettica naturale della ragione umana».

Intanto bisogna premettere i risultati a cui Kant era giunto nella sezione prima di questa Appendice, sezione che porta il titolo, molto significativo, «Dell'uso regolativo delle idee della ragion pura». L'intera Dialettica trascendentale ci ha insegnato che, almeno per l'uomo, non è possibile un uso costitutivo delle idee della ragione, non è possibile cioè avere una conoscenza *oggettiva* delle idee di anima, mondo e Dio. Ma fare delle idee della ragione un uso *problematico*, avere cioè principi di carattere *regolativo* che ci guidino nella ricerca anche scientifica, questo è possibile. E Kant, nella prima parte di questa importante «Appendice» tenendo presente anche quanto gli scienziati del tempo avevano fatto, non solo nel campo della fisica e della matematica, ma soprattutto nel campo delle scienze della vita, primi tra tutti Linneo e Buffon, non solo afferma a più riprese che scopo dello scienziato e del filosofo (Kant cita espressamente Charles Bonnet), che riprende il concetto leibniziano di una «scala continua delle creature» è quello di ottenere una ben fondata «unità sistematica» delle nostre conoscenze della natura; ma proprio per raggiungere questo scopo, illustra la natura e la portata di tre principi, che la ragione usa anche per facilitare le stesse operazioni dell'intelletto. «Dunque la ragione – afferma Kant – prepara all'intelletto il suo campo: 1) con un principio dell'*omogeneità* del molteplice sotto generi (*Gattungen*) superiori; 2) con un principio della *verietà* dell'omogeneo sotto specie inferiori; e, per completare l'unità sistematica (*systematische Einheit*) aggiunge ancora: 3) una legge dell'*affinità* di tutti i concetti, la quale esige un passaggio continuo da ogni specie ad ogni altra, mediante un aumento graduale di differenza. Possiamo chiamarli principi dell'*omogeneità*, della *specificazione* e della *continuità* delle forme»¹².

Questo brano è di una importanza fondamentale per la comprensione *vera* e non approssimativa dell'epistemologia di Kant. In primo luogo, qui come altrove, 'tecnico' è l'uso dei termini «genere» e «specie»: uso tecnico che Kant derivava dallo studio e dalla conoscenza del *Systema naturae* di Linneo del

10 *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., p. 54.

11 *Op. cit.*, p. 124 (i corsivi sono miei).

12 *Op. cit.*, p. 435.

1735; uso tecnico sconosciuto in tutte o quasi tutte le traduzioni italiane delle opere di Kant; in tutti o quasi tutti i saggi che, anche di recente, ho letto su Kant; il che, kantianamente parlando, è un vero e proprio errore¹³. In secondo luogo, con tali principi, non solo siamo autorizzati a procedere dal basso verso l'alto, guidati dal principio dell'*omogeneità*, ma, guidati dal principio della specificazione (ed è il caso del *Systema naturae* di Linneo, articolato in regni, classi, generi, specie e sottospecie), possiamo procedere dall'alto verso il basso; eppoi, soprattutto col terzo principio, abbiamo un «passaggio (*Übergang*) graduale da una specie (*Species*) all'altra, il che rinvia ad una sorta di affinità tra i diversi rami, in quanto tutti insieme provengono da uno stesso tronco»¹⁴.

Siamo quindi alla presenza di principi che stanno alla base di quelle che, oggi, chiamiamo le «scienze classificatorie» della natura e, su un piano più generale, dello stesso concetto di una seria, ben fondata e non rapsodica «classificazione naturale». È vero che Kant usa talvolta, per caratterizzarli, il termine «*Gesetz*»¹⁵; ma, quando il suo discorso diviene più preciso, tali «*Principien*» vengono meglio caratterizzati come «*Maximen*», proprio perché sono principi regolativi e non costitutivi, sono principi «soggettivi» e non «oggettivi» e pur tuttavia – e questa è una cosa che la si dimentica molto spesso – necessari ed essenziali per la stessa ricerca scientifica; e nel considerarli come «massime» non corriamo neppure rischio, altrimenti inevitabile, di cadere in contraddizione. «Quando principi puramente regolativi – afferma Kant in maniera chiara e precisa, sono considerati come costitutivi, in quanto principi oggettivi, possono essere contraddittori. Se invece si considerano semplicemente come massime (*Maximen*), allora non vi è nessuna vera contraddizione, ma soltanto un diverso interesse della ragione, il quale produce una diversità, nel modo di pensare (*Denkungsart*) [...]». In questo modo, in *un* pensatore prevale l'interesse della *molteplicità* (per il principio della specificazione) e in *un altro*, invece, prevale l'interesse dell'*unità* (per il principio dell'aggregazione [*Aggregation*]). Ognuno dei due crede di ricavare il suo giudizio dalla comprensione dell'oggetto, e invece lo fonda unicamente nel suo maggiore o minore attaccamento a uno dei due principi, nessuno dei quali si basa su fondamenti oggettivi, ma solo sull'interesse della ragione, e potrebbero essere detti, quindi, più massime che principi»¹⁶.

Ogni *Widerstreit* a livello scientifico ed epistemologico pare quindi essere completamente evitato. Ma, a livello teoretico, ancora lungo è il cammino da compiere. Intanto questi «principi» che vengono da Kant definiti principi «logici» presuppongono sempre alla loro base principi «trascendentali», se devono essere «applicati» alla natura. Con riferimento al terzo principio della «continuità delle forme», Kant afferma testualmente che «questa legge logica (*logisches Gesetz*) del *continuum speciarum* (*formarum logicarum*) presuppone (*voraussetzt*) per altro una legge trascendentale (*ein transscendentales* [*Gesetz*]) (*Lex continui in natura*), senza la quale l'uso dell'intel-

13 Cfr. Silvestro Marcucci, *Sull'uso dei termini «genere» e «specie» nella filosofia di Kant*, «Studi kantiani», V, 1992, pp. 11-45.

14 *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., p. 437.

15 Cfr., ad esempio, *op. cit.*, pp. 435, 437.

16 *Op. cit.*, pp. 440-441.

letto (*des Verstandes*) sarebbe soltanto tratto in inganno da quella norma (*Vorschrift*), prendendo forse una via diametralmente opposta alla natura. Questa legge (*Gesetz*) deve quindi basarsi su fondamenti trascendentali puri e non empirici. Infatti, in questo secondo caso, essa verrebbe dopo i sistemi (*Systeme*); mentre è soltanto essa, propriamente, che ha prodotto quanto vi è di sistematico nella conoscenza della natura»¹⁷.

L'ultima affermazione kantiana contenuta in questo ampio brano è molto importante per l'economia del nostro discorso. È evidente che «i fondamenti trascendentali puri e non empirici» di cui qui si parla sono fondamenti apriori, sicché di nuovo qui i termini *apriori* e *trascendentale*, pur essendo usati come aggettivi, sono termini sinonimi. Questo senza nulla togliere al fatto che, se lo scienziato può non conoscere la natura dei principi che guidano la sua ricerca, in primo piano va posto il compito del filosofo «trascendentale» il quale, compiendo opera di «riflessione» proprio come ci diceva il Kant delle prime pagine della prima *Critica*, va più a fondo nello studio del problema e cerca di chiarire la natura dei principi non solo di quelli «costitutivi», ma anche di quelli «regolativi», il corpo stesso della scienza. Ma anche a lui si parano davanti, su esplicita dichiarazione dello stesso Kant, grossi ostacoli, difficili da superare.

I principi della ragione, di cui fin qui si è parlato, sono principi regolativi, sono, come qualche volta Kant li chiama, «principi euristici» (*heuristische Grundsätze*¹⁸), sono «massime» della ragione: sono, in ultima analisi «principi soggettivi». Ora Kant, quasi alla fine della Sezione Prima di questa Appendice, afferma testualmente che, di questi principi, «non è possibile effettuare una deduzione trascendentale (*eine transscendentale Deduction*)», perché essa «rispetto alle idee è sempre impossibile (*in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich ist*)¹⁹». Ma allora perché, nella seconda Appendice, egli ci parla di una vera e propria deduzione trascendentale dell'uso regolativo delle idee della ragione? E in che senso ce ne parla, senza correre il rischio di cadere, come gli scienziati di cui sopra si sopra si diceva, anche lui in contraddizione? È quanto dobbiamo adesso accertare, con una paziente lettura del testo.

3

La seconda parte dell'«Appendice alla dialettica trascendentale» si apre con un brano molto importante, che va letto e meditato a fondo, perché ci può offrire una chiave di lettura nuova e originale sul tema generale delle idee e sul problema particolare di una loro specifica deduzione trascendentale. «Non ci si può servire con sicurezza – afferma Kant fin dal secondo capoverso – di un concetto *a priori*, senza aver fatto la sua deduzione trascendentale. Le idee della ragion pura non si prestano, è vero, ad una deduzione del tipo di quella delle categorie; ma se esse devono per lo meno

17 *Op. cit.*, p. 437.

18 *Op. cit.*, p. 439.

19 *Ibidem*.

avere una certa validità oggettiva, anche se solo indeterminata (*wenn auch nur unbestimmte*), e non rappresentare semplicemente vuoti enti immaginari (*entia ratiocinantis*), una loro deduzione dev'essere assolutamente possibile, ammesso pure che si allontani molto da quella, che si può intraprendere delle categorie. È questo l'adempimento del compito critico della ragion pura, compito critico che ora ci vogliamo assumere»²⁰.

In questo brano sono contenute alcune prese di posizione estremamente importanti dal punto di vista teoretico e filosofico. In primo luogo va notato che è Kant stesso a porre un rapporto tra la deduzione, a noi nota, delle categorie dell'intelletto e quella delle idee della ragione le quali, se considerate nella loro apriorità, necessitano anch'esse di una deduzione trascendentale, la quale – checché se ne dica, dato il silenzio di molti – ha anch'essa una certa importanza se rappresenta, per dirla con le stesse parole di Kant, «l'adempimento (*die Vollendung*) del compito critico della ragione». Questo senza nulla togliere al fatto che essa sia una deduzione *sui generis: necessaria*, perché senza di essa non «ci si può servire con sicurezza» delle idee della ragione sul piano della conoscenza e della scienza; ma di un tipo del tutto particolare, che va subito incontro alla difficoltà di ordine teoretico, precedentemente indicata; e cioè: come si può dare «legittimità» (*Richtigkeit*), e quindi filosoficamente *oggettivare*, a ciò che, per definizione, è soltanto *soggettivo*? Come Kant ci aveva insegnato nell'*Analitica dei concetti*, l'oggettivazione scientifica e filosofica è il compito precipuo di una deduzione trascendentale, che sia efficace e ben fondata.

Ma, se leggiamo bene tra le righe, non è poi tanto esatto affermare, anche se Kant spesso lo fa, che con le idee trascendentali siamo sul piano della mera soggettività: egli ci parla infatti, nel passo che stiamo esaminando, di una «validità oggettiva (*objective Gültigkeit*), anche se solo indeterminata (*wenn auch nur unbestimmte*)»: indeterminata cioè non dal punto di vista scientifico, dati i notevoli risultati a cui erano giunti i *Naturforscher* a lui contemporanei, primi fra tutti Linneo e il giovane Blumenbach, bensì da quello più squisitamente teoretico. A nostro avviso, nelle pagine di questa «Appendice», Kant, anche se non lo afferma apertamente, ha presente due diversi tipi di oggettività, che si incontrano pur senza trovare qui (bisognerà attendere la seconda parte della *Critica del Giudizio* e l'*Opus postumum*) una loro unitarietà: un concetto puramente teoretico di oggettività, che è il presupposto ed il risultato delle categorie dell'intelletto, ed allora in questo caso le idee regolative della ragione non hanno oggettività; un concetto epistemologico di oggettività, che riguarda i concetti fondamentali ma generali, che stanno alla base delle varie scienze, ed allora in questo caso le idee regolative, pur essendo indeterminate, hanno un valore oggettivo, per cui diviene legittimo, anzi necessario, porci il problema di una loro deduzione trascendentale. È sul concetto di «indeterminatezza», che non significa affatto totale mancanza di oggettività, che Kant accentra tutta l'attenzione: diversamente dalla «Analitica dei concetti», il cui scopo primario era quello di dare oggettività alla nostra conoscenza, e quindi anche alla scienza.

²⁰ *Op. cit.*, p. 442.

Infine un'ultima osservazione, che ci servirà da premessa al nostro successivo discorso. Se sappiamo leggere bene tra le righe del brano sopra citato, vediamo che in esso si delincono tre livelli di ricerca, con i loro rispettivi oggetti: un livello scientifico centrato sulle categorie, i cui oggetti sono i fenomeni, della cui esistenza le categorie ci offrono serie garanzie; un livello metafisico, in cui si costruiscono oggetti «immaginari»; ed infine un livello intermedio, di carattere metodologico, in cui gli oggetti non hanno quella realtà oggettiva che solo le categorie possono loro dare, ma non sono nemmeno oggetti «immaginari» e, se visti all'interno o meglio ancora retti da quei principi finora esaminati, si rivelano anch'essi utili e fecondi di conoscenze per la ricerca scientifica. Orbene, non è certo un puro caso che Kant, nelle pagine che seguono, si interessi proprio della distinzione tra l'oggetto-fenomeno e l'oggetto ideale, escludendo dal suo esame l'oggetto metafisico, di cui del resto si era già occupato nella «Dialettica trascendentale». Distingue cioè l'oggetto «assoluto», che è vero sul piano della conoscenza fenomenica e falso su quello della metafisica, e l'«oggetto nella idea», come lui lo chiama, il quale ci si presenta come un vero e proprio «schema»; ed è proprio di questo secondo tipo di oggetto visto come schema che si occupa la deduzione trascendentale delle idee, il cui scopo precipuo è quello di dimostrare, di tale oggetto, la legittimità teoretica e la fecondità epistemologica, centrata sul concetto di unità sistematica. «Vi è una grande differenza – afferma infatti Kant – tra l'essere qualche cosa data alla mia ragione come un *oggetto assolutamente*, o soltanto come un *oggetto nell'idea*. Nel primo caso, i miei concetti sono destinati a determinare l'oggetto; nel secondo caso, non vi è in realtà se non uno *schema (Schema)* [il corsivo è mio], al quale non viene attribuito direttamente alcun oggetto neppure in via ipotetica, ma che serve soltanto a rappresentarci altri oggetti indirettamente, mediante cioè il riferimento a questa idea e sulla base della loro unità sistematica»²¹.

Ritorna così sulla scena il tema dell'unità sistematica. Compito di questa nuova deduzione è proprio quello di dimostrare la legittimità della derivazione dell'unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica dalle idee trascendentali della ragione vista nel suo uso empirico, cioè operante sulla base dei tre principi dell'omogeneità, della specificazione e della continuità delle forme, o meglio ancora di dimostrare la legittimità della derivazione di tale unità dagli schemi di queste idee, definiti appunto come «oggetti nell'idea» (*Gegenstände in der Idee*): schemi della ragione che il semplice intelletto, con le sue categorie, non sarebbe mai riuscito a dare. «Se si può provare – prosegue infatti Kant – che, sebbene le tre idee trascendentali (*psicologica, cosmologica e teologica*) non si riferiscano direttamente ad alcun oggetto a loro corrispondente e ad una sua *determinazione*, tuttavia tutte le regole dell'uso empirico della ragione, una volta presupposto un tale *oggetto nell'idea*, portano ad una unità sistematica ed estendono sempre la conoscenza sperimentale, ma non possono essere contro di essa: allora è una *massima* necessaria della ragione procedere secondo tali idee»²². E

21 *Op. cit.*, pp. 442-443.

22 *Op. cit.*, p. 443.

Kant conclude su questo punto importante e qualificante della sua problematica, punto centrale e nodale di tutto il nostro discorso: «Proprio questa è la deduzione trascendentale di tutte le idee della ragione speculativa, intese non come principi costitutivi dell'estensione della nostra conoscenza ad un numero di oggetti maggiore di quello che l'esperienza possa dare, ma come principi *regolativi* dell'unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica in generale, la quale viene così consolidata e ordinata dentro i suoi limiti; il che non potrebbe accadere senza tali idee, mediante il semplice uso dei principi dell'intelletto»²³.

Ancora importanza dell'unità sistematica della conoscenza, della distinzione tra principi costitutivi e principi regolativi che stanno alla base, questi ultimi, della suddetta «unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica in generale» ed infine insufficienza del semplice uso dei principi, di tutti i principi, siano essi categorie o *Grundsätze*, dell'intelletto puro. Questo non significa, però, muoverci sul piano della mera soggettività. Infatti, dopo aver premesso ancora una volta che «la connessione sistematica che la ragione può dare all'uso empirico dell'intelletto non ne favorisce soltanto l'estensione, ma ne garantisce anche la legittimità (*Richtigkeit*)»²⁴, Kant così prosegue: «Il principio di una tale unità sistematica è anche oggettivo (*objectiv*), ma in modo indeterminato (*aber auf unbestimmte Art*) (*principium vagum*): non come principio costitutivo, per determinare qualcosa riguardo al suo oggetto diretto, ma per promuovere e consolidare, come principio puramente regolativo e come massima, l'uso empirico della ragione, aprendo nuove vie, *sconosciute all'intelletto* (*die der Verstand nicht kennt*) [il corsivo è mio], all'infinito (indeterminatamente), senza esser mai con ciò minimamente in contrasto con le leggi dell'uso empirico»²⁵.

A questo punto del nostro discorso, la deduzione trascendentale delle idee della ragione potrebbe dirsi conclusa. Ma c'è ancora un tema il quale, per le conseguenze che esso comporta, non tutte colte – a nostro modesto avviso – dallo stesso Kant, merita un po' di attenzione. È il tema dell'«oggetto nell'idea», già da noi precedentemente incontrato.

4

Come Kant afferma anche in un brano precedentemente citato²⁶, tre sono le idee trascendentali della ragione: la psicologica, la cosmologica e la teologica, le quali sono collegate strettamente, come Kant ci aveva spiegato nella Sezione Seconda del Libro Primo della «Dialettica trascendentale»²⁷, ai tre tipi di sillogismo della logica generale, i sillogismi categorico, ipotetico e disgiuntivo. Per quanto fin qui è stato detto, a ciascuna di queste tre idee dovrebbe corrispondere un «oggetto nell'idea», un oggetto ideale

23 *Ibidem*.

24 *Op. cit.*, p. 448.

25 *Op. cit.*, pp. 448-449.

26 Cfr. sopra, nota 1.

27 Cfr. *op. cit.*, pp. 251-252.

che dovrebbe servire loro da schema. L'oggetto della prima idea, dell'idea psicologica è l'anima, «sostanza semplice», la cui «semplicità» non è altro che lo «schema» di un principio regolativo, non un «fondamento» reale della proprietà dell'anima, sicché la stessa «idea psicologica non può significare (*bedeuten*) niente altro che lo schema di un concetto regolativo (*regulativer Begriff*)»²⁸. L'oggetto della terza idea, dell'idea teologica, è quello di una Intelligenza suprema, e viene da Kant definito come «lo schema, ordinato secondo le condizioni della massima unità della ragione, del concetto di una cosa in generale»²⁹. L'oggetto della terza idea, l'idea cosmologica è il «concetto del mondo in generale»³⁰. E il suo schema? Kant non ne indica alcuno. E per quale motivo? Perché, diversamente dalle idee dell'anima e di Dio che possono essere «oggettive e ipostatiche» l'idea di mondo non può avere alcuna oggettività, neppure «indeterminata» perché altrimenti la ragione cadrebbe in antinomie. Afferma infatti Kant: «Non c'è la più piccola cosa, che ci impedisca ammettere (*annehmen*) queste idee anche come oggettive e ipostatiche, fatta eccezione per la cosmologica, in cui la ragione urta in una antinomia se vuole prendere questa idea oggettivamente. L'idea psicologica e quella teologica non contengono affatto tali antinomie. Infatti in esse non vi è contraddizione; perciò come potrebbe uno contestarci la loro realtà oggettiva, dal momento che della loro possibilità ne sa tanto poco per negarla, quanto noi ne sappiamo per affermarla»³¹.

Come osserva acutamente Luigi Scaravelli, «l'efficacia delle antinomie è più grande di quanto non sembrasse; ché ad una prima lettura della Dialettica si poteva ritenere che la sorte delle tre idee fosse la medesima, e che perciò quanto alla possibilità o meno di considerarle oggettive, fossero tutte e tre alla pari. Ora invece si constata che non sono affatto alla pari»³². Ma si può andare oltre questa constatazione di Scaravelli. Infatti non solo cessa, proprio perché non può esserci schema alcuno, il discorso sull'idea cosmologica; ma, pur ammessa la possibilità e la legittimità di uno schema, non viene continuato il discorso neppure sull'idea psicologica. E perché mai se, come risulta dall'ultimo passo citato, le idee psicologica e teologica hanno un identico 'status' teoretico, come pure le stesse caratterizzazioni teoretiche nel processo di schematizzazione? Certamente l'idea teologica, proprio perché «derivata» dal sillogismo disgiuntivo che Kant reputa estremamente fecondo dal punto di vista filosofico³³, poteva apparire a Kant di maggiore

28 *Op. cit.*, p. 450.

29 *Op. cit.*, p. 443.

30 *Op. cit.*, p. 451.

31 *Op. cit.*, pp. 444-445.

32 *Osservazioni sulla «Critica del Giudizio»*, in *Opere*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, vol. II, p. 397.

33 Luigi Scaravelli ha messo giustamente in evidenza la particolare importanza che la disgiunzione ha per il pensiero kantiano. Parlando della «tavola dei giudizi» che si ha nella *Analitica dei concetti* della prima *Critica*, egli afferma che «il giudizio disgiuntivo, diventato, nella Dialettica trascendentale, *sillogismo disgiuntivo*, (o per meglio dire sostituito dal sillogismo disgiuntivo), starà a base dell'Idea di Dio o dell'Ideale della Ragione. Tant'è l'importanza che la disgiunzione racchiude in

interesse, così da meritare la sua esclusiva attenzione. Anche questa, come quella precedentemente citata da Scaravelli, può essere una motivazione valida per spiegare l'atteggiamento di Kant, ma non è sufficiente.

A nostro avviso, la spiegazione di questa 'dimenticanza' kantiana va ricercata altrove. A quale scienza, possiamo chiederci, poteva portare lo schema dell'idea psicologica costituito dall'anima, o meglio ancora dalla semplicità dell'anima? A quella «psicologia» alla cui scientificità Kant in questo periodo non crede, come risulta chiaramente da una presa di posizione assunta da Kant nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* del 1786, quindi in un'opera la quale sta a cavallo tra la prima e la seconda edizione della *Kritik della ragion pura*, quando afferma: «Deve sempre restare lontana dal grado di una scienza della natura, che merita veramente questo nome, la dottrina empirica dall'anima»³⁴. E questo per una motivazione che egli supererà in seguito, ma che ora consiste nell'affermare: «perché la matematica non è applicabile ai fenomeni del senso interno ed alle loro leggi»³⁵. Ed invece lo «schema» costituito dall'idea di una Intelligenza suprema, dal «concetto euristico e non estensivo» (l'espressione è di Kant) di una Intelligenza suprema, considerato come una vera *suppositio relativa*, mai come *suppositio absoluta*, porta proprio all'«unità sistematica» vista all'interno delle scienze empiriche della natura: unità sistematica che viene così teoreticamente fondata, dopo che di essa, tramite i tre principi regolativi dell'omogeneità, della specificazione e della continuità delle forme, è stata accertata la sua fecondità sul piano della teoria della conoscenza e della scienza. Tale idea di una Intelligenza suprema viene infatti vista da Kant come «uno schema, ordinato secondo le condizioni della massima unità razionale, del concetto di una cosa in generale: schema che serve solo ad ottenere, nell'uso empirico della nostra ragione, la massima unità sistematica, in quanto l'oggetto dell'esperienza è in qualche modo ricavato dall'oggetto immaginato di questa idea, come suo fondamento e causa»³⁶. Ma bisogna procedere con molta cautela nell'uso di tale schema. Le «connessioni» che stanno alla base dell'unità sistematica si possono certo considerare «come se (*als ob*) fossero disposizioni di una ragione suprema (*einer höchsten Vernunft*), di cui la nostra è una debole copia»³⁷; e tuttavia non va mai dimenticato che «la supposizione (*Supposition*), fatta dalla ragione, di un Essere supremo come causa ultima, è semplicemente relativa, pensata a vantaggio dell'unità sistematica del mondo sensibile (*der Sinnenwelt*: il corsivo è mio), ed è qualcosa di puramente ideale, di cui, per ciò che è in sé (*an sich*), non abbiamo alcun concetto»³⁸.

sé. Essa infatti contiene: comunanza, esclusione cioè a dire distinzione, e opposizione. Ossia tutti gli elementi di ogni possibile sistema filosofico» (*Lezioni sulla «Critica della ragion pura»*, in *Opere*, vol. II, cit. p. 223).

34 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Ak. A., Bd. IV, cit., p. 471; trad. it. *Primi principi metafisici della scienza della natura*, a cura di S. Marcucci, Pisa, Giardini Editori, 2003, p. 29.

35 *Ibidem*.

36 *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., p. 443.

37 *Op. cit.*, p. 447.

38 *Op. cit.*, p. 448.

Ecco apparire sulla scena filosofica la tematica del «come se», che sarà centrale nella *Critica del Giudizio*: quella tematica dell'*als ob* che tanto ha attirato l'attenzione di Hans Vaihinger. Ma essa non viene sviluppata in queste pagine. Tutta l'attenzione di Kant è invece rivolta e concentrata a cogliere, sul piano epistemologico, gli sviluppi dell'«unità sistematica» sul piano della conoscenza e della scienza. Egli – come afferma ancora lo Scaravelli – ci «presenta senza alcuna preparazione, senza giustificazione della sua possibilità e senza esame della sua struttura e dei limiti della sua validità»³⁹ il concetto di finalità, che viene da Kant definita «la più alta unità formale»⁴⁰ la quale sta alla base della «massima unità sistematica»⁴¹; e, ponendo il problema a *parte objecti*, Kant ci parla di «ordine sistematico e finale dell'universo»⁴². A questo punto, la deduzione trascendentale delle idee della ragione, pur con tutte le difficoltà che anche altri studiosi kantiani hanno notato, può dirsi veramente conclusa.

5

Prima però di por fine al nostro discorso, ci si permetta di fare, e magari anche solo di richiamare, alcune considerazioni di carattere generale che, speriamo, servano a mettere in chiara luce l'importanza *anche* di questa deduzione trascendentale di Kant, vista all'interno della sua filosofia.

In primo luogo, abbiamo potuto constatare ancora una volta la fecondità filosofica del «trascendentale», quand'è visto non come sostantivo, sinonimo cioè dell'apriori, ma come aggettivo: usato però non a proposito dell'intelletto, bensì della ragione. Ma allora si può quindi e a buon diritto parlare – ed ora si passa ad una seconda breve considerazione – di un nuovo e non molto noto «schematismo della ragione», diverso però dallo «schematismo dell'intelletto», giacché quest'ultimo, come sappiamo, è basato su principi «costitutivi», mentre alla base del primo stanno solo principi regolativi. E se, come risultato di tutta l'operazione, abbiamo solo concetti «indeterminati» (*unbestimmte*), la cosa non ci deve preoccupare più di tanto. Anzi: concetti indeterminati, come Kant ci diceva in una nota dell'importante e centrale § 16 della *Critica della ragion pura* allorché trattava «Dell'unità sintetica originaria dell'appercezione», li abbiamo già a livello di logica generale⁴³; ed essi assumono tutta la loro importanza soprattutto a livello estetico, perché sono anch'essi, come Kant ci ripete più volte nella *Critica del Giudizio*, elementi di discriminazione tra giudizio logico e giudizio estetico, i cui concetti non mirano mai, per definizione, alla conoscenza oggettiva del formale e del reale, e quindi sono sempre per loro intrinseca natura «indeterminati»⁴⁴.

39 Osservazioni sulla «*Critica del Giudizio*», cit., p. 395.

40 *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., p. 452.

41 *Op. cit.*, p. 434.

42 *Op. cit.*, p. 458.

43 Cfr. *op. cit.*, p. 109.

44 Sull'importanza di tale «indeterminatezza» a livello di giudizio estetico, ci siamo soffermati in uno scritto di argomento specifico, che forse vale qui la pena di ricor-

Infine, si parli pure di «indeterminatezza» e di principi puramente «regolativi» a livello di deduzione trascendentale delle idee. Ma anche su questo piano continua a dominare sovrano (e l'abbiamo sottolineato più volte) quel concetto di *Richtigkeit*, che caratterizza tutte le operazioni dell'intelletto e più in generale tutta la filosofia kantiana, nelle sue varie e molteplici manifestazioni: quel concetto di *legalità*, che pare oggi aver abbandonato non solo il campo della filosofia (il che è già di per sé un grave danno), ma anche quello più importante della vita vista nelle sue varie e complesse manifestazioni.

dare. Cfr. S. Marcucci, *Intelletto, funzioni logiche dell'intelletto e "indeterminatezza" dei concetti nel giudizio estetico kantiano*, in *Philosophia perennis. Erich Heintel zum 80. Geburtstag*, hrsg. H.-D. Klein und J. Reikerstorfer, Frankfurter a. M.- Berlin, Peter Lang, 1993, Teil 1, pp. 101-111.

Critik
der
reinen Vernunft

von
Immanuel Kant
Professor in Königsberg.



K i g a,
verlegt Johann Friedrich Hartnoch
1781.

L'eredità attuale del trascendentale kantiano

Una delle confusioni verso cui siamo soliti mettere in guardia i nostri studenti di filosofia è quella fra “trascendente” e “trascendentale” e, di fatto, molti cultori di filosofia sono oggi ben disposti verso l’ammissione del trascendentale, pur essendo più o meno radicalmente avversi al trascendente. Tuttavia i due termini furono usati inizialmente come sinonimi, o meglio scambiati l’uno per l’altro, a partire da quando essi comparvero nel pensiero scolastico (sec. XIV) e furono utilizzati per denotare alcuni predicati di grandissima generalità che già erano stati individuati (anche se non etichettati in tal modo) da autori precedenti (in particolare da Tommaso d’Aquino). Si trattava di “modi” o “proprietà” dell’ente che, data la loro universalità, posseggono la medesima latitudine o estensione dell’ente medesimo e, come tali, “trascendono” o “sorpassano” qualunque genere particolare. Si tratta quindi di concetti che sono distinti da quello di ente, ma che gli ineriscono *necessariamente* quando lo si consideri da alcune fondamentali prospettive. In tale concezione, che diremo ‘classica’, “trascendentale” valeva come aggettivo che si applicava nello stesso tempo ad alcuni predicati (come *ens, res, aliquid, unum, verum, bonum*) e alle corrispettive proprietà ontologicamente possedute dall’ente, in quanto tali proprietà o “attributi” costituivano, come si direbbe oggi, il *referente* di tali concetti e predicati. Conseguentemente, l’aggettivo sostantivato *transcendentalia* (“i trascendentali”) indicava in modo ambivalente tanto l’insieme di quegli attributi universalissimi quanto l’insieme dei rispettivi concetti o predicati.

Questa è la situazione storica che si presenta a Kant e che egli rettifica drasticamente nel famoso passo della *Critica della ragion pura* in cui dichiara:

«questi presunti predicati trascendentali delle cose altro non sono che esigenze logiche e criteri di ogni *conoscenza delle cose* in generale e riposano nelle categorie della quantità, ossia della unità, della pluralità e della totalità; solo che queste categorie, che si dovrebbero considerare propriamente nel loro significato materiale come pertinenti alla possibilità delle cose stesse, gli antichi le adottavano unicamente con un valore formale, come costituenti l’esigenza logica relativamente ad ogni conoscenza e, tuttavia, facevano in-

cautamente, di questi criteri del pensare, proprietà delle cose in sé» (*Critica della ragion Pura*, Analitica, § 12).

In sostanza, quindi, Kant rimprovera al vecchio concetto di trascendentale di essere per un verso soltanto logico-formale e, per altro verso, di essere indebitamente confuso con una proprietà delle cose in sé. Al contrario, egli offre del trascendentale una nuova interpretazione: esso è una condizione di possibilità della cosa, in quanto concetto *a priori* o categoria, e, d'altro canto, la cosa in questione non è la cosa in sé, ma soltanto il fenomeno.

Non è su questo aspetto, comunque, che vogliamo qui soffermarci. Esso è un semplice corollario di quel 'dualismo gnoseologico presupposto' che regge tutto il criticismo kantiano e che si riflette, in questo caso particolare, anche sulla critica kantiana alla concezione classica del trascendentale. È invece più interessante soffermarci sulle caratterizzazioni 'in positivo' che Kant offre del trascendentale e che mostrano oscillazioni di un certo rilievo. La citazione sopra riportata non è esplicita in proposito, mentre lo è il passo in cui Kant definisce esplicitamente il significato di trascendentale, e più esattamente il suo significato come aggettivo: "Chiamo *trascendentale* ogni conoscenza che si occupa non degli oggetti, bensì del nostro modo di conoscere gli oggetti, in quanto è possibile *a priori*" (*Critica della ragion pura*, Introd. VII). Pertanto, sono definite trascendentali non già le condizioni *a priori* della conoscenza umana e dei suoi oggetti, ma la *conoscenza* o teoria di tali condizioni. Questa tesi è ribadita anche altrove. Ad esempio: «non si deve chiamare trascendentale ogni conoscenza *a priori*, bensì soltanto quella conoscenza per cui sappiamo che, e come, certe rappresentazioni (intuizioni o concetti) vengono applicate o sono possibili esclusivamente *a priori*. Pertanto è trascendentale la conoscenza della possibilità della conoscenza o del suo uso *a priori*» (*Ibid.*, Logica, Intr. II. Cfr. anche *Prolegomeni*, § 13, osserv. III). Coerentemente con questa caratterizzazione, Kant chiamerà "trascendentale" l'Estetica e la Logica (con le sue suddivisioni), ossia quelle dottrine o teorie che hanno per oggetto gli elementi *a priori* della conoscenza, ma non dovrebbe chiamare trascendentali tali elementi *a priori* (ossia le intuizioni pure, le categorie, le idee). Egli, comunque, non ha rispettato sistematicamente questa sua caratterizzazione e, ad esempio, chiama spesso trascendentale ciò che risulta indipendente dall'esperienza o da principi empirici, cosicché nella manualistica è comune, quando si presenta il kantismo, che si ponga una sostanziale sinonimia fra "trascendentale", "*a priori*", "puro". Inoltre Kant stesso chiama trascendentali le idee e qualifica l'*io penso* come "unità trascendentale".

Si può cercare di comprendere le ragioni di una simile oscillazione kantiana. Chiamare trascendentale un determinato tipo di conoscenza era in certo senso necessario per salvare la coerenza complessiva del criticismo. Il risultato cui approda la *Critica della ragion pura*, infatti, è che autentica *conoscenza* si dà soltanto dei fenomeni, ossia applicando le forme pure dell'intelletto alle intuizioni sensibili. Orbene, la 'ragion pura' è forse qualcosa che si dà fenomenicamente? Le sue strutture e il suo modo legittimo di funzionare si possono *conoscere* nel senso di conoscenza sopra codificato? Evidentemente no e, allora, l'intera *Critica* sembrerebbe ridursi a un gigan-

tesco "paralogisma" non troppo diverso da quello che Kant imputa a Cartesio nella Dialettica. Ecco pertanto che l'idea di una "conoscenza trascendentale" diversa da quella che potremmo chiamare "conoscenza ordinaria" offre una certa via d'uscita, anche se Kant non ha esplicitato le ragioni di validità di questa conoscenza 'per riflessione' che, come egli spesso ha ripetuto, costituisce addirittura una solida *scienza*. Orbene, una conoscenza è tale, ovviamente, se ci permette di conoscere *qualcosa* (magari soltanto un mondo di fenomeni). Quindi anche la conoscenza trascendentale deve approdare a fornirci dei contenuti, a dirci come e perché sono possibili giudizi sintetici *a priori* e, in particolare, deve precisare in che consistano quelle "forme pure" della sensibilità e dell'intelletto che fungono da condizioni *a priori* della conoscenza, e anche mostrarci come esse possano organizzare in unità le impressioni dei sensi. A questo punto non appare arbitrario qualificare come trascendentali questi contenuti di una conoscenza trascendentale e l'oscillazione sopra evidenziata non appare più come una incoerenza. Naturalmente non si può sorvolare sul fatto che, in tal modo, si è proceduto ad una sorta di 'fisicizzazione' della ragione, nel senso che le si è implicitamente attribuita una *physis*, una natura propria, trattandola quindi come una *cosa* (nel senso del trascendentale classico *res*) nei confronti della quale non vale il presupposto gnoseologico della inconoscibilità della cosa in sé.

Sono queste alcune delle difficoltà che hanno condotto al superamento del kantismo nelle filosofie dell'idealismo trascendentale, ma l'intuizione di fondo di Kant è rimasta operante nella tradizione filosofica successiva e il significato di trascendentale ha finito con l'identificarsi con quell'insieme di caratteristiche appartenenti al soggetto e alla coscienza che sono condizioni per il darsi dell'oggetto della conoscenza e (secondo le versioni più radicali) per il darsi della stessa realtà. Pertanto, quando si parla di "punto di vista trascendentale" in senso lato si intende oggi un'indagine che verte appunto su tali condizioni in certo senso *a priori* di ogni conoscenza concreta. In questo possiamo dire che consista l'eredità kantiana nella cultura contemporanea, anche se le differenze rispetto al kantismo possono essere notevoli.

In particolare, Kant condivideva con la tradizione classica la concezione della "scienza" come conoscenza universale e necessaria e vedeva nell'*a priori* e nel trascendentale le condizioni capaci di garantire tali requisiti, limitandosi in questo, rispetto ai classici, a collocare il trascendentale nel soggetto piuttosto che in proprietà universali dell'essere. Oggi non si richiede più alla scienza il possesso di tali caratteristiche e, d'altro canto, si riconosce che l'interesse si porta sull'oggetto non tanto in quanto esistente, ma in quanto conosciuto. Pertanto la consapevolezza ormai diffusa che nel processo del conoscere entrano significativamente le condizioni del soggetto conoscente ha risvegliato l'interesse per indagini di tipo 'trascendentale'. Dicendo questo non vogliamo far credere che questa 'consapevolezza' sia un guadagno filosofico della modernità o della contemporaneità. In realtà essa affiora potentemente già in Platone, il quale aveva affermato che "conoscere è riconoscere", dal momento che, in ogni conoscenza concreta di oggetti empiricamente dati, noi possiamo dire "che cos'è" un certo oggetto soltanto se già ne conosciamo l'essenza, ossia se lo 'riconosciamo' come un'esemplificazione particolare di tale essenza il cui concetto è già presente (sia pure in

uno stato latente) nella nostra mente. Utilizzando la terminologia kantiana, possiamo quindi affermare che già per Platone la conoscenza è ‘sintesi *a priori*’ e con lui inizia quella tradizione dell’*innatismo* che si è sviluppata, secondo varianti molto diverse, lungo tutta la storia del pensiero occidentale sino ai nostri giorni. La variante più forte è costituita appunto dal kantismo, in quanto l’*a priori* innato e precedente ogni conoscenza particolare non viene più concepito (come avveniva nelle varianti tradizionali dell’innatismo) come un insieme di *contenuti* già presenti nella mente (il cui paradigma più noto sono le ‘idee innate’ dei razionalisti moderni), bensì come un insieme di *forme* o strutture costitutive della mente stessa. Anche in questo, per altro, Kant non si scostava da una posizione già presente nelle correnti non innatiste della filosofia classica, in cui si affermava come principio gnoseologico fondamentale che *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Il ‘progresso’ kantiano (se di progresso si tratta) consiste nel fatto che, mentre tale principio veniva praticamente limitato dai classici alla conoscenza sensibile, egli lo generalizza anche all’intelletto. Per i classici era ovvio, ad esempio, che l’organo della vista è ‘in potenza’ solo rispetto alla conoscenza di colori e forme e non di suoni, così come l’organo dell’udito è ‘in potenza’ solo a conoscere i suoni e non colori e forme, e ciò perché gli organi dei sensi posseggono una ‘materia’ oltre che una ‘forma’ ad essi specifiche. Dell’intelletto, al contrario, essi affermavano che *potest fieri quaedammodo omnia*, ossia che può conoscere (cioè identificarsi ‘intenzionalmente’) con qualunque cosa e da ciò essi ricavano la sua immaterialità, ribadita dal fatto che grazie ad essa è possibile la conoscenza dell’universale mediante un’operazione di *astrazione* che possiamo chiamare *intuizione intellettuale*. È ben noto che, viceversa, il passaggio decisivo che si realizza nella transizione dalla kantiana ‘dissertazione del ‘70’ (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio*) alla *Critica della ragion pura* consiste nella negazione dell’intuizione intellettuale: solo i sensi intuiscono. Ma con ciò scompaiono tutte le conoscenze di *contenuto* puramente universale e l’universale stesso viene interpretato come effetto dell’intervento di *forme* costitutive dell’attività conoscitiva (al prezzo di quella ‘fisicizzazione dell’intelletto’ di cui abbiamo parlato in precedenza).

È interessante notare che, anche per le correnti non innatiste della filosofia classica, la conoscenza implica pur sempre una sintesi *a priori*, nel senso che ogni atto di conoscenza particolare comporta la partecipazione di concetti universali originari e primitivi ottenuti per astrazione (o intuizione intellettuale immediata). Essi non sono pertanto ‘innati’, ma appunto ‘originari’ e ‘primitivi’, in quanto si riducono al concetto generalissimo di essere e alle sue conseguenze *necessarie*, ed è grazie ad essi che si può procedere, in particolare, anche a stabilire *conoscenze* che travalicano l’ambito dell’esperienza sensibile. I *trascendentali* sono in tal modo la base per la conoscenza di una realtà *trascendente* (intesa ormai nel senso di una realtà metempirica). Questa è, in sostanza, la linea secondo cui si sviluppano ancor oggi le dottrine che sostengono la possibilità di istituire una metafisica ‘conoscitiva’ di tipo trascendentista, ed è chiaro che in esse, pur continuando a valere l’esigenza di procedere per giudizi sintetici *a priori* (nel senso particolare testé precisato) ci si pone fuori dall’eredità strettamente kantiana.

L'eredità del trascendentale kantiano, quindi, va ricercata, come già si è detto, in quelle posizioni contemporanee che condividono l'interesse per una ricerca circa le condizioni delle nostre facoltà cognitive che rendono possibile la conoscenza degli oggetti e, come tali, si possono a qualche titolo considerare *a priori*. Le differenze rispetto a Kant sono comunque notevoli. Per il filosofo di Königsberg, infatti, tali 'condizioni di possibilità' si ricavano da un'analisi della 'ragion pura', e presuppongono l'esistenza di una sorta di ragione umana universale, costituente effettivo di una natura umana universale di cui, occasionalmente, lo stesso Kant parla in modo esplicito. È noto che, invece, oggi si cerca di evitare di parlare di una natura umana e, meno ancora, di una natura umana immutabilmente costituita nelle sue caratteristiche fondamentali. Ancor meno si parla di una ragione universale comune a tutti gli umini in tutti i tempi e in tutti i luoghi. In altri termini, se universalità, necessità e certezza sono state abbandonate come caratteristiche della stessa scienza, altrettanto deve dirsi anche di quella che Kant pretendeva fosse una 'conoscenza trascendentale'. L'esigenza kantiana si frantuma quindi nella ricerca di tante *contingenti* condizioni di possibilità della conoscenza, le quali si rivelano come configurazioni di fatto delle nostre facoltà cognitive. Queste condizioni possono essere di natura linguistica, sociale, culturale, biologica e concorrono, per così dire, a 'formare' la nostra mente in un duplice senso: o come strutture cognitive, o come contenuti generali di conoscenza tacitamente accettati. Si tratta quindi di elementi *a priori* non già in senso assoluto, ma relativo e si manifestano come tali perché ogni atto conoscitivo particolare risulta preorientato e predeterminato da essi, ma in dipendenza da particolari condizioni che non sono, per così dire, iscritte nella natura del soggetto, ma sono piuttosto imposte ad esso dalle circostanze ambientali (in senso molto lato) in cui esso si trova a vivere.

Si ripresenta anche oggi, quindi, il problema dell'*innatismo*, non più nel senso di una determinazione di forme o contenuti di coscienza che si ritrovano in ogni essere umano 'sin dalla nascita', bensì che si costituiscono rapidamente e in modo inconscio immediatamente dopo il suo apparire nel mondo e come conseguenza del suo progressivo interagire con esso. Con ciò non si vuole sottovalutare il fatto che alcuni autori non hanno rinunciato a ricercare alcuni 'invarianti' sotto queste differenze (ad esempio, degli 'universali linguistici' alla maniera di Chomsky), ma va altresì notato che questi invarianti si ricercano come risultato di *indagini empiriche*, siano esse di tipo linguistico, neurofisiologico, socio-culturale, genetico, etc. In tal modo il 'punto di vista trascendentale' perde quel carattere di astrattezza che aveva nel kantismo e anche nella tradizione idealistica e la sintesi *a priori* assume le caratteristiche di una 'generalità contingente', piuttosto che di una universalità assoluta. Si potrebbe anche dire che, con ciò, la stessa 'conoscenza trascendentale' è stata ricondotta nell'alveo di quella conoscenza scientifica ordinaria che il criticismo kantiano si era preoccupato di giustificare, ma a questo punto non si può fare a meno di riconoscere che tale riconduzione presuppone una *fiducia* nella portata conoscitiva delle scienze che, in fondo, stava alla base della stessa impresa kantiana, privata ormai dell'esigenza di giustificare tale fiducia medesima in un discorso 'metascientifico' di tipo fondazionale. Va però anche ammesso che, a dispetto di tutte le contingenze

dei vari *a priori* oggi esplorati, proprio le scienze offrono l'esempio concreto di discorsi transculturali e translinguistici che inducono a ritenere che una comprensione e comunicazione fra gli esseri umani è possibile in forza di 'qualcosa' che essi hanno in comune e che merita di essere ricercata come base d'intesa e di dialogo. Forse non è più alla moda chiamarla *ragione*, ma sta di fatto che nessuno è stato capace sinora di proporle una caratterizzazione più convincente.



Königsberg, con la casa di Kant davanti, a sinistra, e il castello sullo sfondo.

ARMANDO RIGOBELLO

Il trascendentale all'ombra del nichilismo¹

1. Significati di trascendentale

Un elemento centrale per comprendere la situazione speculativa che da Kant giunge fino a noi è la nozione di trascendentale; essa ci permette di cogliere il movimento del pensiero degli ultimi due secoli nel nucleo speculativo essenziale dal quale si sono articolate le più significative delle successive posizioni, sì che la storia del pensiero di questo periodo potrebbe essere intesa come un succedersi di variazioni di un tema comune, un racconto di quelle che potremmo anche chiamare le avventure del trascendentale. Considerare le vicende speculative sotto il profilo del trascendentale permette di coglierle nella loro genesi non solo storica ma anche logica, il trascendentale stesso è in fondo una considerazione genetica, un plesso di condizioni, una modalità del possibile.

Se si vuole rifarsi al trascendentale per il ruolo che gioca nella considerazione genetica di tutto un processo di pensiero, è naturale che si ricorra alla nozione kantiana del trascendentale; le stesse difficoltà che Kant incontra nel chiarirne la portata e nel rimuovere i limiti di continuità e le differenze qualitative nella dinamica della conoscenza recano in sé *in nuce* i successivi sviluppi di natura idealistica e il dissolversi dell'idealismo. Si disegnano così le figure del trascendentalismo postkantiano, dalla coscienza trascendentale fenomenologicamente intesa al suo esistenzializzarsi di fronte alle istanze dell'interiorità personale, dal suo risolversi nella intersoggettività comunicativa al suo dissolversi nella lucida consapevolezza di una impotenza speculativa.

¹ La presente relazione si inserisce in un'ampia ricerca sul pensiero kantiano, in parte specificata nella nota 5 di questa relazione. I principali contributi tuttavia sono costituiti dal volume *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963 (trad. ted. *Die Grenzen des Transzendentalen bei Kant*, "Epimeleia. Beiträge zur Philosophie", Herausgegeben für das Philosophische Seminar I/2 der Universität München, Pustet, München u. Salzburg 1968) e dal volume *Oltre il trascendentale*, Biblioteca Scientifica Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994.

Il trascendentale, come è noto, è termine classico e specificamente medioevale per indicare la caratteristica dei concetti di più ampia estensione, come essere e bene. I trascendentali sono quindi modalità dell'universale, l'universale (il concetto) nella sua maggiore estensione possibile. Il trascendentale classico è omnicomprensivo, non è una categoria che si riferisca ad una classe di individui, ma il concetto nella sua massima estensione. Il trascendentale kantiano conserva di quello classico la nota dell'universalità, ma la sua universalità non si riferisce ai contenuti, ma alle condizioni di possibilità, designa l'universalità (e conseguentemente la necessità) delle condizioni. Potremmo dire che il trascendentale è l'universale in stato di emergenza, una emergenza qualitativa per ciò che concerne il trascendentale classico-medioevale, un'emergenza quantitativa nel caso del trascendentale kantiano. Il trascendentale dei medioevali è qualitativo poiché ha contenuti oggettivi tra loro, almeno concettualmente, distinti: l'essere, il bene, il vero, ecc. Il trascendentale kantiano è quantitativo, è una categoria (un insieme di strutture categoriali) allargata orizzontalmente fino ad abbracciare ogni possibile contenuto, indipendente dalle loro differenze. Lasciamo da parte per ora i problemi che investono il trascendentale di tipo classico-medioevale e ci soffermiamo ad osservare come il trascendentale kantiano porti ad un esito positivo, attivistico attraverso la soluzione d'impeto delle accennate interne difficoltà (limiti alla continuità ed alla omogeneità del processo conoscitivo) mediante la creatività spirituale. È lo sviluppo idealistico della deduzione e dello schematismo kantiano. Ma a questa risoluzione per eccesso, potremmo dire, si contrappone una soluzione per difetto: l'isolamento del fenomeno nel finito, il fenomeno risolto nelle proprie condizioni, il dissolversi della realtà (fenomenica) nella possibilità (logica). È la risoluzione per difetto, all'"ombra del nichilismo".

Il discorso che intendiamo condurre in queste pagine ha un percorso sostanzialmente già delineato dalle considerazioni fatte. Esso comporta innanzitutto un chiarimento intorno al concetto kantiano di trascendentale. Che cosa è il «proprio», il «più proprio», la «cosa» (per usare termini heideggeriani) del trascendentale kantiano? Le tappe successive sono segnate da un confronto tra l'identità kantiana del trascendentale e le accennate figure dei successivi sviluppi e dagli interrogativi che sorgono dagli esiti di quell'avventura speculativa che fu il trascendentale kantiano. Esaurita la parabola dell'idealismo rimane soltanto l'estenuarsi del discorso alle soglie del nulla? Oppure la lezione del trascendentale apre un orizzonte ulteriore? "*Was darf ich hoffen?*", che cosa ci è dato ancora sperare?

2. Il «più proprio» del trascendentale kantiano

Non incontriamo nei testi kantiani una definizione formale di trascendentale o, più precisamente, vi troviamo alcune notevoli e ricorrenti spiegazioni, dalla più nota, quella della *Critica*, A 54-57; B 80-81, su cui ritorneremo tra breve, a quella dell'*Opus postumum*, XII, 7, che in fondo conferma la precedente. Tuttavia il significato del termine presenta delle oscillazioni, sembra quasi che Kant avverta di non riuscire ad esprimere in tutta la sua portata

la fecondità della sua scoperta e ritorni di frequente su di essa per tentarne ulteriori chiarimenti. Ci sembra tuttavia che le pagine che aprono la seconda parte della *Critica*, quelle introduttive alla *logica trascendentale*, siano centrali per intendere il nucleo essenziale, anche se non esaustivo, del discorso. La nozione di logica trascendentale emerge dal confronto con quella di *logica in generale*, che è logica *pura* in cui tutto «deve essere certo interamente a priori» e che è quindi «la forma logica del rapporto delle conoscenze fra di loro»². La logica trascendentale aggiunge alla nota fondamentale della logica generale, cioè all'aspetto formale del conoscere, proprio quelle due note da cui la logica generale in quanto tale prescinde: l'applicazione solamente a priori e la considerazione dell'origine della conoscenza.

Riportiamo per intero il passo decisivo per la caratterizzazione della logica trascendentale: «E qui io faccio una osservazione che riguarda tutte le considerazioni che seguiranno, e che converrà aver sempre presente innanzi agli occhi: non bisogna, cioè, chiamare trascendentale ogni conoscenza a priori, ma soltanto quella onde conosciamo che, e come, certe rappresentazioni (intuizioni o concetti) vengono applicate o sono possibili esclusivamente a priori: cioè la possibilità della conoscenza o l'uso di essa a priori. Quindi né lo spazio, né una qualunque determinazione geometrica a priori di esso sono rappresentazioni trascendentali: ma soltanto la conoscenza dell'origine non empirica di queste rappresentazioni, e la possibilità che hanno tuttavia di riferirsi a priori agli oggetti dell'esperienza, può dirsi trascendentale. Così, l'uso dello spazio a proposito di oggetti in generale sarebbe pure trascendentale; ma, se esso è unitamente limitato agli oggetti dei sensi, allora esso si dice empirico. La distinzione dunque del trascendentale dall'empirico appartiene alla critica delle conoscenze, e non riguarda il rapporto di queste col loro oggetto»³. Ci sembra di poter parafrasare le sottili argomentazioni e distinzioni del passo nel modo seguente: per poter chiamare *trascendentale* una conoscenza non è sufficiente che essa sia apriori. Sul piano del semplice apriori abbiamo soltanto una descrizione di come si presentano le articolazioni del nostro conoscere logico, saremmo sul terreno di una semplice fenomenologia della conoscenza logica. Ciò che qualifica l'apriori come trascendentale è la più completa ed elaborata consapevolezza del processo conoscitivo che comporta: il riconoscimento che certe intuizioni e concetti sono possibili e sono applicabili soltanto apriori; la conoscenza del modo con cui tali intuizioni o concetti sono possibili ed applicabili apriori; il riconoscimento dell'origine non empirica ma apriori di quelle intuizioni e concetti.

Si tratta di un approfondimento e di una limitazione del concetto di apriori. La limitazione è relativa al fatto che le elementari intuizioni apriori non sono di per sé trascendentali, ma lo diventano nell'ambito di una considerazione successiva. L'approfondimento concerne appunto questa successiva considerazione che, in primo luogo, mette in luce il carattere esclusivamente

2 *Kritik der reinen Vernunft*, A 55, B 79, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Bari 1981, p. 96.

3 *Kritik der reinen Vernunft*, A 46-57, B 80-81, trad. it., *cit.*, p. 87.

autonomo dell'attività conoscitiva. Ciò determina la possibilità della conoscenza ed applicabilità delle sue strutture soltanto apriori. In secondo luogo mette in luce i modi secondo i quali avviene l'accennata applicabilità. E questo porterà alla elaborazione della tabella delle categorie le quali sono appunto i modi richiesti. Da ultimo, come naturale conseguenza, deriva che l'approfondimento in questione comporta la consapevolezza della genesi di tali intuizioni e concetti e modi di applicazione dell'apriori. Tale consapevolezza darà luogo al problema della deduzione delle categorie, ossia alla scoperta della matrice apriori di tutte le forme apriori: *l'io penso*. La vera originalità del brano che stiamo esaminando sta nell'approfondimento che esso porta alla nozione di trascendentale mettendo in luce la sua natura critica, cioè, in ultima istanza, di *giudizio giustificativo* di tutto il processo conoscitivo apriori. In altre parole il trascendentale comporta non solo la descrizione delle strutture apriori, ma l'affermazione della loro esclusiva possibilità ed applicabilità apriori che è quanto dire della loro origine (della loro deduzione-giustificazione) completamente apriori. L'apriori è applicabile ai dati sensibili, ma la sua origine e i suoi modi di applicabilità non hanno alcun rapporto di derivazione dall'empiricità: l'esperienza stessa, in quanto ha di intellegibile, è una sua costruzione.

Il passo citato continua delineando quello che sarà l'impegno delle successive pagine dell'*Analitica trascendentale*: «Nell'aspettazione dunque che si diano forse concetti che si possano riferire a priori ad oggetti, non come intuizioni pure o sensibili, ma semplicemente come funzioni del pensiero puro, e quindi come concetti, ma non di origine empirica né estetica, noi ci formiamo anticipatamente l'idea di una scienza dell'intelletto puro e della conoscenza razionale, onde pensiamo certi oggetti completamente a priori. Una scienza siffatta, che determini l'origine (*der Ursprung*), l'estensione (*der Umfang*) e la validità oggettiva (*die objektive Gültigkeit*) di tale conoscenza, si deve chiamare *logica trascendentale*»⁴. Le espressioni più importanti del passo sono quelle che indicano l'ambito della logica trascendentale nell'*origine*, nell'*estensione*, nella *validità oggettiva* delle conoscenze apriori. Si noti come il termine origine qui venga messo al primo posto, si tratta della questione emersa per ultima, ma tuttavia pregiudiziale alla caratterizzazione del trascendentale. L'estensione e la validità oggettiva (universalità e necessità come criterio intrinseco di validità formale) dipendono dalla giustificazione genetica del processo.

Alla luce di queste considerazioni ci pare che il passo citato e commentato non porti contributi di rilievo al problema emerso nella *Introduzione* alla *Critica*, quello della costruzione di una *dottrina trascendentale*, anzi ci troviamo di fronte ad una pura struttura logica, i cui limiti nella capacità di darci un criterio di verità verranno chiaramente fissati da Kant nelle pagine immediatamente successive sulla distinzione tra analitica e dialettica. L'esigenza di una strutturazione sempre più completa dà luogo invece all'idea di una *scienza dell'intelletto puro* che è appunto la *logica trascendentale*. In tale scienza il trascendentale diviene sempre più il centro del discorso come

4 *Kritik der reinen Vernunft*, A 57, B 81, trad. it., cit., pp. 87-88.

nozione originaria del sistema. A prima vista sembra che il sistema si articoli secondo le strutture della tradizionale trattazione filosofica, anche se con qualche novità terminologica: sensibilità, intelletto, ragione, descrizione, deduzione, estetica, analitica, dialettica. In realtà il trascendentale dissolve gli schemi poiché tutto riporta all'*Ursprung* originario, alla genesi, alla fonte produttiva operante esclusivamente apriori.

Considerare qualche cosa o questione sotto il profilo genetico è come compiere un *passo indietro*, che ci ricorda in qualche modo lo *zurück zu Schritt* heideggeriano, verso l'origine, la giustificazione o la autoposizione. Nel contesto kantiano si tratta di ricondurre le strutture logiche alle loro condizioni apriori. Questo ritorno alla genesi tuttavia può avere due conseguenze molto diverse tra loro: o si tratta di reperire i limiti del discorso, o di cogliere nell'apriori l'attività assoluta, giustificatrice. La prima posizione è quella del trascendentale kantiano, la seconda caratterizza il trascendentale idealistico. Una conferma di ciò si può trovare nella stessa situazione grammaticale del trascendentale kantiano, nella sua natura di aggettivo che dissolve il significato del sostantivo cui si riferisce, un aggettivo in funzione di sostantivo e contemporaneamente insostantivabile. Se il trascendentale diviene sostantivo ci troviamo di fronte all'Assoluto di tipo hegeliano, se rimane aggettivo diviene, anche contro l'intenzione di Kant, una forza corrosiva. Il sostantivo cui il trascendentale kantiano si accompagna finisce per perdere il suo spessore semantico e risolversi nella funzione trascendentale che è funzione tanto radicale da ridurre a semplice apparenza concettuale le distinzioni tra estetica e analitica, tra immaginazione e deduzione e ogni altra articolazione del sistema. Il reale regredisce al possibile, il contenuto alla sua condizione.

Nel volume *I limiti del trascendentale in Kant* abbiamo compiuto una ampia ricerca sul significato del termine nei vari usi che di esso Kant fa nella *Critica della ragione pura*⁵. A questo testo ci siamo riferiti nell'esposizione precedente, da esso riportiamo con qualche modifica le conclusioni cui allora eravamo pervenuti e che ci sembrano valide anche dopo ulteriori ricerche compiute⁶. I risultati dell'indagine sono riassunti nelle seguenti enunciazioni: 1) Il trascendentale è la trama delle condizioni formali, universali e necessarie, determinanti della conoscenza; 2) Il trascendentale si riferisce a quel tipo di conoscenza apriori le cui strutture formali sono applicabili esclusivamente a priori. L'applicazione esclusivamente apriori caratterizza

5 Cfr. A. Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963, trad. ted. *Die Grenzen des Transzendentalen bei Kant*, Pustet, München u. Salzburg 1968.

6 Cfr. Aa. Vv., *Ricerche sul trascendentale kantiano*, a cura di A. Rigobello, Antenore, Padova 1973; Aa. Vv., *Ricerche sul 'regno dei fini' kantiano*, a cura di A. Rigobello, Bulzoni, Roma 1974; A. Rigobello, *Il 'regno dei fini' come ideale regolativo e come struttura trascendentale*, in *Akten des 4 Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 6-10 April 1974, Teil II 2, Berlin-New York 1974, pp. 597-604; A. Rigobello, *Kant. Che cosa posso sperare*, Edizioni Studium, Roma 1983; A. Rigobello, *Persona e comunità di persone*, in Aa. Vv., *A partire da Kant. L'eredità della 'Critica della ragion pratica'*, a cura di A. Fabris e L. Bacelli, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 25-45.

la costruzione autonoma dell'aspetto formale del proprio oggetto, esclude quindi la possibilità di riferimenti ad oggetti già costituiti; 3) il trascendentale indica la genesi del conoscere, ossia esprime la struttura del conoscere sotto il profilo genetico-giustificativo (deduttivo).

Da queste note, tra loro connesse necessariamente (le condizioni formali determinanti sono esclusivamente apriori e costituiscono in forza di ciò la genesi del conoscere) discendono alcune considerazioni: 1) l'espressione in cui il trascendentale kantiano manifesta in maniera più adeguata la propria natura è l'espressione: giudizio trascendentale determinante. Il giudizio, in quanto tale, comporta una struttura formale-categoriale non deducibile empiricamente (così almeno nella concezione kantiana del giudizio), ma data apriori; il giudizio è indicativo della genesi del conoscere, riassume in sé le note dell'esclusiva applicabilità apriori, della universalità e necessità delle strutture, della operatività e quindi del processo conoscitivo dalla sua genesi alla sua esplicazione determinativa. Si aggiunga che in Kant pensare equivale a giudicare in quanto il giudizio comporta la radice della trascendentalità operando esso all'interno dell'appercezione originaria; 2) il trascendentale è una struttura presupposta, ossia l'unità presupposta (appercezione) e l'attività unificante (giudizio mediante le strutture trascendentali) costituiscono un dualismo apparente in quanto il trascendentale risolve il presupposto nella struttura, l'io penso nelle forme del giudizio. Solo attraverso questa riduzione-semplificazione si conferisce coerenza alla tematica della deduzione trascendentale; 3) il trascendentale esprime la sua equivoca condizione ontologica (l'esserci della condizione, della struttura senza tuttavia costituire alcunché di reale) ponendosi come *aggettivo insostantivabile che risolve nel proprio significato il significato del sostantivo cui si riferisce*. Ogni nozione che accompagna il termine trascendentale: estetica, analitica, deduzione, giudizio, ecc. finisce per perdere un preciso significato, mentre le espressioni a cui dà luogo assieme al termine trascendentale equivalgono alla semplice parola trascendentale. Ciò dipende dal fatto che, a livello trascendentale, non sono effettivamente possibili distinzioni di piani e di aspetti (per le quali bisognerebbe un riferimento ontologico o meramente logico; casi entrambi estranei al livello trascendentale) ed ogni significanza si risolve nell'originario significato di trascendentale.

3. *Le trasfigurazioni del trascendentale*

Nel delineare le «avventure» postkantiane del trascendentale possiamo partire da una questione interna al kantismo stesso, una questione apparentemente marginale, quella dei rapporti tra criticismo e trascendentalità. Il trascendentale, secondo le note caratterizzanti che si è cercato di mettere in luce, copre un ambito prevalentemente formale (sia pure con quel particolare tipo di formalità dinamico-genetica che il trascendentale comporta), il criticismo si riferisce invece al problema dei limiti del conoscere, problema pregiudiziale alla considerazione gnoseologica ed indica l'atteggiamento teoretico e culturale di chi si pone il problema pregiudiziale. Diremmo anche che il trascendentale si esprime nell'ambito della determinazione, mentre il

criticismo, come consapevolezza del limite, pone in qualche modo il problema dei rapporti tra determinazione e ulteriorità, tra il trascendentale e ciò che va oltre la conoscenza che il trascendentale determina. Trascendentale e criticismo sono nozioni distinte, ma tuttavia non separabili in quanto è l'atteggiamento criticistico che apre il problema del trascendentale e quest'ultimo nella sua stessa elaborazione ha continuamente bisogno di riferirsi ai limiti entro in cui si configura e all'atteggiamento speculativo che discende dalla consapevolezza di tali limiti.

La connessione tra trascendentale ed atteggiamento critico è significativa per i rapporti tra il trascendentale kantiano e quelle che abbiamo indicate come sue trasfigurazioni, che sono da un lato lo sviluppo idealistico del trascendentale stesso e dall'altro la versione fenomenologica del trascendentale. Affrontiamo per prima la questione relativa allo sviluppo idealistico. In Kant il trascendentale non è attività creativa, anche se la preoccupazione per l'aspetto genetico e l'applicabilità esclusivamente apriori sono caratteri del suo «proprio», anzi del suo «più proprio», la sua specificità. Come si è già accennato l'indagine sulla genesi si arresta ad un apriori esclusivo ma formale, che disegna i limiti dell'applicabilità, le condizioni di possibilità, non assume il ruolo di un'assolutezza creativa. Quest'ultimo è il ruolo che il trascendentale svolge nei suoi sviluppi idealistici e costituisce una sua trasfigurazione. Se criticismo è attitudine all'esame delle possibilità, è già di per sé riconoscimento di limiti allo stesso modo che fondata sul limite è la concezione kantiana del trascendentale, che si arresta ad un apriori constatato e non posto, che definisce condizioni e procedure di legittimità. Il criticismo sottopone ad esame la ragione e ne stabilisce la disciplina, il trascendentale è l'esito di questo esame, la norma di tale disciplina.

Il nucleo interno alla trasfigurazione idealistica è tuttavia già presente nell'esercizio dell'attività kantiana e ciò per due ordini di ragioni, la prima riguarda la natura della stessa attività trascendentale, la seconda la sua interna articolazione. Per quanto concerne la prima va osservato come in Kant l'attività trascendentale, ossia il giudizio trascendentale determinante, abbia come suo ideale regolativo l'idea di Dio, la determinazione completa, l'insieme di tutti i giudizi possibili. È questo un compito infinito, segno di assolutezza inscritto nella natura stessa del trascendentale. Potremmo anche dire che si tratta di atteggiamento creativo, ma tale creatività non significa ad alcun contenuto particolare e intenzionalmente rivolta ad un compito infinito. Il finito e la sua intelligibilità si stagliano sullo sfondo di un infinito intenzionale. L'attività trascendentale kantiana è quindi ricognizione del finito, consapevolezza della finitudine da parte di un'attività intenzionalmente infinita, non è l'Assoluto, come in Hegel, ma è qualcosa di divino. Se fosse lecito tradurre in termini di testimonianza interiore l'esperienza dell'attività trascendentale kantiana, potremmo dire che è avvertimento del divino nella lucida consapevolezza di una insuperabile finitudine; questo avvertimento è sotteso alla dottrina dell'ideale trascendentale ad uso regolativo, questa consapevolezza è nel sapere che quell'uso regolativo non diverrà mai attività costitutiva. La trasfigurazione idealistica del trascendentale kantiano è invece abbandono del metodo critico, reso inutile dall'assunzione originaria

dell'apriori come autofondazione assoluta. Si tratta di una semplificazione, di una considerazione del processo *von oben*, non di un regredire alla sorgente, ma di un partire da essa investendola di una analitica che si trasforma in dialettica, dialettica come esplicitazione della vita interna all'Assoluto.

Il secondo ordine di ragioni per cui si può riscontrare nel trascendentale kantiano il germe di ciò che sarà la sua trasfigurazione idealistica è, si diceva sopra, relativo all'articolazione interna all'attività trascendentale stessa. Alludiamo alla soluzione, anche qui *von oben* che Kant dà al problema della deduzione trascendentale delle categorie nei celebri paragrafi dell'edizione B. La trasfigurazione idealistica del trascendentale è già presente in quelle pagine che raggiungono in alcuni passi il tono di una esperienza religiosa. Il problema della continuità e quindi unità del processo conoscitivo nonostante la pluralità ed eterogeneità dei suoi livelli, viene risolto dalla appercezione pura dell'io penso. In Kant tuttavia il problema resta, la sua fedeltà alla finitezza gli impedisce la trasfigurazione completa e lo attarda attorno alle sottigliezze della tormentata dottrina dello schematismo. Deduzione trascendentale delle categorie e dottrina dello schematismo rappresentano i termini di riferimento essenziali al nostro discorso perché rappresentano i punti ove la prospettiva kantiana incontra maggiori difficoltà interne, difficoltà che hanno indotto, assieme ad altre considerazioni, a parlare di una «precarietà gnoseologica del trascendentale»⁷. Tali difficoltà possono essere superate solo operando il passaggio dal criticismo all'idealismo. In una trasfigurazione idealistica *von oben* perdono effettivamente di senso poiché la pluralità e la differenza di piani viene investita dal movimento dialettico e in esso risolta. Ma il trascendentale kantiano, come si è visto, è infinita ricognizione del finito e non sua dialettizzazione. Per questo si può dire che la completa comprensione dell'attività trascendentale si presenta impossibile, che la sua interna dinamica sfugge, come Kant dice esplicitamente a proposito dello schematismo, alla nostra capacità di chiarire, essa rimane «un'arte celata nel profondo dell'anima umana», *in der Tiefen der menschlichen Seele*⁸.

Le vicende del trascendentale dopo Kant non si arrestano alla trasfigurazione idealistica. L'episodio speculativo più rilevante nei successivi sviluppi della nozione di trascendentale è rappresentato dalla posizione che esso assume nella prospettiva fenomenologica. Si tratta di un episodio di rottura, che interrompe un processo ed esperimenta in forme decisamente nuove il motivo ispiratore del trascendentale kantiano: la terra promessa di una incontrovertibile conoscenza, una scienza che la fenomenologia intende conseguire non più attraverso il giudizio, ma disponendosi ad accoglierla in una coscienza trascendentalmente ridotta. Le difficoltà in cui incorre il trascendentale kantiano, quelle che emergono dai problemi della deduzione e dello schematismo, quelle superate dell'idealismo nella creatività assoluta dell'io penso, vengono annullate in una nuova assolutezza, quella del referto

7 Cfr. F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale. I. Da Leibniz a Kant*, Edizioni di Filosofia, Torino 1964, pp. 197-247 e A. Rigobello, *Kant. Che cosa posso sperare, cit.*, pp. 134-139.

8 *Kritik der reinen Vernunft, A 141, B 180-181*, trad. it. cit., p. 166.

fenomenologico. Il prezzo pagato è la messa tra parentesi del mondo nell'illusoria certezza in un livello rarefatto popolato di trame eidetiche, sospeso tra una ontologia esclusa e una antropologia abbozzata.

L'atteggiamento trascendentale kantiano è costruttivo e più esattamente costitutivo tanto da identificarsi con l'attività del giudizio, il giudizio trascendentale determinante. L'atteggiamento fenomenologico è invece decostruttivo, rivolto attraverso l'*epoché* a neutralizzare ogni tipo di giudizio, anche i più elementari. Il trascendentale non è più un'attività ma una disponibilità, un accoglimento di dati nell'orizzonte neutro della coscienza. È la coscienza che diventa trascendentale. Come le forme kantiane essa è pura, priva di contenuti e perciò trascendentale nel senso di capace di accogliere ogni qualsiasi contenuto; ma l'accogliere non è il costruire, la disponibilità non è costitutiva. Il passaggio dal giudizio alla coscienza, dal giudizio trascendentale alla coscienza trascendentale può sembrare un riportare nell'ambito di una considerazione trascendentale l'elemento oggettivo, contenutistico, l'essere della coscienza appunto. L'aggettivo trascendentale tuttavia continua, anche a livello fenomenologico, ad esercitare il suo primato sul sostantivo cui si riferisce, la coscienza trascendentale infatti è soltanto disponibilità. La trascendentalità non è data, va conquistata attraverso una difficile ascesi di purificazione e una volta raggiunta, se raggiunta, dissolve lo spessore ontologico della coscienza fenomenologicamente ridotta fino a ridurla a funzione, all'apparire di una funzione: è l'evento della disponibilità. I suoi contenuti sono pure essi al di qua ed al di là di ogni giudizio di realtà, il loro spessore ontologico è lo spessore dell'apparire. Per questo abbiamo parlato di trasfigurazione. Le difficoltà della *Verbindung* kantiana nell'articolazione della conoscenza sono superate nell'apparire delle correlazioni e connessioni di senso, ma sono pure presenze in una coscienza che è puro accoglimento (Heidegger direbbe pura "apertura").

Interessante, anche per la comprensione di queste considerazioni sul rapporto tra trascendentale kantiano e trascendentale fenomenologico, ricordare quanto osserva Husserl a proposito del kantismo nelle note pagine della *Krisis*⁹. Le strutture trascendentali kantiane sarebbero l'ipostasi della connessione associazionistica della psicologia lockiana, di qui la difficoltà per Kant di fondare la distinzione tra l'anima e le sue attività conoscitive. Kant, tuttavia, avrebbe il grande merito di avere introdotto una «nuova dimensione» ossia l'avvertimento che le funzioni trascendentali, se esercitate secondo una chiara articolazione logica, vanno colte nella loro genesi, in un originario centro di significato, in una vivente spiritualità. L'io penso, l'appercezione pura rivelerebbero l'esigenza di giustificazione-deduzione in un vissuto originario significante e donatore di senso. È ciò che farà Husserl con la "riconsiderazione" del "mondo della vita". Ricompare comunque anche qui la differenza indicata sopra tra attività trascendentale (Kant) e coscienza trascendentale (Husserl): il centro di senso è all'origine dell'attività trascendentale per Kant, mentre per Husserl i nuclei ideali di senso

9 Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 143-150.

(*éide*) appaiono allo sguardo della coscienza trascendentalmente ridotta. La versione fenomenologica del trascendentale rivela quindi la centralità, per il discorso filosofico contemporaneo, della scoperta kantiana ed insieme il fatto che le sue interne difficoltà possono essere superate solo avventurandosi su piani che esulano dal senso comune e da una concezione realistica. Ciò avviene per l'idealismo che si situa sul piano della creatività assoluta; ciò si ripete per la fenomenologia sul piano dell'apparire all'orizzonte della coscienza radicalmente ridotta dall'*epoché*. Una trasfigurazione dinamica, creativa da un lato, una trasfigurazione estatico-contemplativa dall'altro, due diversi modi di fondazione o recezione del senso prescindendo dall'autonomia della dimensione empirica, dal nostro mondo naturale, dialettizzato o messo tra parentesi.

Trasfigurare significa andare al di là della figura, una idealizzazione che non è un trascendere l'immagine nell'idea, ma è idealizzazione dell'immagine, ossia rimuovere fratture, armonizzare dissonanze, porre l'immagine ad un diverso livello di espressività. Trasfigurare il trascendentale è rappresentarlo in uno schema concettuale ove alcune sue interne difficili connessioni appaiono trascese in un profilo unitario o rimosse per l'acquisizione di un diverso punto di vista. Il primo caso è quello dell'idealismo, il secondo è il caso della fenomenologia. Ma le dissonanze dell'esperienza esterna ed interna, le insormontabili irrazionalità del quotidiano, della temporalità, della finitudine, dell'esistenza intaccano il rifugio teoretico della trasfigurazione. Siamo forse di fronte a quel «sogno finito» di cui parlava Husserl al termine della sua vita, e ciò vale non solo per il sapere fenomenologico, ma ancor prima per il conoscere totalizzante dell'idealismo.

Il discorso potrebbe interrompersi a questo punto, ma il trascendentale rappresenta un termine di riferimento obbligato e non si può prescindere da esso nel delineare i percorsi del pensiero contemporaneo. Il problema centrale di questo pensiero appare essere quello intorno alla perdita o all'acquisizione del senso. Il trascendentale, sotto questo profilo, può essere inteso come una garanzia di un livello di senso, un livello che si arresta alle frontiere fenomeniche in Kant, che travolge ogni frontiera nella dialettizzazione totalizzante dell'idealismo, che nella fenomenologia acquisisce un livello di sapere privilegiato e rarefatto al riparo dalla concretezza del mondo. Il riferimento al trascendentale assume tuttavia la sua forma più drammatica se confrontato con il nichilismo, esatto capovolgimento del sapere panlogistico dell'idealismo e delle certezze coscienziali della fenomenologia. Come si presenta il trascendentale «all'ombra del nichilismo»? Una risposta a questa domanda può chiudere definitivamente il discorso o indicare ulteriori prospettive di senso.

4. Il trascendentale «all'ombra del nichilismo»

Il nichilismo è certamente la negazione del programma kantiano rivolto a raggiungere una conoscenza scientifica, ma se tra le forme di trascendentale ne cerchiamo una che permetta un articolato confronto con il nichilismo, la concezione kantiana del trascendentale è certamente quella che offre risulta-

ti più interessanti. Se le trasfigurazioni del trascendentale si contrappongono più immediatamente alla concezione nichilistica, ricondurre il trascendentale alle sue origini kantiane permette di cogliere il trascendentale stesso, come si è visto, in situazioni più complesse e quindi più problematiche. Si è già accennato ad una «precarietà gnoseologica» del trascendentale ed ai suoi problemi di continuità ed omogeneità nel processo conoscitivo.

Una considerazione preliminare potrebbe tuttavia interrompere il nostro discorso: uno sbocco nichilistico del trascendentale kantiano appare impossibile poiché il trascendentale è fonte di intelligibilità. Pur dissolvendo lo spessore ontologico nella trama delle condizioni, queste condizioni sono formali, operano in vista di una forma, di una intelligibilità da conferire, e ciò che è intelligibile è sensato. La richiesta e il conferimento di senso è l'inverso del nichilismo. Il trascendentale cadrebbe nel non senso se agisse nel vuoto e in assenza di precise funzionalità, ma ciò non accade. Queste considerazioni tuttavia non impediscono di considerare il rapporto tra il trascendentale kantiano e il nichilismo sotto un altro profilo, quello di una storiografia del pensiero filosofico contemporaneo, cioè il cogliere, in alcuni esiti nichilistici della filosofia attuale, un radicale sviluppo di premesse poste dalla concezione stessa del trascendentale kantiano. Questo è il significato dell'espressione: "il trascendentale *all'ombra del nichilismo*", ossia da una prospettiva di valutazione che parte da aspetti nichilistici interni all'orizzonte speculativo contemporaneo. Quell'espressione *all'ombra* vuole indicare che non si tratta di una deduzione diretta tra i due termini, il trascendentale e il nichilismo, ma di una valutazione del trascendentale compiuta considerando l'ombra di negatività che la contrapposizione radicale tra nichilismo e metafisica getta sul trascendentale stesso. Si tratta, come si diceva poco fa, di una valutazione storiografica che tuttavia presenta sotteso un nucleo di connessioni speculative¹⁰.

Il trascendentale kantiano, come si è già detto, ha il suo «più proprio» nella considerazione genetica delle strutture conoscitive e nell'applicabilità esclusivamente apriori di esse. Il riportare la struttura alla sua genesi è certamente un fecondo approfondimento della prospettiva trascendentale, un suo guadagno speculativo. Possiamo chiederci tuttavia quali conseguenze discendano da questo sguardo all'indietro, verso la fonte se questa fonte non ha i caratteri di un supporto ontologico-metafisico. La regressione si arresta all'autoposizione dell'appercezione pura: l'io penso, fonte di giustificazione ed insieme autogiustificantesi. Ma questi sono i caratteri dell'Assoluto; l'io penso ha certamente caratteri di assolutezza, ma è un'assolutezza formale, pura. La purezza della forma può avere tuttavia il significato di vuoto ed allora tutta l'attività trascendentale risulterebbe sospesa nel vuoto. Queste conclusioni sono ben lontane dal pensiero di Kant che vive nella stagione illuministica, che è sorretta da una fede morale e considera il sentimento

10 L'espressione "all'ombra del nichilismo" è mutuata dal titolo di un articolo di W. Weischedel, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, «Evangelische Theologie», München 1962, n. 5, pp. 233-249. L'articolo è stato ripubblicato nella raccolta da saggi: W. Weischedel, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, De Gruyter, Berlin 1971.

come una componente della interiorità umana. Il germe del nulla rimane tuttavia gettato e mutate condizioni storiche, etiche, religiose portano oggi ad esiti ben diversi da quelli che Kant si prefiggeva. Sulla sua solida costruzione critica, al riparo dal soggettivismo relativistico, si stende l'ombra del nichilismo.

Si è accennato allo sguardo all'indietro, al "passo indietro", allo *zurück zu Schritt* di Heidegger, nelle prime pagine di questo studio. Il «passo indietro» è un procedere a ritroso, in cerca di un fondamento, di una richiesta di termine *ad quem* che sia di garanzia se non di salvezza. La ricerca può anche portare al non-fondamento, alla caduta di senso. La considerazione genetica, nata sul terreno gnoseologico del trascendentale kantiano, può essere considerata la premessa, il precedente speculativo di ogni ritorno all'originario, un ritorno che non ha avuto, nel contesto del pensiero contemporaneo un esito univoco. Vi è un ritorno che perviene all'origine dell'attività formale, ed è il caso di Kant; un ritorno che si apre su l'originario e dà luogo ad un atteggiamento estatico, come in Heidegger; vi è infine un ritorno che è un procedere verso il nulla, verso la caduta di senso, ed è l'esito nichilistico. Kant evita questo esito negativo poiché, si diceva poco fa, le strutture formali che egli elabora sono fonte di intelligibilità. Ma intelligibilità e senso coincidono, o per lo meno coincidono ancora nella sensibilità speculativa ed etico-esistenziale contemporanee?

Va osservato come la nozione di senso non si possa riferire soltanto alla formalità significante delle strutture. La struttura è sensata, rivolta all'intelligibilità, ma il senso è pure coinvolto in dimensioni esistenziali e quindi etiche ed eudemonologiche che superano l'aspetto formale. Il conflitto tra le due anime del senso: la logica e l'esistenziale, è un dato di fatto di aspetti non secondari della filosofia e della vita contemporanee. Rimanendo tuttavia sul terreno più strettamente speculativo, vorremmo ricordare quanto si è detto sull'ambigua ontologia della struttura, quell'essere della condizione che corrisponde in fondo alla natura del trascendentale kantiano, natura di aggettivo non sostantivabile e che svuota di significato i sostantivi cui si riferisce. La condizione speculativa del trascendentale kantiano è singolare ed inquietante: da un lato garantisce il rigore scientifico della costruzione del mondo dei fenomeni, dall'altro ottiene questo risultato, così rilevante sul piano dell'intelligibilità, operando come plesso di strutture dall'ambigua consistenza ontologica e impegnate a dissolvere i contenuti cui si riferiscono. Questo non è certamente il quadro consueto che si presenta se ci soffermiamo a considerare il trascendentale kantiano, è quale esso ci appare se lo riconsideriamo «all'ombra del nichilismo».

La prospettiva delineata, speculativa e storiografica insieme, non intende porsi come una nuova interpretazione del trascendentale, ma come un contributo che chiarisca un suo aspetto alla luce, o all'ombra, dell'esperienza culturale contemporanea, un ambito speculativo cui si iscrive pure, per alcuni aspetti, la nota interpretazione heideggeriana del pensiero kantiano, interpretazione che prende in esame proprio il problema della deduzione e dello schematismo. Una riprova della difficoltà di sviluppare in senso positivo e costruttivo il tema kantiano del trascendentale, lo possiamo riscontrare nel fatto che i tentativi di sviluppo in questo senso positivo, che pure si sono

avuti nel pensiero contemporaneo, intendono modificare la struttura stessa del trascendentale alla ricerca di un apriori di natura diversa da quello kantiano. Alludiamo da un lato alla "esistenzializzazione del trascendentale" che costituisce il programma speculativo di Armando Carlini¹¹, dall'altro al trascendentale come "comunità della comunicazione" che caratterizza la "trasformazione semiologica del kantismo" operata da Karl-Otto Apel¹², la via che porta alla solitudine interiore della coscienza personale, e la via che si delinea nell'impegno sempre aperto di un dialogo intersoggettivo.

5. Che cosa possiamo sperare

Come uscire dall'«ombra del nichilismo»? Quali itinerari speculativi percorrere per accogliere la lezione del trascendentale kantiano ed esprimerne l'eredità in termini positivi? Si è accennato a due vie: quella dell'interiorità e quella del dialogo, vediamo ora più da vicino le trasformazioni della struttura del trascendentale che esse richiedono.

Le analisi del trascendentale, secondo Carlini, finiscono frequentemente per isolare in esso la mera funzione gnoseologica. L'attività trascendentale può ben spiegare le condizioni formali del darsi del mondo, il nostro mondo dei fenomeni, ma il problema della sua deduzione, in cui il trascendentale diviene questione a se stesso, rimane un problema insolubile se l'atto non viene esistenzializzato, ossia colto dall'angolatura della persona. E qui Carlini ricorda la celebre frase delle *Confessiones* in cui Agostino afferma d'essere divenuto una grande questione a se stesso (*Quaestio mihi magna factus sum*, IV, 9, 4). Le «perplexità kantiane» sul trascendentale non vanno risolte con una deduzione *von oben*, ma aprendo uno spazio esistenziale per l'interiorità personale. La seconda via accennata è percorsa da Apel e in essa convergono motivi, oltre che kantiani, di origine wittgensteiniana e heideggeriana. Nell'uso del linguaggio il singolo, secondo Apel, si trova necessariamente inserito in una relazione intersoggettiva, relazione in cui non entra per propria scelta ma ci si trova da sempre: è la condizione di possibilità per accedere all'"oggettività", è gioco linguistico di carattere trascendentale. Argomentare, anche in solitudine, comporta l'uso di regole comuni ad una comunità di parlanti. Si argomenta *erga omnes*, ogni argomentazione è «rivendicazione di validità» all'interno di una comunità di *partners* nella ricerca. L'apriori è nella comunità di comunicazione. Questa è la «trasformazione semeiotica del kantismo»¹³. I membri della comunità sono storicamente, esistenzialmente situati e quindi partecipi di una indefinita comunicazione di orizzonti storici diversi. Il rinvio alla «fusione di orizzonti storici» gadameriana è evidente. La comunità di comunicazione è, quindi, illimitata e pragmatica nel suo agire, trascendentale nel suo costituirsi. La sua trascen-

11 Cfr. A. Carlini, *La vita dello spirito*, Sansoni, Firenze 1940.

12 Cfr. K. O. Apel, *Comunità e comunicazione*, a cura di G. Vattimo, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

13 K. O. Apel, *op. cit.*, p. XXI dell'*Introduzione* di G. Vattimo, del quale è l'espressione «trasformazione semeiotica del trascendentale».

dentalità consiste nel fatto che la comunità è costituita da sempre, ma anche che è norma (*ideale regolativo*) che orienta verso uno sviluppo indefinito. In queste ultime considerazioni si possono individuare gli elementi etici del discorso: l'apertura illimitata verso gli altri, l'orizzonte sempre aperto in funzione antideologica e ricco di suggestioni che giustificano la speranza.

Si tratta di due strade, quella di Carlini e di Apel, molto diverse, che si riferiscono a contesti culturali differenti per tradizioni, istanze etiche ed inoltre decenni di distanza separano l'una dall'altra. Ma è tuttavia possibile confrontare tra loro le modificazioni che recano al tessuto speculativo del trascendentale kantiano. L'esistenzializzazione è una complicazione del trascendentale in una pluralità di livelli di esperienza diversi da quello conoscitivo, a livello etico, religioso e nelle varie modalità in cui si articola l'esistenza. Questa complicazione avviene quando si intende riportare la forma logica alla sua genesi e si vuole quindi operare la sua deduzione. L'esistenzializzazione del trascendentale è perciò fedele alla linea di ricerca kantiana, il suo «più proprio» sta, anche qui, nell'apriori che indica la genesi e la condizione di esercizio di attività, sebbene tale attività non sia soltanto conoscitiva ma abbracci l'ampia gamma in cui si esprime la spiritualità della persona. In un ulteriore discorso Carlini porta innanzi, agostinianamente, la ricerca rivolta a far emergere dal trascendentale la dimensione della trascendenza.

In Apel la trasformazione del trascendentale avviene, come si è visto, sul piano linguistico e sostituendo le strutture categoriali della logica con i rapporti intersoggettivi, la necessità razionale con la prassi della comunicazione ragionevole, il conoscere rigorosamente determinato attraverso il giudizio trascendentale determinante con il dialogo infinito, con la mobilità problematica degli orizzonti intersecantesi. In entrambi i casi siamo di fronte ad una istanza ulteriore da far emergere dalle strutture gnoseologiche del trascendentale coinvolgendole in un contesto più vasto, modificando la stessa natura dell'apriori. La natura di questo contesto più vasto è certamente molto diversa e conseguentemente lo è il carattere del nuovo apriori; in entrambi i casi si tratta tuttavia di prendere coscienza del proprio contesto e di rinnovare il significato di apriori confrontandosi con un elemento essenziale del trascendentale kantiano: la determinazione, la *Bestimmung*, che è in Kant il volto intellegibile del fenomeno, il risultato del giudizio trascendentale determinante (*transzendentes bestimmendes Urteil*).

La ricerca che abbiamo condotto non intende, lo abbiamo già sottolineato, presentarsi come un'interpretazione di Kant, ma piuttosto ha inteso esplicitare la presenza nella nozione di trascendentale di elementi speculativi che, considerati nei successivi sviluppi della riflessione filosofica che giunge fino alla contemporaneità, evidenziano il dissolversi della speranza di pervenire ad una "dottrina pura dell'intelletto". Osservato da questo punto di vista, storiografico ed insieme speculativo, il sistema kantiano può anche apparire una premessa ad una visione nichilistica della realtà. Il pensiero kantiano è certamente molto lontano dal nichilismo, ma quando lo si consideri negli esiti della sua avventura postidealista, fenomenologica, esistenziale, linguistica appare svilupparsi "all'ombra del nichilismo".

JEAN PETITOT

Le continu chez Kant

INTRODUCTION BIO-BIBLIOGRAPHIQUE

Au cours des années 1970, j'ai été amené à promouvoir un retour technique à une approche transcendantale des théories physiques et mathématiques modernes et cela en deux temps. Dans une première étape, j'étais confronté à la nécessité de thématiser philosophiquement cette nouvelle vague de géométrisation dans les sciences naturelles introduite par René Thom, Christopher Zeeman, Michael Berry, Ilya Prigogine, Hermann Haken, Henri Atlan et plusieurs autres scientifiques de premier plan, en particulier les physiciens spécialistes des phénomènes critiques. Il s'agissait d'une part de mathématiser au moyen de modèles morphodynamiques l'émergence de formes dans les substrats matériels, qu'ils soient physiques, chimiques ou biologiques, mais aussi, d'autre part, d'appliquer ces modèles à des domaines plus abstraits relevant de disciplines comme les neurosciences cognitives de la perception (visuelle et phonétique) voire même la sémio-linguistique. Les débats bouillonnants suscités par cette «révolution scientifique» conduisaient à interroger sur de nouvelles bases les processus de *constitution* des objectivités scientifiques et de mathématisation des données empiriques. De longues réflexions me conduisirent à la conclusion qu'une approche transcendantale était la plus appropriée. Le lecteur intéressé pourra consulter à ce sujet mes ouvrages de 1985 et 1992 *Morphogenèse du sens* et *Physique du sens*. Le sous-titre du premier, *Pour un schématisme de la structure*, reprenait le titre de ma thèse d'état de 1982 et le terme de «schématisme» y était utilisé au sens de «schématisme transcendantal».

Évidemment, un tel redéploiement d'une Analytique et d'une Esthétique transcendantales n'était possible qu'à travers une vaste généralisation du transcendantalisme kantien. Or, je me rendis compte rapidement qu'une telle généralisation rendait obsolète la plupart des critiques apparemment dirimantes qui avaient été portées contre le transcendantalisme à partir des «révolutions» physiques de la relativité générale et de la mécanique quantique. D'où la légitimité philosophique et l'intérêt technique, dans une secon-

de étape, d'une reprise des problèmes fondationnels de la physique moderne à partir de ces nouvelles bases. Après plusieurs années de réflexions et de séminaires (en particulier avec Jean-Michel Salanskis et Marco Panza), ce nouveau chantier déboucha sur tout un ensemble de travaux et de manifestations. J'aimerais citer le Colloque de Cerisy de septembre 1988 *Rationalité et Objectivités*, le Colloque de novembre 1989 à l'UNESCO *Rationalisme philosophique et scientifique*, le Colloque de Cerisy de septembre 1990 (co-organisé avec Fernando Gil et Heinz Wismann) *1790-1990. Le destin de la philosophie transcendantale. Autour de la Critique de la Faculté de Jüger*, mes études «Logique transcendantale, Synthétique a priori et Herméneutique mathématique des Objectivités» in *Fundamenta Scientiæ* (1990), «Idéalités mathématiques et Réalité objective. Approche transcendantale» in *Hommage à Jean-Toussaint Desanti* (1991), «Actuality of Transcendental Aesthetics for Modern Physics» in *1830-1930 : A Century of Geometry* (1992), «Continu et Objectivité. La bimodalité objective du continu et le platonisme transcendantal» in *Le Labyrinthe du Continu* (1992), «Pour un platonisme transcendantal» in *L'objectivité mathématique. Platonisme et structures formelles* (1995). L'essentiel de mes réflexions sur cette période est résumé dans mon ouvrage de 1991 *La Philosophie transcendantale et le problème de l'Objectivité*, actes d'un merveilleux entretien du Centre Sèvres organisé par le père François Marty. Une version italienne se trouve dans *Per un nuovo illuminismo* (2009).

Depuis une dizaine d'années, j'ai beaucoup approfondi les problèmes de constitution de l'objectivité physique avec mes collègues du CREA Michel Bitbol et Pierre Kerszberg et, à travers de nombreuses rencontres internationales, nous avons pu mesurer à quel point l'approche transcendantale avait refait du chemin. J'aimerais citer mon article «Objectivité faible et Philosophie transcendantale» in *Physique et Réalité, débat avec Bernard d'Espagnat* édité par M. Bitbol et S. Laugier en 1997, le numéro spécial des *Archives de Philosophie* de 2000, *Philosophie et Sciences : Objectivité scientifique et logique transcendantale* organisé avec Michel Bitbol et Pierre Kerszberg, l'ouvrage de référence que nous venons de publier chez Springer *Constituting Objectivity: Transcendental Approaches of Modern Physics* ainsi que le colloque organisé avec M. Bitbol et Alexei Grinbaum à la Fondation des Treilles en avril 2007: *Philosophical and formal foundations of modern physics*.

De remarquables convergences se sont ainsi fait jour entre plusieurs groupes de recherche. L'une des plus manifestes est celle avec Michael Friedman. Dans son ouvrage *Dynamics of Reason* (1999), Friedman a également montré, de façon indépendante, que le développement de la physique moderne ne détruit pas la perspective transcendantale-constitutive :

«We still need superordinate and highly mathematical first principles in physics – principles that must be injected into our experience of nature before such experience can teach us anything at all» (p. 14).

Ces conditions de possibilité des théories physiques sont des principes de coordination synthétiques a priori qui ne sont pas des jugements logico-analytiques.

«What characterizes [them] is rather their special constitutive function: the function of making the precise mathematical formulation and empirical application of the theories in question first possible» (p. 40).

Les principes a priori de Kant peuvent être généralisés, relativisés et historicisés :

«What we end up with (...) is thus a relativized and dynamical conception of a priori mathematical-physical principles, which change and develop along with the development of the mathematical and physical sciences themselves, but which nevertheless retain the characteristically Kantian constitutive function of making the empirical natural knowledge thereby structured and framed by such principles first possible» (p. 31).

Évidemment, répétons-le, une généralisation aussi massive du transcendantal implique une prise de distance par rapport à la lettre de Kant. Elle est un peu analogue à la généralisation que l'empirisme des Lumières écossaises a pu connaître, de l'empirisme logique du Cercle de Vienne à l'empirisme constructif de Bas van Fraassen.

Dans cette courte étude, j'aimerais résumer la façon dont je vois les mathématiques pures chez Kant.

Kant connaissait bien les mathématiques de son temps puisqu'il les a même enseignées pendant huit ans entre 1755 et 1763. Mais il ne les a pas particulièrement approfondies. On peut donc considérer à juste titre, et c'est ce que font la plupart des commentateurs, que la philosophie des mathématiques de Kant reste assez limitée et que des problèmes comme ceux du caractère synthétique d'un énoncé arithmétique tel que $7 + 5 = 12$ sont dépassés. Toutefois, à y regarder de plus près, on constate que beaucoup de problèmes soulevés par Kant sont plus profonds qu'ils n'en ont l'air, qu'ils sont longtemps restés ouverts et qu'ils sont même encore ouverts pour certains à l'époque actuelle.

1. *Le continu*

1.1. *La non compositionnalité du continu chez Kant*

Malgré la profondeur de la seconde antinomie cosmologique sur la «divisibilité / non-divisibilité» infinie de la matière, Kant fait partie des philosophes «continuistes» en mathématiques. Il est contre les points-atomes géométriques.

En physique, il en va autrement. La situation est plus complexe et Kant a beaucoup évolué au cours de sa réflexion. La *Monadologie physique* de 1756 est déjà physiquement atomiste et géométriquement continuiste. Kant y introduit l'idée profonde qu'une monade «remplit un espace déterminé» non ponctuel (Kant 1756 / 1970, p. 41) et que cela n'est pas contradictoire avec la divisibilité infinie de l'extension de la monade car la monade possède des «déterminations internes».

«Or les déterminations internes ne sont pas dans l'espace, précisément parce qu'elles sont internes» (p. 41).

Elles ne se divisent pas quand on divise l'extension. Le petit espace qu'occupe une monade est donc une «sphère d'activité» et non pas une simple extension. Il faudra attendre l'usage du concept moderne de fibration en théorie quantique des champs pour géométriser rigoureusement cette remarquable intuition kantienne.

En revanche, dans l'*Opus Postumum*, Kant est continuiste également au niveau physique. Il explique que les forces fondamentales primitives internes à la matière sont immanentes à un *éther* envahi de calorique agitant sans cesse et uniformément toutes les parties de tous les corps. Il adopte un anti-atomisme en quelque sorte «énergétiste» avant la lettre. Sorte de continuum dynamique, énergétique, spatialisé et réel, l'éther est le *fondement* originaire des mouvements causés par des forces mécaniques dérivatives secondes.

Revenons au continu purement géométrique. Il se trouve à la base des intuitions pures de l'espace et du temps qui sont les formes des intuitions sensibles externes et internes. Son rôle constitutif est donc primordial. Il est

- (i) une donnée intuitive originaire,
- (ii) une structure non compositionnelle.

Dès la *Dissertation* de 1770 (Section III : *Des principes de la forme du monde sensible*), Kant insiste sur le fait que les intuitions pures sont des grandeurs continues et que

«une grandeur est continue quand elle n'est pas composée d'éléments simples» (P 647, AK II 399).

«... toute partie du temps est encore un temps, et les éléments simples qui sont dans le temps, à savoir les *moments*, ne sont pas ses parties, mais des *limites*, entre lesquels se place un temps» (P 648, AK II 399).

Il en va de même pour l'espace, mais la note du §15C («Le concept d'espace est donc une intuition pure») ajoute une remarque particulièrement profonde et intéressante à propos du concept de limite :

«L'espace doit nécessairement être conçu comme une grandeur continue; de cela, la démonstration est facile, et je passe. Il en résulte que le simple, dans l'espace, n'est pas une partie, mais une limite. Mais la limite, prise au sens général, est ce qui, dans une grandeur continue, contient la raison des délimitations. Un espace qui n'est pas la limite d'un autre est *complet (solide)*. La limite du solide est la *surface*, la limite de la surface est la *ligne*, la limite de la ligne est le *point*. Il y a donc trois espèces de limites dans l'espace, comme il y a trois dimensions. De ces limites, deux (la surface et la ligne) sont elles-mêmes des espaces. Le concept de limite ne concerne aucune autre grandeur que l'espace et le temps» (P 654, AK II 404).

Cette conception de la continuité est intégralement reprise dans les «Anticipations de la perception» :

«L'espace et le temps sont des quanta continua, parce qu'aucune partie n'en peut être donnée, sans être enfermée entre des limites (points ou instants), donc seulement de sorte que cette partie soit à son tour un espace ou un temps. L'espace ne se compose donc que d'espaces et le temps que de temps. Points et instants ne sont que des limites, c'est-à-dire de simples places, où l'espace et le temps ont leur limitation; or, ces places présupposent toujours ces intuitions qu'elles doivent délimiter ou déterminer, et ni l'espace ni le temps ne peuvent être composés de simples places, comme de parties intégrantes qui pourraient être données [A 170] avant même l'espace ou le temps» (P 909, AK III 154).

Cette essence non compositionnelle et «cohésive» du continu implique en particulier le principe leibnizien ou «loi métaphysique» de continuité : «tous les changements sont continus» (*Dissertation*, P 648, AK II 399).

Il faut insister sur le fait que Kant fonde sa conception de l'espace sur des propriétés caractéristiques de sa *méréologie* (relations entre tout et parties) et, en particulier sur le concept de limite, autrement dit de bord ou de frontière (*Grenze*). Les points sont des bords de segments et il est par conséquent impossible de considérer le continu comme un ensemble de bords. C'est pour des raisons de méréologie que l'espace n'est pas compositionnel (un bord ne peut précéder ce dont il est le bord : il s'agit là d'un exemple typique de synthétique a priori que l'on retrouve chez Thom) et ne peut pas être un concept.

1.2. *Actualité du problème*

On pourrait penser que l'arithmétisation du continu avec le modèle ensembliste de Cantor-Dedekind résout tous ces problèmes mais cela est loin, très loin, d'être le cas.

1.2.a. *Le continu phénoménologique*

D'abord, le continu des intuitions pures n'est pas le continu mathématique arithmétisé dont nous avons l'habitude. C'est un continuum *originairement donné* dans les formes de l'intuition, autrement dit un continuum *phénoménologique* profondément lié à la perception, le continu de l'espace et du temps sensibles. Même après l'arithmétisation cantorienne, la non compositionnalité du continu phénoménologique a continué à poser des problèmes centraux pour les plus grands philosophes et psychologues. Il suffit de penser à Peirce et à sa «synéologie»¹, à Brentano et, surtout, à Husserl.

1 Peirce est l'un des grands philosophes du continu phénoménologique. Sa réflexion l'a conduit, sur le plan mathématique, à être l'un des premiers à remettre radicalement en cause l'hypothèse du continu ($2^{\aleph_0} = \aleph_1$) et à définir la puissance du continu κ comme un grand cardinal, en l'occurrence un cardinal inaccessible (si $\lambda < \kappa$ alors $2^\lambda < \kappa$). Il existe même des textes où Peirce explique que la puissance du continu est tellement grande qu'elle ne peut pas être un cardinal.

Comme nous venons de le voir, Kant définit les points comme des «limites», c'est-à-dire comme des *bords*. Or un bord est un exemple typique de concept relationnel et même de «moment dépendant». Il ne peut pas plus exister sans l'espace dont il est le bord que la couleur d'un objet ne peut exister sans l'extension spatiale qu'elle remplit. Les bords ne peuvent donc être des points individués isolés et indépendants. En revanche les *nombre*s qui permettent de les situer dans le continu sont, eux, des entités isolables et indépendantes (cf. plus bas).

Ce que Kant appelle un «solide» est, en termes de topologie et de géométrie différentielle, un fermé plein (un fermé égal à la fermeture de son intérieur) dont le bord est une surface différentiable par morceaux. Et, comme nous venons de le souligner, cette définition s'effectue dans le contexte de ce que l'on appelle depuis la troisième *Recherche Logique* de Husserl et les travaux de Stanislaw Lesniewski entre 1916 et 1921, une méréologie. Or la définition des bords dans une méréotopologie qui soit compatible aux données des théories de la perception reste, encore aujourd'hui, un problème très largement ouvert ². Pour s'en convaincre il suffit de citer le titre de la récente thèse soutenue par Olivia Breyse sous la direction de Michel De Glas : *Résolution du problème des frontières dans la formalisation logico-algébrique de l'espace sensible*.

Par ailleurs, la note du §15C de la *Dissertation* est extrêmement intéressante car elle donne une définition *phénoménologique* de la *dimension*. On sait qu'il est très difficile de définir correctement le concept de dimensionnalité d'un espace. Les définitions mathématiques habituelles ne sont pas phénoménologiques dans la mesure où elles sont abstraites et idéales et ne sont pas données dans l'évidence intuitive de l'expérience. Comme Husserl l'a expliqué dans de nombreux textes, et en particulier dans *Ding und Raum* (1907), phénoménologiquement parlant les seules données originaires sont des fragments d'espace remplis de qualités sensibles. Et pour définir purement phénoménologiquement la dimension à partir de ces données originaires, Husserl reprend presque mot à mot (pour le champ visuel bidimensionnel) la description kantienne :

«La bidimensionnalité signifie que chaque fragment du champ est délimité par des limites dépendantes, qui sont elles-mêmes à leur tour des multiplicités continues, donc à nouveau fragmentables de telle sorte que ses fragments 'se limitent réciproquement'. Mais les limites ne sont maintenant pas fragmentables, elles sont de simples éléments de l'étendue, des 'points'» (Husserl 1907, p. 202).

Nous trouvons là une idée géométrique remarquable qui est celle sous-tendant le concept géométrique moderne (en grande partie dû à René Thom) de *stratification* en géométrie différentielle. La donnée première est celle d'une sous-variété fermée pleine (d'un domaine, d'une «partie», d'un «fragment») D d'une variété différentiable W . La sous-variété D a la même dimen-

2 Cf. par exemple Smith [1993], Petitot [1994b], Breyse [2007].

sion que W (que l'on veut déterminer) et elle est munie d'un bord $B = \partial D$. On fait des hypothèses de régularité sur les bords à savoir que ce sont eux aussi des sous-variétés différentiables par morceaux. La première idée fondamentale est que le bord d'une variété de dimension n est de dimension $n - 1$. La seconde est que l'on peut itérer l'opération bord ∂ et considérer $\partial^k D$ pour $k = 1, 2, \dots$. La troisième est que les points sont infragmentables (sans bord possible) et donc de dimension 0. Kant applique cette idée pour $n = 3$: «solide» \rightarrow «surface» \rightarrow «ligne» \rightarrow «point».

1.2.b. *Le continu intuitionniste*

La non compositionnalité signifie que le continu ne peut pas être conçu comme un ensemble de points (comme dit Kant, il ne peut pas être composé de simples places-limites). Ce point de vue se retrouve dans nombre de théories modernes et tout d'abord dans la théorie intuitionniste du continu. En logique intuitionniste, la loi du tiers exclu affirmant que deux éléments a et b de \mathbf{R}^3 sont soit différents soit égaux, ainsi que la loi de comparabilité disant que soit $a = b$, soit $a < b$ soit $a > b$, ne sont plus valables. Cela est dû à l'impossibilité d'individuer tous les éléments de \mathbf{R} . Pour Hermann Weyl, cette limitation intrinsèque des ressources d'individuation était caractéristique du statut du continu comme *intuition* et, effectivement, on peut dire que Kant propose avant la lettre une théorie intuitionniste du continu. En logique intuitionniste, le continu est indécomposable et le principe de continuité de Leibniz est valable puisque toute fonction de $[0, 1]$ dans \mathbf{R} est uniformément continue.

Étant donné le lien étroit découvert par Bill Lawvere entre la théorie catégorique des topoï et la logique intuitionniste, on ne s'étonnera pas du fait que dans nombre de topoï l'objet \mathbf{R} (construit à partir de \mathbf{N} de façon classique) soit généralement indécomposable et que tous les morphismes $f: \mathbf{R} \rightarrow \mathbf{R}$ soient continus.

1.2.c. *Intuition et quantification*

Ces propriétés «intuitionnistes» du continu n'étaient évidemment pas exprimables dans la logique syllogistique élémentaire non quantifiée dont disposait Kant et étaient donc attribuées à un «supplément» extra-logique fourni par l'intuition pure. Par exemple, comme l'a montré Michael Friedman dans son article «Kant's Theory of Geometry» (1985), la propriété de densité :

$$\forall x \forall y (x < y \rightarrow \exists z (x < z < y))$$

inclut, de par la structure même de sa quantification, une itération et fournit une fonction de Skolem qui permet de déduire l'infini de la seule logique. Cela était impossible avec la logique de l'époque de Kant.

3 Nous notons en gras italiques les structures numériques de base : \mathbf{N} est l'ensemble des entiers naturels, \mathbf{Z} l'anneau des entiers relatifs, \mathbf{Q} le corps des rationnels, \mathbf{R} le corps des réels, \mathbf{C} le corps des complexes..

«So, for Kant, one cannot represent or capture the idea of infinity formally or conceptually».

L'intuition signifie, entre autres, cette irréductibilité. Elle fournit les procédures analogues, par exemple, aux procédures d'itération et aux fonctions de Skolem.

Il en va de même pour le passage de la densité à la continuité proprement dite. La convergence des suites de Cauchy (s_n) exprimant la complétude de \mathbf{R} est quantificatoirement compliquée, de type $\forall \epsilon \exists N \forall m \forall n \rightarrow \exists \forall \epsilon \forall N$:

$$\forall \epsilon \exists N \forall m \forall n (m, n > N \rightarrow |s_m - s_n| < \epsilon) \rightarrow \exists s \forall \epsilon \exists N \forall n (n > N \rightarrow |s_n - s| < \epsilon).$$

Mais la représentation temporelle intuitive des limites permet à Kant de représenter intuitivement des processus qui deviendront après lui des opérations logiques de type $\forall \exists \forall$.

Hintikka a également bien noté ce point. La complétude de \mathbf{R} ne fait pas partie des axiomes d'Euclide (Hilbert l'ajoutera dans ses *Grundlagen der Geometrie*) et l'intuition remplace cet axiome manquant.

On voit qu'il n'y a pas grand sens à critiquer Kant à partir de l'opposition entre syntaxe et sémantique en théorie logique des modèles. En effet, dans le cadre de la logique de son époque, une géométrie non interprétée ne pouvait pas être une géométrie puisqu'elle ne pouvait même pas représenter le concept d'une infinité de points. Depuis Hilbert, la géométrie axiomatique a les moyens de ne plus avoir besoin d'une intuition adjuvante. Mais cela ne signifie en rien que la problématique de l'intuition perd sa pertinence. Bien au contraire. Nous le verrons au § 4.1.

1.2.e. L'intuition du continu chez Riemann

D'ailleurs, jouer les progrès post-kantiens des mathématiques contre l'intuition pure kantienne conduirait à le faire pour des mathématiciens prestigieux et en particulier Riemann. En effet, dans sa célèbre Habilitation de 1854 *Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*, Riemann devait définir ses métriques sur un substrat et pour ce faire s'est profondément inspiré du psychologue J.F. Herbart comme cela est bien attesté par ses réflexions philosophiques. Herbart avait beaucoup réfléchi sur la façon dont des représentations mentales peuvent présenter des transitions continues (ce qu'il appelait des *Reihenformen*, des «formes sérielles») et il avait forgé le néologisme de *synécologie*⁴ à cet effet.⁵ Le concept riemannien de variété (*Mannigfaltigkeit*) provient directement de cette psychologie continuiste car c'est sur ces substrats intuitifs que Riemann introduisit les concepts fondamentaux de coordonnées locales et de métrique riemannienne. Autrement dit, comme le remarque Erhard Scholtz, la différence entre la théorie de Riemann et la théorie moderne des variétés qui en est issue est que

4 Du terme grec signifiant «continu».

5 Peirce aussi fondera sa phénoménologie de la perception (phanérocopie) sur un concept de «synéchisme».

«the role of the topological space [is] taken in a vague sense by a Herbartian-type of 'serial form', backed by mathematical intuition».⁶

L'espace «intuitif» sous-jacent à une variété riemannienne est une variété différentiable. Mais tant que ce concept n'a pas été formalisé par Hermann Weyl, il est resté intuitif dans un sens très proche de l'intuition pure kantienne.

Affirmer que la théorie kantienne de l'intuition pure est «fausse» parce qu'il existe plusieurs structures métriques possibles sur \mathbf{R}^3 est aussi fallacieux que d'affirmer que la géométrie riemannienne est «fausse» parce qu'il peut exister plusieurs structures différentiables sur une même variété topologique (par exemple les sphères exotiques de Milnor).

1.2.f. Analyse non standard

À supposer qu'on laisse maintenant de côté toute référence à une intuition pure phénoménologique pour adopter un point de vue cantorien, il ne faudrait pas croire pour autant que la théorie logique des modèles réussit à combler l'écart entre le «discursif» et l'«intuitif». Bien au contraire. Elle lui donne seulement une nouvelle formulation, encore plus profonde, encore plus transcendante si l'on peut dire. En effet, comme le disait déjà Veronese, comme l'a affirmé Gödel, comme l'affirment les spécialistes de l'Analyse non standard, comme l'a encore repris tout récemment Alain Connes, la signification des théorèmes de limitation (incomplétude, indécidabilité, etc.) et d'existence de modèles non-standard est précisément que le continu constitue une réalité *objective*, informationnellement infinie, *transcendant* sa maîtrise symbolique logique (que Kant appelait «discursive»).⁷

Ce n'est pas lieu de reprendre ici les théories visant, dans le cadre de la théorie des ensembles, à dominer axiomatiquement le continu. Le lecteur intéressé pourra se référer à mes études [1979], [1989], [1991b], [1992b], [1995] et [2008a] et, surtout, à leurs bibliographies. Une bonne partie de ces théories peuvent s'interpréter philosophiquement de la façon suivante. On suppose que le continu est originellement *donné* comme un continuum phénoménologique et/ou une forme de la réalité mais qu'il doit être *pensé*, compris, exploré, modélisé mathématiquement, l'opposition entre donné et pensé reprenant l'opposition kantienne entre *gegeben* et *gedacht* qui se trouve à la base de toute la problématique transcendante. La question est alors double :

(i) savoir à quel degré de compréhension peuvent conduire les différentes théories mathématiques en fonction de leurs forces respectives;

(ii) savoir quel est le lien entre cette compréhension mathématique formalisée et la pré-compréhension du continu associée à sa donation intuitive.

6 Scholtz [1992], p. 23.

7 Sur la théorie logique des modèles et l'Analyse non standard, cf. MNS [1989], Petitot [1979], [1989]. Sur la philosophie des mathématiques de Gödel, cf. Wang [1987]. Sur la position d'Alain Connes, cf. Changeux-Connes [1989] et Petitot [1991b].

Dans ce contexte mathématique, la difficulté d'élaborer une «bonne» définition ensembliste du continu se manifeste de plusieurs façons. Nous en citerons trois.

1. L'existence de modèles non standard de \mathbf{R} , c'est-à-dire d'extensions, dites «élémentaires», \mathbf{R}^* de \mathbf{R} qui sont *indiscernables* de \mathbf{R} pour la logique des prédicats du premier ordre très forte où il existe un symbole de constante pour chaque élément de \mathbf{R} . Ces modèles étudiés sémantiquement par Abraham Robinson et syntaxiquement par Edward Nelson remontent à Giuseppe Veronese qui dans ses *Fondamenti di Geometria* développa l'une des premières théories non-archimédiennes du continu. Contrairement à l'arithmétisation à la Cantor-Dedekind, il part d'un continu intuitif conçu comme «forme fondamentale» originairement donnée (c'est-à-dire comme intuition pure *a priori*) et y inscrit des points-marques qui en brisent l'homogénéité. Les nombres réels de \mathbf{R} permettent de repérer ces marques par rapport à un point origine O au moyen d'une unité OA . Ce sont des instruments de mesure. Par itération, OA définit une «échelle» sur la forme fondamentale. Veronese introduit alors l'axiome non archimédien que la forme fondamentale se prolonge au-delà de $ZxOA$. Pour mesurer la forme fondamentale dans sa totalité, il faut donc étendre \mathbf{R} par des nombres infinis, et donc par des infinitésimales qui en sont les inverses, et l'on aboutit ainsi à un modèle non-standard. Or il faut insister sur le fait que dans *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, le néo-kantien Paul Natorp a accordé beaucoup d'attention à la construction de Veronese⁸. Cela est bien compréhensible puisque la démarche de Veronese approfondit la différence kantienne entre les formes de l'intuition (continuum phénoménologique originairement donné) et les «Axiomes de l'intuition» (grandeurs extensives numériquement mesurables)⁹.

2. L'impossibilité de développer une «bonne» théorie du continu sans enrichir les axiomes de *ZFC* (Zermelo-Fraenkel avec axiome du choix). En effet, dans le modèle «ontologiquement déflationniste» de \mathbf{R} que l'on trouve dans le modèle L des ensembles *constructibles* de Gödel (le plus petit modèle de *ZFC* comprenant les ordinaux), les propriétés du continu sont très «mauvaises» au sens où des classes de sous-ensembles, certes plus complexes que les sous-ensembles boréliens et analytiques (au sens de Souslin) mais quand même construits bien régulièrement à partir de ces derniers, n'ont pas nécessairement de «bonnes» propriétés de régularité. Pour démontrer celles-ci, il faut adjoindre à *ZFC* des axiomes d'existence de «grands cardinaux» et donc opter pour une «ontologie inflationniste» de la théorie des ensembles¹⁰.

3. La meilleure méthode pour arriver à un «bon» modèle ensembliste du continu est d'essayer de construire un modèle de \mathbf{R} dont les propriétés ne peuvent plus être modifiées par forcing¹¹. C'est ce qu'est en train de réussir

8 Cf. Peiffer-Reuter [1989].

9 Pour des précisions, cf. Petitot [1994a].

10 Cf. Petitot [1992b] et [1995].

11 La méthode de forcing introduite par Paul Cohen est un moyen systématique de forcer des modèles à posséder certaines propriétés. Par exemple pour rendre \aleph_1 dénombrable on «force» la construction d'une surjection $\aleph_0 \rightarrow \aleph_1$.

Hugh Woodin (sans doute le plus grand spécialiste actuel de ces questions) mais le problème est d'une difficulté inouïe.

L'une des conclusions philosophiques de tous ces travaux est que, si l'on veut traduire dans un univers de théorie des ensembles satisfaisant la logique classique (i.e. non intuitionniste) les propriétés «intuitives» du continu, il faut des modèles de cardinal immense, à la limite de l'inconsistance logique. Telle est la forme contemporaine de l'opposition kantienne entre «intuitif» et «logico-discursif» : le continu transcende toute maîtrise logique élémentaire et l'intuitif est incommensurablement plus riche que le conceptuel.

2. *Infini potentiel et infini actuel, nombre et arithmétisation*

2.1. *Le problème du nombre*

Comme forme de l'intuition, le continu est un continuum phénoménologique intuitif de nature aristotélicienne caractérisé par le «fusionnement» de ses parties et l'infini *potentiel* de sa divisibilité (qui n'est pas composition). Comme nous venons de le voir, on trouve encore après l'arithmétisation du continu de telles conceptions chez Peirce (le continu est inépuisable, non compositionnel, condition du général), chez Brentano et chez Stumpf (qui a élaboré le concept de fusionnement, i.e. de *Verschmelzung*), chez Husserl¹², chez Brouwer et Weyl (le continu intuitif n'est pas compositionnel, ses «points» sont en puissance, donc *non* individués et non exactement localisés, ce qui empêcherait, croit-on, toute formalisation ensembliste, celle-ci étant nécessairement atomiste¹³), chez Thom (le primat ontologique du continu comme homogénéité qualitative). Soit elles «psychologisent» le continu phénoménologique (Brentano et les Gestaltistes, Poincaré), soit elles «l'ontologisent» (Thom), soit elles le pensent comme proprement intuitif et phénoménologique (Peirce, Husserl, Weyl).

Le lien est étroit entre la non compositionnalité fusionnante du continu et, d'une part, le statut actuel/potentiel de l'infini et, d'autre part, le problème de la mesure numérique du continu. Dans les conceptions que nous venons d'évoquer on considère :

(i) qu'un point du continu est une discontinuité (une marque, une hétérogénéité locale, un bord) engendrée par un processus de passage de la puissance à l'acte,

(ii) que ces points actuels constituant des atomes singuliers individuels peuvent être des référents de symboles et des objets de quantification,

12 A propos du concept de *Verschmelzung* chez Stumpf et Husserl (en particulier dans la troisième *Recherche Logique*), cf. Petitot [1991b], [1994b] et [1999].

13 La situation est plus complexe car, dans un univers ensembliste V qui contient un «bon» modèle du continu, la plupart des nombres réels sont radicalement non individuels. Par exemple il existe un réel non constructible, noté 0^r , qui permet de définir la vérité dans le sous-univers L des constructibles de Gödel sans pour autant contredire le théorème de Tarsky sur la non définissabilité de la vérité car V est beaucoup plus gros que L .

(iii) que les systèmes de nombres ont pour fonction de dominer axiomatiquement de tels systèmes de marques,

(iv) que l'arithmétisation du continu consiste à faire équivaloir le continu phénoménologique intuitif à un infini actuel ensembliste (atomiste) nommé par un système de nombres,

(v) mais qu'une telle arithmétisation représente une prétention irréalisable violant le mode de donation originaire du continu.

Il est intéressant de voir que tous ces problèmes centraux de la philosophie des mathématiques se trouvent déjà en germe chez Kant (et d'ailleurs aussi en partie chez Leibniz).

2.2. Une grandeur infinie donnée

On connaît la formule de l'exposition métaphysique de l'espace comme condition de possibilité des phénomènes dans l'Esthétique transcendantale : «L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée» (P 786, AK III 53).

La méréologie de l'espace est fortement accentuée (toute partie de l'espace est obtenue par délimitation «en lui») et explique pourquoi ce n'est pas un concept général mais une intuition singulière.

«Aucun concept ne peut comme tel être pensé, comme s'il contenait *en lui* une multitude infinie de représentations. C'est pourtant ainsi que l'espace est pensé (car toutes les parties de l'espace coexistent à l'infini). La représentation originaire de l'espace est donc une intuition *a priori*, et non pas un concept» (*ibid.*).

Cette «grandeur infinie donnée» est la condition de possibilité de la géométrie (exposition transcendantale) et devient elle-même objet de géométrie en tant qu'*intuition formelle* expliquant la synthèse *non* conceptuelle dominant à la forme de l'intuition son unité originairement donnée (note au §26 de la *Déduction transcendantale*).

Il y a donc dans la donation de l'espace comme intuition pure un *infini en acte*, celui, extensif, de l'illimitation, mais cette illimitation est subtile et, comme l'a remarqué Frank Pierobon dans son *Kant et les Mathématiques*, on se heurte ici à une foule de problèmes techniques difficiles si l'on n'y prend garde. Car cette intuition donnée est aussi construite (intuition formelle)¹⁴ et fonctionne comme un «horizon» pour des synthèses toujours possibles mais toujours inachevables et non pas comme «le produit d'une synthèse immédiate» (Pierobon 2003, p. 101). C'est toute l'ambiguïté entre «donné» et «représenté comme donné». L'infini donné comme illimité *n'est pas* une illimitation de la synthèse.

Comme l'explique Pierobon (p. 102) en suivant Michel Fichant (1997), les intuitions pures «sont des quanta originaires que l'entendement n'a pas encore rendus mesurables».

14 Cf. Chenet [1994].

2.3. Le nombre et la mesure

Donc si cet infini *en acte* est celui d'une grandeur, c'est parce que la grandeur n'y est pas encore nombrée en tant que telle. C'est l'évaluation de la grandeur, la mesure, qui est numérique. Elle est une comparaison numérique entre grandeurs qui est étalonnée par une unité de mesure et présuppose un système de nombres.

Comme il est expliqué au début de l'*Analytique des Principes* (Chap. I sur le schématisme), le nombre est pour Kant le *schème* de la grandeur :

«Le schème pur de la grandeur (*quantitatis*), considérée comme un concept de l'entendement, est le nombre, qui est une représentation embrassant l'addition successive de l'unité à l'unité (de l'homogène)» (P 888, AK III 137).

C'est l'unité de la synthèse de l'appréhension d'un divers homogène, un concept certes, intellectuel et abstrait comme tout concept, mais qui ne s'actualise concrètement qu'à travers des mesures et ces mesures font intervenir le temps à cause de l'addition «successive». Il est très intéressant de voir que pour Kant l'arithmétique abstraite est «intellectuelle» dans la mesure où elle ne porte pas sur des grandeurs en tant que telles mais uniquement sur des *déterminations* de grandeurs (des mesures). Mais en revanche l'arithmétique concrète, pour autant qu'elle détermine précisément des grandeurs, s'applique à l'intuition et est donc schématique et temporelle. Le nombre a bien à voir avec la *mesure*. Et Kant ajoute que pour qu'il y ait grandeur mesurée, il faut que la temporalité du schème qu'est le nombre soit synthétisée dans l'espace de façon à ce que la «successivité» devienne une «simultanéité» *donnée*.

L'infini du nombre est donc chez Kant un infini *potentiel* et il existe chez lui un jeu subtil entre l'infini actuellement donné de l'espace et l'infini potentiel du nombre comme schème. Nous retrouvons là aussi une dimension très «intuitionniste» des mathématiques kantienne sur laquelle Jean Seiden-gart a insisté¹⁵. Ernst Cassirer ne l'a pas compris lorsque, dans *Substanzbegriff und Funktionbegriff*, il rejette la relation schématique kantienne entre la succession numérique abstraite et la succession temporelle.

3. Logique, algèbre, arithmétique

Il existe chez Kant une hiérarchie allant de l'analytique logique au synthétique *a priori* de la géométrie. Elle suit un mouvement allant des règles de l'entendement aux formes de l'intuition.

La logique concerne la non contradiction, les propriétés de l'identité, les congruences, les formes syllogistiques du raisonnement, etc. L'algèbre qui, selon Kant, «fait complètement abstraction de la nature de l'objet» (P 1300, AK III 471) calcule sur des «constructions symboliques» et non pas «osten-

¹⁵ Conférence au Colloque de Cerisy autour de la *Critique de la Faculté de Juger* (1990).

sives» comme les constructions géométriques. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit «discursive» et relève de la logique ou d'une caractéristique universelle à la Leibniz. Elle est *intuitive* car l'intuitif est plus large que l'ostensif géométrique. Cela ne contredit pas le fait que l'arithmétique soit «intellectuelle» car les nombres ne sont que dénotés par l'algèbre dont les symboles intuitifs dénotent des concepts. Ce point est très intéressant et mériterait d'être approfondi. Le symbole est intuitif mais détemporalisé relativement à la temporalité schématique du nombre. Comme le souligne Frank Pierobon (2003, p. 181), «le symbole signifie hors du temps».

Le nombre est un concept schématisé, mais le symbole algébrique est une *intuition* et est donc non conceptuel. À travers les symboles algébriques, les nombres-concepts deviennent représentés dans l'intuition.

«[L'algèbre] parvient ainsi, au moyen d'une construction symbolique, tout aussi bien que la géométrie suivant une construction ostensive ou géométrique (des objets mêmes), là où la connaissance discursive ne pourrait jamais atteindre au moyen de simples concepts» (*Méthodologie transcendantale*, P 1301, AK III 471).

Et l'un des bénéfices fondamentaux des calculs algébriques symboliques traités dans ce sens est qu'ils permettent de maîtriser les erreurs car la construction symbolique dans l'intuition fait que «toute fausse démarche devient visible» (P 1314, AK III 482).

Il vaut la peine de citer un peu longuement ce passage sur les démonstrations dans la *Méthodologie transcendantale* («Discipline de la Raison pure dans l'usage dogmatique») :

«La méthode algébrique elle-même, avec ses équations d'où elle tire par réduction la vérité en même temps que la preuve, si elle n'est pas, il est vrai, une construction géométrique, n'en est pas moins une construction caractéristique, où, à l'aide des signes, on présente les concepts dans l'intuition (...) et où l'on garantit tous les raisonnements contre les erreurs par cela seul que chacun d'eux est mis devant les yeux» (P 1313, AK III 481).

Cette thèse de l'intuitivité des calculs symboliques formels sera puisamment reprise par Hilbert qui, dans son texte célèbre de 1925 *Über das Unendliche*¹⁶, en appelle à une véritable Esthétique transcendantale symbolique :

«Kant already taught – and indeed it is part and parcel of his doctrine – that mathematics has at its disposal a content secured independently of all logic and hence can never be provided with a foundation by means of logic alone; that is why the efforts of Frege and Dedekind were bound to fail. Rather, as a condition for the use of logical inferences and the performance of logical operations, something must already be given to our faculty of representation

¹⁶ Conférence du 4 juin 1925 donnée à la Société Mathématique de Westphalie en l'honneur de Weierstrass.

[in der Vorstellung], certain extralogical concrete objects that are intuitively [anschaulich] present as immediate experience prior to all thought. If logical inference is to be reliable, it must be possible to survey these objects completely in all their parts, and the fact that they occur, that they differ from one another, and that they follow each other, or are concatenated, is immediately given intuitively, together with the objects, as something that neither can be reduced to anything else nor requires reduction. This is the basic philosophical position that I consider requisite for mathematics and, in general, for all scientific thinking, understanding, and communication. And in mathematics, in particular, what we consider is the concrete signs themselves, whose shape, according to the conception we have adopted, is immediately clear and recognizable».

Cela reprend la déclaration de foi de la Conférence de Hambourg de 1922 :

«Pour moi – et en cela je m’oppose totalement à Frege et à Dedekind – les objets de la théorie des nombres sont les signes eux-mêmes dont nous pouvons reconnaître la forme en toute généralité et en toute sécurité. [...] Le point de vue philosophique solide que je considère comme indispensable pour les fondements des mathématiques pures – aussi bien que pour toute espèce de pensée, de compréhension et de communication scientifique – se résume comme suit : *au commencement* – c’est ainsi que nous nous exprimerons ici – *est le signe*».¹⁷

Dans certaines de mes études (1991b, 1992b, 1995), j’ai considéré ce texte célèbre comme une innovation de Hilbert. Mais en fait il s’enracine profondément dans la thèse kantienne que les constructions symboliques de l’algèbre sont intuitives au sens technique. Ce qui manquait évidemment à Kant était, malgré le précédent de Leibniz, une vraie «caractéristique» pouvant mettre la logique sur le même pied que l’algèbre.

Ces textes de Hilbert sont, je crois, en général mal interprétés. Soit on y retient l’affirmation que le formalisme réduit les énoncés mathématiques à des assemblages symboliques, mais c’est alors pour négliger la référence appuyée à Kant et à l’Esthétique transcendantale; soit on y retient cette référence, mais c’est alors pour sous-estimer la légalité *sui generis* du formel. En fait, on trouve ici chez Hilbert tous les moments constitutifs du processus de constitution d’une *objectivité*, d’une objectivité *sui generis* et autonome propre aux mathématiques formelles (et dont la «physique» sera plus tard l’informatique)¹⁸.

Le fait que l’algèbre et, à travers elle, l’arithmétique soient, sans être «discursives», symboliques et donc intuitives en un sens différent des intuitions pures et des grandeurs (même si elles concourent à leur détermination), entraîne, selon Kant, que leurs principes sont des «formules numériques»

17 Hilbert [1922].

18 Pour une analyse de cette objectivité *sui generis* en relation avec les travaux de Hilbert, Husserl et Wittgenstein, cf. Petitot [1992b].

synthétiques qu'il appelle des «postulats» et non pas des «axiomes», car Kant réserve le terme d'«axiome» à ce qui concerne les «Axiomes de l'intuition» : «toutes les intuitions sont des grandeurs extensives».

4. Géométrie

Il y a beaucoup à dire sur les résonances que peut entretenir la conception kantienne de la géométrie avec les théories modernes.

4.1. Synthétique a priori et neurosciences

Tout d'abord, les formes de l'intuition étant celles de la perception sensible, il est normal de considérer ce que disent les neurosciences cognitives contemporaines de la vision sur la genèse de l'espace sensible. Or celles-ci donnent massivement raison à Kant¹⁹ et montrent que l'origine neuronale de l'espace sensible est double. D'abord la «rétinotopie» de la voie rétino-géniculo-corticale, c'est-à-dire le fait qu'il existe une projection possédant de bonnes propriétés topographiques (il s'agit en fait d'une représentation conforme de type logarithme complexe) de la rétine sur la première aire V1 du cortex visuel. Ensuite, et surtout, «l'architecture fonctionnelle» de V1, c'est-à-dire l'organisation micro-anatomique des couches de V1 et la structure fine de leurs connexions intracorticales. L'espace apparaît ainsi comme *un format* pour le traitement des informations sensorielles véhiculées par les fibres du nerf optique. Il en va de même pour le temps.

Il suffit de comprendre que l'espace est un format neurophysiologique défini par l'architecture fonctionnelle du système visuel pour valider immédiatement les thèses kantienne sur l'espace sensible. Ce formatage est en effet par définition une forme ontogénétique *a priori* des contenus sensoriels (de la «matière» ou «hylé» sensorielle dirait Husserl) et n'appartient pas à ces contenus eux-mêmes, qui ne sont que des inputs qui, ainsi formatés, structurés et traités, se transforment en percepts²⁰. Il est «synthétique» et non conceptuel (ante-prédictif et pré-judicatif dirait Husserl) dans la mesure où les aires visuelles occipitales ne sont pas les aires temporelles du langage et leur architecture fonctionnelle détermine un format non prédictif. On est vraiment très proche de Kant :

«Il n'y a ainsi pour mon intuition qu'une seule façon possible de précéder la réalité effective de l'objet et de se produire comme connaissance *a priori*, c'est de ne contenir rien d'autre que la forme de la sensibilité, qui dans le

19 Cf. Petitot [2003] et [2006].

20 Le fait, qu'en tant que format sensoriel, l'espace soit un résultat de l'évolution biologique ne remet pas en cause son statut *a priori* car les *a posteriori* de la phylogénèse sont des *a priori* de l'ontogénèse. Par ailleurs, ce n'est pas parce que la neurophysiologie est une discipline empirique que ce format est empiriquement *a posteriori*. Pour les contenus sensoriels il fonctionne bien comme un *a priori*.

sujet que je suis précède toutes les impressions effectives par lesquelles je suis affecté par des objets» (Prolégomènes, P II 50, AK IV 282).

La thèse de l'analyticité de l'espace est donc erronée car toute structure «analytique» présuppose un format propositionnel. Or il est neurophysiologiquement faux que la perception soit une attitude propositionnelle («je vois que p » avec p une proposition) et s'identifie à des *jugements* perceptifs. Il s'agit, c'est le cas de le dire, d'une «category mistake» à propos de laquelle on peut dire ce que Kant disait déjà aux «logicistes» leibniziens-wolffiens de son temps :

«Je ne puis m'empêcher de faire remarquer le préjudice que le fait de négliger cette observation, d'ailleurs facile et d'apparence insignifiante, a fait subir à la philosophie» (Prolégomènes, P II 38, AK IV 272).

4.2. Géométrie et réflexion

Le fait qu'il existe des «formes de l'intuition» qui formatent les sensations peut ainsi être considéré désormais comme une donnée scientifique. Non seulement le synthétique *a priori* existe, mais les *jugements* synthétiques *a priori* géométriques sont la «réflexion» de structures neurophysiologiques fondamentales. En effet, la géométrie intuitive que nous éprouvons constamment dans la perception visuelle provient de l'architecture fonctionnelle des aires visuelles. On trouvera dans Petitot [2003] l'exemple du transport parallèle (reconnaître que deux orientations en deux points différents du champ visuel sont les mêmes), du principe gestaltiste de «bonne continuation» (le système visuel a tendance à prolonger coaxialement les segments orientés), des mécanismes d'intégration des bords (des détections locales de bords d'objets sont intégrées en bords globaux), des droites comme géodésiques. Toute cette géométrie de base qui conduit progressivement à la géométrie euclidienne est une conséquence directe de l'architecture fonctionnelle. Les contenus sensoriels correspondent à des inputs neuronaux qui se propagent dans ces réseaux, mais c'est le «design» de ces derniers qui les formatent. La géométrie euclidienne est une axiomatisation de cette géométrie sensible pure (passage des formes de l'intuition aux intuitions formelles).

Exprimées en termes de formatage, les thèses du §15 de la *Dissertation* et l'Esthétique transcendantale de la *CRP* deviennent évidentes. L'espace ne peut pas être abstrait des sensations (l'abstraction relationnelle leibnizienne est neurophysiologiquement fausse), il n'est pas un réceptacle d'objets, il est une représentation singulière, il est une intuition pure et il n'est pas réel mais idéal en tant que forme coordonnante (*liant* comme on dit en neurosciences²¹) le divers de la sensation.

21 C'est en effet l'architecture fonctionnelle qui explique par son formatage les phénomènes de *binding* (liage) de données sensorielles locales en Gestalten perceptives globales. Cela correspond exactement à la synthèse kantienne du divers de la sensation, synthèse phénoménologiquement conditionnée par les formes de l'intuition et mathématiquement déterminée par les intuitions formelles.

La géométrie formalise et axiomatise cette situation exactement comme en informatique la logique formelle formalise et axiomatise des calculs machine (correspondance de Curry-Howard)²². Elle «décompile» – c'est ce que signifie «réflexion» – les algorithmes neuronaux du système visuel et, dans la mesure où ces algorithmes ne sont pas symboliques, elle ne peut pas être analytique dans son contenu (l'intuition pure) bien qu'elle soit composée de jugements.

4.3. *Conceptuel VS Intuitif et What vs Where*

Le soutien qu'apportent les neurosciences contemporaines aux thèses kantienne se renforce encore lorsqu'on prend en compte les relations qu'entretiennent les aires visuelles primaires occipitales avec les autres aires cérébrales. En effet il existe deux grandes «voies» corticales, la première – dite pariétale – allant vers les aires pariétales du mouvement et de la motricité et concernant la localisation des objets et leurs relations spatiales, la seconde – dite ventrale – allant vers les aires temporales du langage et concernant l'identification des objets (reconnaissance de forme) et leurs propriétés en relation avec leurs descriptions linguistiques. La première voie est appelée celle du «where» par les neurophysiologistes et la seconde celle du «what». L'opposition «where vs what» correspond très précisément à celle entre intuitif et conceptuel chez Kant.

C'est donc, insistons-y, une erreur que de poser que la perception est réductible aux jugements perceptifs et que les contenus perceptifs sont conceptuels et de format propositionnel. Cette thèse est tout simplement fautive, même si elle est encore très largement dominante.

4.4. *Le passage du local au global*

Les neurosciences de la vision confirment également que l'espace sensible global se constitue par recollement de domaines locaux. Elles retrouvent de façon étonnamment précise l'approfondissement phénoménologique de l'esthétique transcendantale kantienne proposé par Husserl dans des textes comme *Ding und Raum*²³ où les procédures de recollement sont interprétées en termes de kinesthésie, la perception étant inséparable de la motricité²⁴. Il est donc fallacieux de critiquer Kant à partir de la généralisation de la géométrie effectuée par la géométrie riemannienne et la théorie des variétés différentiables puisque celles-ci généralisent l'esthétique transcendantale en l'approfondissant et non pas en l'invalidant.

22 La correspondance de Curry-Howard établit une correspondance entre des programmes de bas niveau (λ -calcul typé) proches du langage machine et des preuves logiques de haut niveau qui s'y trouvent compilés et qui les typent, et cela de façon à ce que les démonstrations logiques correspondent au fait que les calculs de bas niveau soient exécutés correctement sur la machine (β -réduction).

23 Cf. Petitot [2004a].

24 Cf. le beau livre d'Alain Berthoz et Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action* sur cette affinité profonde entre phénoménologie et neurosciences.

4.5. Modèles euclidiens de géométries non-euclidiennes

Même si l'on ne tient pas compte des neurosciences cognitives de la perception et de l'action et si l'on en revient au conflit supposé entre le synthétique *a priori* et les géométries non-euclidiennes, on est conduit également à réviser nombre d'idées reçues sur le caractère obsolète du synthétique *a priori*. Il faut d'abord rappeler que Kant admettait parfaitement la possibilité logique des géométries non-euclidiennes (la géométrie euclidienne étant synthétique, sa négation ne peut pas être logiquement contradictoire) et que pour lui le primat de la géométrie euclidienne était lié à la mécanique et au principe d'inertie. Par exemple dans les *Prolégomènes*, à propos du paradoxe des objets non congruents qui ont exactement les mêmes propriétés alors qu'ils ne sont pourtant pas substituables l'un à l'autre, il parle des triangles *sphériques* :

«diverses figures sphériques montrent, nonobstant cette parfaite concordance intérieure, une différence dans leur relation extérieure, telle que l'une ne se laisse pas du tout substituer à l'autre : par exemple, deux triangles sphériques situés dans deux hémisphères, ayant pour base commune un arc de l'équateur, peuvent être parfaitement égaux en ce qui concerne leurs côtés et leurs angles (...) et pourtant on ne peut mettre l'un à la place de l'autre» (P II 54, AK IV 285-286).

Par ailleurs, dans son analyse du premier modèle – euclidien – de géométrie hyperbolique proposé par Beltrami, Ricardo Gomez rappelle à son tour que Kant a toujours admis que les géométries non-euclidiennes étaient logiquement possibles et que le primat de \mathbf{R}^3 comme substratum réel des intuitions était d'une part physique et d'autre part perceptif. L'a priorité et la nécessité de l'espace et du temps sont celles d'une condition de l'expérience possible. Elles sont donc aussi radicalement contingentes (et cela sans paradoxe) que cette expérience elle-même. Qui plus est, le modèle euclidien de Beltrami est lui-même un exemple typique de construction de concepts (les concepts de la géométrie hyperbolique) dans l'intuition pure (la géométrie euclidienne). Il fournit donc plutôt une confirmation – et non pas une réfutation – «of both Kant's view about the possibility of non-Euclidean geometries and of the intuitive necessity of Euclidean geometry» (Gomez, 1986, p. 102).

Donc en fait,

«the first allegedly true interpretation of such [NE] geometry was consistent with the kantian program of constructing in Euclidean space of our human representation all the geometrical concepts» (ibid. p. 107).

J.E. Wiredu a également insisté sur le fait que les géométries non-euclidiennes que rejetait Kant n'étaient pas les géométries non-euclidiennes «faibles» que nous connaissons, mais les géométries non-euclidiennes «fortes» où, par exemple, dans un plan de courbure 0, deux lignes droites pourraient enfermer un espace.

«As soon as it is appreciated that the concept of non-Euclidean geometry to which Kant denied physical applicability by implication is different in type from that of the known non-Euclidean geometries, the denial of the synthetic *a priori* of geometrical theses on the score of the proven applicability of e.g. Riemannian geometry is seen to have no force» (Wiredu 1970, p. 13).

4.6. *Théorie des groupes et synthétique a priori*

Le caractère synthétique de l'espace est lié chez Kant à la découverte du paradoxe des objets symétriques qui implique que dans la méréologie spatiale le tout précède les parties, les relations internes dépendant des relations externes :

«Celle-ci [notre sensibilité] a l'espace comme forme de l'intuition externe et la détermination interne de tout espace n'est possible que par la détermination de sa relation extérieure à l'espace tout entier (la relation au sens externe) dont il est une partie, c'est-à-dire que la partie n'est possible que par le tout» (*Prolégomènes* P II 55, AK IV 286).

Mais le fait que l'interne présuppose l'externe correspond à ce que deviendra plus tard la géométrie avec Klein et Poincaré, à savoir le *groupe de symétrie* de l'espace. Le concept de groupe est l'une des principales formes modernes du synthétique *a priori* en géométrie.

Conclusion

J'aimerais tirer deux conclusions très différentes de ces quelques remarques. La première est que, même si elle est moins approfondie que par exemple celle d'un Leibniz, la philosophie kantienne des mathématiques reste en résonance avec de nombreux problèmes dont l'histoire post-kantienne est très riche et qu'il n'y a donc aucune raison de l'ostraciser.

La seconde, plus importante, est que les neurosciences cognitives de la vision sont en train d'apporter une réponse au problème extrêmement difficile de ce que Kant appelait l'esthétique transcendantale et que cette réponse donne massivement raison à Kant contre les critiques logicistes du synthétique *a priori*. Il est en train de se passer pour la géométrie ce qui s'est passé pour la logique avec l'avènement des machines de Turing et des ordinateurs. De même que l'on a compris que les énoncés logiques typifient dans des langages formels de haut niveau des calculs machine de bas niveau, de même on commence à comprendre que les énoncés géométriques formalisent dans des langages formels de haut niveau des activités neuronales perceptives entièrement contraintes par des architectures fonctionnelles spécifiques. La géométrie est un format pour la hylé sensorielle et en ce sens est bien «intuitive» et non-conceptuelle, synthétique et non analytique. C'est une grave erreur de croire que, sous prétexte qu'il existe des propositions géométriques permettant «d'intellectualiser» l'espace, la géométrie est elle-même de format propositionnel. La neurogéométrie fait subir au «tournant linguistique» un «retournement géométrique» qui réhabilite le synthétique *a priori*.

Bibliographie

- Allison, H.E., 1983. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New-Haven, Yale University Press.
- Bell, J.L., 1993. «Hilbert's ε -operator and classical logic», *Journal of Philosophical Logic*, 22, 1-18.
- Berthoz, A., Petit, J.-L., 2006. *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Odile Jacob.
- Bitbol, M., Kerszberg, P., Petitot, J. (eds) 2008. *Constituting objectivity. Transcendental approaches of modern physics*, Berlin, Springer (à paraître).
- Breyse, O., 2007. *Résolution du problème des frontières dans la formalisation logico-algébrique de l'espace sensible*, Thèse, Université de Paris VI.
- Changeux, J.P., Connes, A., 1989. *Matière à Pensée*, Paris, Odile Jacob.
- Chenet, F.-X., 1994. *L'assise de l'ontologie critique – l'esthétique transcendantale*, Presses Universitaires de Lille.
- Fichant, M., 1997. «L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée' – La radicalité de l'esthétique», *Philosophie*, 56, Paris, Editions de Minuit.
- Fine, K., 1985. *Reasoning with Arbitrary Objects*, Oxford, Blackwell.
- Friedman, M., 1985. «Kant's Theory of Geometry», *The Philosophical Review*, XCIV, 4, 455-506.
- 1999. *Dynamics of Reason*, Stanford, CSLI Publications.
- Gomez, R.J., 1986. «Beltrami's Kantian View of Non-Euclidean Geometry», *Kant-Studien*, 77, 1, 102-107.
- Hilbert, D., 1922. «Neue Begründung der Mathematik. Erste Mitteilung», *Abh. Aus dem Math. Seminar d. Hamb. Univ.*, 1, 157-177. Traduit par J. Largeault in *Intuitionnisme et théorie de la démonstration*, Paris, Vrin, 1992.
- 1925. «Über das Unendliche», trad. anglaise «On the Infinite» in Heijenoort (ed.) *From Frege to Gödel: a source book in mathematical logic, 1879-1931*, Cambridge, Harvard University Press, 367-392, 1967.
- Hintikka, J., 1974. *Knowledge and the Known*, Dordrecht, D. Reidel.
- 1981. «Kant's Theory of Mathematics Revisited», *Philosophical Topics*, 12, 2, 201-215.
- Husserl, E., 1907. *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Husserliana XVI, La Hague, Martinus Nijhoff, 1973. Trad. Fr., J-F. Lavigne, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- Kant, E., 1781-1787. *Kritik der reinen Vernunft*, Kants gesammelte Schriften, Band III, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1911. Traduction in Kant [1980-1986].
- 1786. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Kants gesammelte Schriften, Band IV, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1911. Traduction in Kant [1980-1986].
- 1979. *Critique de la Faculté de Juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin.
- 1980-1986. *Oeuvres philosophiques* (F. Alquié ed.), Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.
- 1970. *Quelques opuscules précritiques*, Trad. S. Zac, Paris, Vrin.
- 1971. *Premiers Principes métaphysiques de la Science de la Nature*, Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin.
- 1796-1803. *Opus Postumum*, trad. F. Marty, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

- Kerszberg, P., 1997. *Critique and Totality*, State University of New York Press.
- 1999. *Kant et la nature*, Paris, Les Belles Lettres.
- Lautman, A., 1937. *Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits*, (M. Loi ed., réédition des ouvrages parus chez Hermann de 1937 à 1939 et, à titre posthume, en 1946), Paris, Bourgois, 1977.
- Leisenring, A.C., 1969. *Mathematical Logic and Hilbert's ϵ -Symbol*, New York, Gordon & Breach.
- Miller, L., 1975. «Kant's Philosophy of Mathematics», *Kant-Studien*, 66, 3, 297-308.
- MNS, 1989. *La Mathématique non standard*, (H. Barreau, J. Harthong, eds.), Paris, Editions du CNRS.
- Natorp, P., 1910. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig-Berlin, B. G. Teubner.
- Nef, F., 1998. *L'objet quelconque*, Paris, Vrin.
- Peiffer-Reuter R., 1989. «L'infini relatif chez Veronese et Natorp. Un chapitre de la préhistoire de l'analyse non-standard», *MNS [1989]*, 117-142.
- Petitot, J., 1979-1982. «Infinitésimale», «Locale/Globale», «Unità delle matematiche», *Enciclopedia Einaudi*, VII, 443-521 ; VIII, 429-490 ; XV, 341-352 ; XV, 1034-1085, Turin, Einaudi.
- 1985. *Morphogenèse du Sens*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1987, «Refaire le «Timée». Introduction à la philosophie mathématique d'Albert Lautman», *Revue d'Histoire des Sciences*, XL, 1, 79-115.
- 1989. «Rappels sur l'analyse non standard», *MNS [1989]*, 187-209.
- 1990. «Logique transcendantale, Synthétique a priori et Herméneutique mathématique des Objectivités», *Fundamenta Scientiæ*, (numéro en l'honneur de L. Geymonat), 10, 1, 57-84.
- 1991a, *La Philosophie transcendantale et le problème de l'Objectivité*, Entrepreneurs du Centre Sèvres, (F. Marty ed.), Paris, Editions Osiris.
- 1991b. «Idéalités mathématiques et Réalité objective. Approche transcendantale», *Hommage à Jean-Toussaint Desanti*, (G. Granel ed.), Mauvezin, Editions TER, 213-282.
- 1992a, «Actuality of Transcendental Aesthetics for Modern Physics», *1830-1930 : A Century of Geometry*, (L. Boi, D. Flament, J.-M. Salanskis eds), Berlin. New-York, Springer, 273-304.
- 1992b. «Continu et Objectivité. La bimodalité objective du continu et le platonisme transcendantal», *Le Labyrinthe du Continu*, (J.-M. Salanskis, H. Sinaceur eds.), Paris, Springer, 239-263.
- 1992c. *Physique du sens*, Paris, Editions du CNRS.
- 1994a. «Esthétique transcendantale et physique mathématique», *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme* (E.W. Orth, H. Holzhey Hrsg.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 187-213.
- 1994b. «Phenomenology of Perception, Qualitative Physics and Sheaf Mereology», *Philosophy and the Cognitive Sciences*, Proceedings of the 16th International Wittgenstein Symposium (R. Casati, B. Smith, G. White eds), Vienne, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 387-408.
- 1995. «Pour un platonisme transcendantal», *L'objectivité mathématique. Platonisme et structures formelles* (M. Panza, J.-M. Salanskis eds), Paris, Masson, 147-178.
- 1997. «Objectivité faible et Philosophie transcendantale», *Physique et Réalité, débat avec B. d'Espagnat*, (M. Bitbol, S. Laugier, eds.), Paris, Diderot Editeur, 201-236.

- 1997. «Philosophie transcendantale et objectivité physique», *Philosophiques*, XXIV, 2, 367-388, Québec, Bellarmin.
 - 1999. «Morphological Eidetics for Phenomenology of Perception», *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, (J. Petitot, F. J. Varela, J.-M. Roy, B. Pachoud, eds.), Stanford, Stanford University Press, 330-371.
 - (ed.) 2000. «Philosophie et Sciences: Objectivité scientifique et logique transcendantale», (G. Brittan, M. Bitbol, M. Stölzner, P. Kerszberg, J.-M. Salanskis, J. Petitot), *Archives de Philosophie*, 63, 4.
 - 2003. «Neurogéométrie et phénoménologie de la perception», *Philosophie de la Perception* (J. Bouveresse, J.-J. Rosat, eds.), Paris, Collège de France-Odile Jacob, 53-76.
 - 2004a. « Géométrie et Vision dans *Ding und Raum* de Husserl », *Des lois de la pensée aux constructivismes* (M.-J. Durand-Richard ed.), *Intellectica*, 2004, 2, 39, 139-167.
 - 2004b. «Le problème logique de la quantification existentielle chez Preti et Hilbert», *Il pensiero filosofico di Giulio Preti* (P. Parrini, L. Scarantino eds), Milano, Guerini, 109-143.
 - 2006. «Neurogéométrie des architectures fonctionnelles de la vision», *Journée annuelle de la SMF*, 24 juin 2006, *Mathématiques et Vision*, 69-128.
 - 2008. «Set theory and the transcendence of the continuum», *Intellectica*, (à paraître).
 - 2009a «Noncommutative geometry and transcendental physics», *Constituting objectivity. Transcendental approaches of modern physics*, (M. Bitbol, P. Kerszberg, J. Petitot, eds), Berlin, Springer.
 - 2009b. *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile* (trad. F. Minazzi), Milano, Bompiani.
- Philonenko, A., 1972. *L'œuvre de Kant*, Paris, Vrin.
- Pierobon, F., 2003. *Kant et les Mathématiques*, Paris, Vrin.
- Posy, C.J., 1992 (ed.). *Kant's Philosophy of Mathematics*, Kluwer.
- Riemann, B., 1854. *Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*, *Gesammelte Mathematische Werke*, 1990, 304-319.
- Salanskis J. M., 1991. *L'Herméneutique formelle : L'Infini – Le Continu – L'Espace*, Paris, Editions du CNRS.
- Scholtz, E., 1992. «Riemann's Vision of a New Approach to Geometry», *1830-1930 : A Century of Geometry*, (L. Boi, D. Flament, J.-M. Salanskis eds), Berlin, New-York, Springer, 22-34.
- Servois, J., 2004. *Paul Natorp et la Théorie Platonicienne des Idées*, Toulouse, Presses Universitaires du Septentrion.
- Smith, B., 1993. «Ontology and the logistic analysis of reality», Preprint.
- Teissier, B., 1988. «Stratifications, finitude et intuition», *Logos et Théorie des Catastrophes*. Colloque de Cerisy à partir de l'œuvre de René Thom (J. Petitot ed.), Genève, Editions Patino, 59-65.
- Thom, R., 1980. *Modèles mathématiques de la Morphogenèse*, Paris, Christian Bourgois.
- Veronese, G., 1892. *Fondamenti di geometria a più dimensioni e a più specie di unità rettilinee esposti in forma elementare*, Padoue, Tipografia del Seminario.
- Vuillemin, J., 1955. *Physique et Métaphysique kantienne*, Paris, Presses Universitaires de France.

- Wang, H., 1987. *Reflections on Kurt Gödel*, Cambridge, M.I.T Press.
- Wiredu, J.E., 1970. «Kant's Synthetic a priori in geometry and the rise of non-euclidean geometries», *Kant-Studien*, 61, 1, 5-27.
- Zalta, E., 1998. «Mally's Determinates and Husserl's Noemata», in *Ernst Mally – Versuch einer Neubewertung*, A. Hieke (ed.), St. Augustin, Academia-Verlag, 9-28.



FABIO MINAZZI

Sullo statuto epistemologico del trascendentale kantiano

«Tuttavia gli sforzi umani si svolgono in un circolo costante e ritornano a quel punto nel quale si sono già una volta trovati: onde materiali che ora giacciono nella polvere potranno forse venir usati a costruire uno splendido edificio»

I. Kant, lettera a Christian Garve
del 7 agosto 1783

1. Dalla «feconda bassura dell'esperienza»

«Chiamo *trascendentale* ogni conoscenza che in generale si occupa non tanto di oggetti, quanto invece del nostro modo di conoscere gli oggetti, nel senso che tale modo di conoscenza dev'essere possibile *a priori*. Un sistema di siffatti concetti potrebbe chiamarsi *filosofia trascendentale*» (B, 43, 10 sgg.)¹.

Così scrive Kant nella *Critica della ragion pura*, tuttavia l'indubbia chiarezza di questa affermazione cela, in realtà, un ben lungo e, invero, assai complesso travaglio di pensiero, non solo nell'ambito specifico della riflessione kantiana, ma anche in quella della stessa storia del pensiero occidentale. Anche perché, come è stato giustamente osservato da diversi e pur contrastanti interpreti kantiani, il trascendentale si qualifica, invariabilmente, come un aggettivo che, alla stregua di un novello re Mida, fagocita tutto ciò che ad esso si riferisce. Un aggettivo che, inoltre, rilutta a trasformarsi in sostantivo, «ma rimane aggettivo ossia non assume alcuna qualifica sostanziale pur

1 Immanuel Kant, *Critica della ragione pura*, Introduzione, traduzione e note di Giorgio Colli, Adelphi Edizioni, Milano 1976³, p. 67. D'ora in poi tutte le citazioni tratte da questa *Critica* saranno segnalate direttamente nel testo indicando tra parentesi tonde il riferimento alla pagina e alle righe della prima (A) o alla seconda edizione (B), seguite dall'indicazione della pagina della traduzione italiana di Colli.

indicando una nozione compiuta ed indicata come autosufficiente». Inoltre, *last but not least*, per dirla ancora con le parole di Armando Rigobello, sembrerebbe anche che il trascendentale costituisca «un aggettivo insostantivabile; esso regge il senso di tutta la filosofia *critica* senza la possibilità di dar luogo a *dottrina*. L'essere scomparire nell'oscurità dell'inconoscibile o nella esigenzialità del postulato: rimane soltanto la trama delle condizioni della conoscenza scientifica»².

Nel presente contributo non si nutre certamente la pretesa di poter dipanare l'intricato nodo gordiano del trascendentale, tuttavia si vuole comunque sottolineare il suo preciso e fecondo ruolo epistemologico, individuando una complessa, assai feconda e oltremodo significativa linea carsica del pensiero occidentale, che, forse, può anche aiutare a meglio intendere, *criticamente e costruttivamente*, la rivoluzionaria novità concettuale "copernicana" dell'approccio trascendentale kantiano, nonché il suo specifico e affatto peculiare ruolo euristico-epistemologico utilizzabile anche nel pur assai controverso contesto del dibattito contemporaneo. Inoltre occorre avvertire come la presente riflessione non sia affatto svolta con un preclaro intento storico-filosofico (chi scrive non è affatto un esegeta del kantismo), bensì con un prevalente interesse di pensiero, finalizzato a meglio precisare un aspetto critico-concettuale epistemologico, avvertito come decisivo e di primaria importanza.

Del resto nell'intraprendere una tale ardua disamina concettuale si può essere confortati dallo stesso Kant il quale nei suoi *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, lamentandosi apertamente del primo recensore della *Critica* (il cui scritto, anonimo, apparve sulla «Göttingische Gelehrte Anzeigen» nel 1782), ricordava, espressamen-

2 Armando Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963, pp. 113-4. Nel quadro della sterminata bibliografia kantiana, in relazione specifica al problema del trascendentale, in questa sede mi limito a rinviare al saggio di Italo Cubeddu, *Chi pensa trascendentale? Bibliografia di una discussione (1959-1989)* apparso nel volume di più autori *Kant teoretico. Materiali del Novecento*, a cura di Italo Cubeddu, Editrice Montefeltro, 1991, pp. 35-76 (in questo volume sono peraltro da tener presenti anche i contributi di Yoshifumi Hamada, *Kant in Giappone (1980-1985)* e di Laura Piccioni, *Studi francesi sulla Critica della ragion pura (1980-1988)*, pubblicati rispettivamente alle pp. 119-127 e pp. 129-142), unitamente alle discussioni e al connesso repertorio bibliografico che si leggono nei «Cahier de Philosophie de l'Université de Caen» (1999, n. 33), nel volume monografico *Kant analysé*. In relazione alla *Critica della ragion pura* in questa sede mi limito a ricordare unicamente l'importante (e giustamente molto discusso) contributo di Peter Frederick Strawson, *Saggio sulla «Critica della ragion pura»*, trad. it. di Margherita Palumbo, Laterza, Roma-Bari 1985 e il più curioso volumetto, di più autori, *Kant oggi nel bicentenario della «Critica della ragion pura»*, atti del Convegno di Saint Vincent, 25-27 marzo 1981, Edizioni Centro Cultura e Congressi Saint Vincent, Saint Vincent 1981 in cui si leggono, tra i numerosi altri, brevi interventi di Rigobello (pp. 40-44), Lucio Colletti (pp. 47-53 e pp. 139-40), Leo Lugarini (pp. 89-96), Maria Grazia Ambrosini (pp. 104-7), Rosaria Egidi Bianco (pp. 150-2), Pietro Faggiotto (pp. 153-55) e Giuseppe Semerari (pp. 177-83).

te, come «le alte torri e i grandi metafisici [...] intorno ai quali [...] generalmente spira molto vento non sono fatti per me. Il mio posto – rilevava ancora Kant – è la feconda bassura (*bathos*) dell'esperienza e la parola "trascendentale", il cui senso da me tante volte esplicito non è stato nemmeno compreso dal recensente (tanto fuggevolmente egli ha considerato ogni cosa), non significa ciò che è al di là di ogni esperienza, sebbene ciò che l'antecede (è *a priori*), pur non essendo destinato ad altro che a rendere possibile il semplice conoscere dell'esperienza»³. Anche in questo caso occorre dunque prendere le mosse dalla «feconda bassura dell'esperienza» storica, rivolgendosi soprattutto al complesso intreccio delle differenti e contrastanti tradizioni concettuali, onde sperare di poter infine individuare un prezioso *filo rosso* che ci consenta di meglio intendere valori e limiti della stessa celebre «rivoluzione copernicana» introdotta da Kant. Senza peraltro dimenticare anche un'altra preziosa indicazione che ancora si legge nella prima *Critica*, là dove Kant, dovendo introdurre nel primo libro della dialettica trascendentale, i concetti della ragione pura, ricorda, espressamente, l'opportunità di non coniare nuove parole, dichiarando senz'altro la sua preferenza per una originale utilizzazione di termini tradizionali:

«nonostante la grande ricchezza delle nostre lingue, il pensatore si trova spesso in imbarazzo riguardo ad una espressione che si adatti esattamente al suo concetto, mancando della quale egli non può farsi intendere rettamente dagli altri, e neppure da se stesso. Coniare nuove parole, è una pretesa di legiferare in materia di linguaggio, la quale ha di rado successo; e prima di ricorrere a questo mezzo disperato, è consigliabile cercare in una lingua morta e dotta, per vedere se non vi si trovi questo concetto assieme alla sua espressione adeguata. E quand'anche l'uso antico di tale espressione sia risultato un po' incerto, per inavvedutezza dei suoi autori, tuttavia meglio rafforzare il significato che precipuamente le era proprio (dovesse pur rimanere il dubbio, che in quel tempo la si sia intesa precisamente in tale significato), piuttosto che mandare a vuoto il nostro compito, per il fatto di renderci incomprensibili» (B, 245, 10-20 e sgg. pp. 373-4).

In questo senso particolare il lavoro filosofico si configura come un prodotto architettonico di costante recupero di vecchi materiali, nel corso del quale alcuni specifici elementi vengono presi e rimossi da antichi edifici per essere inseriti come parti di nuove costruzioni e di nuovi progetti. Il che poi ci aiuta a meglio intendere il peculiare sforzo concettuale (anche terminologico!) cui si è trovato impaniato lo stesso Kant, dalla «gran luce» del

3 I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Introduzione, traduzione, note e allegati a cura di Piero Martinetti, *Postfazione* e apparati di Massimo Roncoroni, Rusconi Libri, Milano 1995, p. 299. Per il concetto kantiano di "esperienza" sono peraltro da tener presenti soprattutto i contributi di Fernando Montero Moliner, *El empirismo kantiano*, Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Valencia, Valencia 1973 ed Helmut Holzhey, *Il concetto kantiano di esperienza. Ricerche filosofiche delle fonti e dei significati. Con un'appendice sulla nozione platonico-aristotelica*, Presentazione di Gianna Gliotti, trad. it. di Andrea Ermano, Le Lettere, Firenze 1997.

1769, fino agli anni dei decenni successivi. Infatti proprio la rivoluzionaria novità concettuale del suo originale punto di vista trascendentalistico si intreccia, inevitabilmente, con la stessa questione terminologica e anche con la decisione di poter infine utilizzare un termine offertogli dalla tradizione per esprimere una nuova e rivoluzionaria consapevolezza critica ed epistemologica. Ma proprio in questa direzione occorre allora scavare, non tanto per mettere capo ad una morta e vuota genealogia di mera e sterile filiazione testuale (come se le idee producessero altre idee, *di per sé*, quasi per partengenesi, muovendosi, appunto, *de claritate in claritatem!*), bensì per individuare i diversi, controversi e pur nuovi problemi teorici aperti alla luce dei quali il pensiero kantiano è infine scaturito, come scintilla nata dall'attrito del costante ritmo del quotidiano lavoro concettuale, legando e nuovamente riforgiando vecchi termini e consolidati concetti, variamente messi a disposizione dalla tradizione del pensiero occidentale, onde poter comprendere i nuovi problemi e anche le inedite e strategiche situazioni pratico-conoscitive cui guarda il criticismo nel suo complesso. In altre parole, a mio avviso per spiegare e comprendere concettualmente ed adeguatamente la trascendentalità kantiana occorre individuare il *nuovo problema epistemologico* di Kant, nonché il *nuovo centro spirituale* della sua stessa, più originale, riflessione critica, per mezzo della quale Kant ha riformulato e ripensato i termini tradizionali, onde esprimere una nuova problematica, una nuova sensibilità critica e anche una nuova e feconda sintesi di pensiero e di civiltà.

2. Il problema della connotazione del trascendentale in Kant

Secondo la programmatica connotazione del trascendentale che emerge dalla citazione kantiana riportata in apertura del precedente paragrafo – tratta, sarà bene ricordarlo, dal § VII dell'*Introduzione* della prima *Critica* – si può allora affermare che il trascendentale non concerne gli oggetti della conoscenza, bensì, *totidem verbis*, il «nostro modo di conoscere gli oggetti». Prendendo le mosse da questa caratterizzazione sembrerebbe, pertanto, che il trascendentale kantiano abbia a che fare soprattutto con l'insieme della trama di relazioni e di condizioni universali necessarie, *a priori*, che concernono la genesi stessa del conoscere umano. Il che costituisce un'indicazione preziosa, ma anche tale da richiedere, per la sua stessa natura programmatica, molteplici altre precisazioni critiche. Precisazioni cui Kant, per la verità, non si è affatto sottratto, giacché, più volte, è tornato su questo precipuo argomento, arrecando sempre nuovi chiarimenti ed anche ulteriori e importanti specificazioni concernenti, espressamente, il piano trascendentale cui si è sempre riferito nel delineare la sua complessa ed articolata architettura filosofica, tendente ad elaborare un concetto «cosmico» della riflessione.

Ma se si vuole cogliere criticamente la genesi concettuale e la precisa funzione euristico-epistemologica del trascendentale kantiano occorre anche chiedersi quale sia il problema decisivo che Kant cerca di affrontare e risolvere appellandosi, programmaticamente, alla nozione di trascendentale. Come è ben noto è lo stesso Kant che ci consente di chiarire questo problema capitale, giacché il pensatore di Königsberg, con la stesura della sua prima

Critica, vuole affrontare il problema del senso e del significato filosofico della conoscenza umana, così come quest'ultima si è configurata a partire dalla nascita della scienza moderna, inaugurata da Galileo e che è stata poi portata al suo massimo sviluppo fisico-matematico paradigmatico da uno scienziato come Isaac Newton. Se ci si pone da questo preciso punto di vista, concernente il preciso significato filosofico attribuibile alla conoscenza scientifica e alla connessa possibilità di delineare una sua "giustificazione" critico-filosofica, allora anche il problema dell'appello al trascendentale operato da Kant può essere riconsiderato con molta maggiore precisione concettuale ed anche ermeneutica. Se infatti il trascendentale, per dichiarazione esplicita di Kant, non concerne tanto gli oggetti della conoscenza in quanto tali, bensì la precisa *modalità* del nostro conoscere gli oggetti, allora si può meglio comprendere perché il pensatore di Königsberg qualificati successivamente il trascendentale come l'insieme delle condizioni *a priori* che si riferiscono direttamente alla *possibilità* della nostra stessa conoscenza.

Per esprimerci con l'incisivo linguaggio dei *Prolegomeni* il problema di Kant non è tanto, insomma, quello di dimostrare l'esistenza dei giudizi sintetici *a priori*, bensì quello di delinearne una rigorosa *giustificazione filosofica*, che non faccia appello né alle vecchie concezioni metafisiche della sostanza, né, tantomeno, alla presunta bontà del creatore che, cartesianamente, non potrebbe ingannarci. La celebre «rivoluzione copernicana» inaugurata da Kant si radica proprio qui: nel rendersi conto, epistemologicamente parlando, che il processo del conoscere umano non possiede affatto un suo fondamento assoluto e garantito, radicato in una mitica realtà esterna – soggiacente o sovrapposta – a questo stesso processo conoscitivo, perché la sua unica garanzia critica dipende dalla condizioni *a priori* costitutive che lo stesso processo conoscitivo pone ad ogni esperienza possibile e dal loro vario e mobile intreccio con la «feconda bassura dell'esperienza», criticamente mediata dall'intervento sperimentale proprio del fisico-matematico. Il che configura, se si vuole, una risposta anche alquanto paradossale, perché individua il "fondamento critico" del conoscere umano nello stesso, polimorfo e articolato, *processo della conoscenza* che, di volta in volta, si instaura e si struttura secondo differenti modalità critiche, ponendo sempre in relazione mediata, e affatto particolare, l'ambito della polarità concettuale della formalità analitica del pensiero con quello della dimensione empirica della verifica sperimentale.

In questa prospettiva epistemologica la risposta kantiana al problema della giustificazione filosofica della scienza moderna risulta essere, quindi, veramente innovativa, perché il pensatore di Königsberg è il primo filosofo che si pone, con tutta coerenza e radicalità critica, il problema della giustificazione critica complessiva del sapere scientifico moderno e che per risolvere tale problema individua la possibilità critica della *giustificazione della conoscenza nello stesso processo di approfondimento del sapere scientifico*. In altre parole per Kant la base della nostra conoscenza deve essere sempre rintracciata all'interno dello stesso processo conoscitivo, poiché è quest'ultimo che instaura quegli stessi giudizi universali e necessari mediante i quali conosciamo non la natura in quanto tale (metafisicamente noumenale), bensì le *leggi* mediante le quali individuiamo *connessioni costanti* tra le differenti

«passioni» (per dirla col Galileo dei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*⁴). In questa circoscritta, ma culturalmente decisiva, prospettiva epistemologica, l'appello kantiano al trascendentale assume allora un suo significato estremamente preciso ed anche emblematico, perché esprime, in modo tecnicamente cogente e rigoroso, la consapevolezza del nuovo statuto epistemico del sapere umano inaugurato e posto in essere dalla nascita della scienza moderna e, successivamente, sempre più e variamente approfondito, nel corso dei vari secoli, dall'incremento, continuo e complessivo, del patrimonio tecnico-scientifico registratosi dal XVII secolo ad oggi.

3. *Il trascendentale come possibilità della conoscenza?*

Introducendo le sue riflessioni concernenti la logica trascendentale, che ne specificano l'ambito rispetto alla tradizionale logica generale pura, Kant scrive:

«E qui faccio un'osservazione, che estende la sua influenza su tutte le considerazioni seguenti, e che dev'essere tenuta ben presente: occorre cioè chiamare trascendentale non già ogni conoscenza *a priori*, ma soltanto quella mediante cui noi riconosciamo, che e come certe rappresentazioni (intuizioni o concetti) vengono applicate o sono possibili unicamente *a priori* (trascendentale deve chiamarsi cioè la possibilità della conoscenza o l'uso di questa, *a priori*). Di conseguenza, né lo spazio né una qualsiasi determinazione geometrica *a priori* di esso sono rappresentazioni trascendentali; trascendentali, piuttosto, possono chiamarsi soltanto la conoscenza, secondo cui queste rappresentazioni non sono affatto di origine empirica, e la possibilità, per cui esse possono nondimeno riferirsi *a priori* ad oggetti dell'esperienza. Del pari, l'uso dello spazio riguardo ad oggetti in generale sarebbe altresì trascendentale: se tale uso è invece ristretto unicamente a oggetti dei sensi, esso si chiama allora empirico. La distinzione fra trascendentale ed empirico appartiene dunque alla critica delle conoscenze, e non riguarda la relazione di queste con il loro oggetto» (B, 78, 3-20, p. 113).

Alla luce di questa importante precisazione kantiana si rileva, in primo luogo, che il trascendentale e la sua distinzione dall'empirico concerne, propriamente, la «critica delle conoscenze», attiene cioè al nostro modo, epistemologico, di guardare al patrimonio della conoscenza compiendo una meta-riflessione: si tratta, insomma, di un nuovo sguardo epistemologico, in virtù del quale emerge la necessità, intrinsecamente costitutiva, di ogni possibile conoscenza la quale presuppone il rinvio ad un ambito costitutivo di un determinato sapere. Inoltre, in secondo luogo, la conoscenza trascendentale è qualificata come quella per mezzo della quale si viene a conoscere

4 Cfr. Galileo Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, a cura di Adriano Carugo e Ludovico Geymonat, Boringhieri, Torino 1958, p. 186.

che determinate rappresentazioni vengono utilizzate esclusivamente *a priori* e come queste stesse rappresentazioni, sempre *a priori*, siano anche possibili⁵. Il trascendentale è pertanto condizione necessaria e costitutiva della conoscenza in quanto quest'ultima pone in essere una sua specifica ontologia. Non solo: in terzo luogo, la conoscenza trascendentale coincide proprio con la consapevolezza epistemologica che determinate rappresentazioni sono usate esclusivamente *a priori*. Tant'è vero che la connotazione kantiana concernente la logica generale pura e la logica trascendentale risiede proprio su questo punto: anche la logica generale pura presenta infatti delle strutture formali che sono analiticamente *a priori*, tuttavia solo la logica trascendentale possiede delle strutture «interamente *a priori*» le quali presentano anche la possibilità di essere applicate «esclusivamente *a priori*»: l'applicazione della logica trascendentale implica, insomma, la costituzione genetica, necessitante e universale, dell'oggetto empirico il quale ultimo, nel suo aspetto conoscitivo, si risolve proprio nella trama ontologica di quelle stesse strutture logiche trascendentali, mentre le strutture logiche generali pure, proprie della logica formale pura, meramente analitico-sintattica, considerano come presupposto l'oggetto empirico e, per loro stesse, non sono mai in grado di costituirlo.

Certamente Kant nelle sue opere non ha poi sempre utilizzato o richiamato in modo univoco, rigoroso, scrupoloso e preciso e non privo di talune ambiguità, il termine «trascendentale», anche perché, più che definirlo in modo rigorosamente formale ed diligente, Kant lo ha semmai usato sistematicamente e in molteplici e differenti ambiti di riflessione: la prima *Critica*, come anche le due successive, illustrano, infatti, assai analiticamente, la straordinaria capacità kantiana di saper sempre utilizzare criticamente, in modo autenticamente pervasivo e costruttivo, un approccio rigorosamente trascendentale, per mezzo del quale la riflessione filosofica guadagna un orizzonte meta-riflessivo e si apre ad una nuova considerazione analitica del sapere e della stessa riflessione. In questa prospettiva le tre *Critiche* più che presentare in termini rigorosi la teorizzazione riflessiva scrupolosa ed esatta del trascendentale, ne illustrano il suo uso euristico e documentano, quindi, la piena consapevolezza critica kantiana dell'uso apriorico dei concetti puri e la connessa apertura di un nuovo e rivoluzionario orizzonte concettuale. Per questa ragione di fondo occorre sempre distinguere, con notevole precisione, tra la conoscenza «trascendentale» e l'uso «trascendentale» della stessa conoscenza, così come viene svolta e dipanata da Kant nelle sue opere. Pur a fronte di differenti indicazioni presenti nelle diverse pagine kantiane e anche a fronte delle varie e complesse oscillazioni riscontrabili nelle diverse impostazioni kantiane di alcuni differenti problemi (indicazioni ed oscillazioni sulle quali, non a caso, si è lungamente interrogata, a volte in modo estremamente sofisticato, l'esegesi kantiana, per non parlare, poi, delle principali e, a volte, decisive letture cui l'opera kantiana è stata sottopo-

5 Per un commento analitico di questo passo kantiano, che si è peraltro tenuto presente liberamente anche nel testo, cfr. anche A. Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, op. cit., pp. 114-121.

sta dai filosofi successivi⁶), occorre rilevare come tutte queste ermeneutiche non mettano comunque mai in discussione il punto di partenza critico del kantismo, il quale si radica, in ultima analisi, nel franco e onesto riconoscimento – compiuto storicamente da un pensatore come David Hume – che le conoscenze universali e necessarie, proprie della scienza moderna, non possono mai essere ricavate dall’esperienza. Come ha osservato Francesco Barone nel suo classico *Logica formale e logica trascendentale*, insistendo, assai giustamente, sull’importanza del passo kantiano che si è riportato in apertura di questo paragrafo,

«la conoscenza trascendentale che si occupa della possibilità e della applicabilità di tale elemento apriori costituisce quindi la conoscenza delle condizioni necessarie dell’esperienza. Il riferimento del termine “trascendentale” anche a quegli elementi che sono per Kant le condizioni necessarie di ogni possibile conoscenza accentua, per così dire, il carattere fondamentale della ricerca trascendentale: essa è sì in modo specifico uno studio riflesso sull’apriori, ma il carattere particolare, che questo ha nella dottrina kantiana, è anche in generale un’indagine sulla possibilità della conoscenza e sul significato di tale possibilità»⁷.

- 6 Per le letture delineate da Karl Leonhard Reinhold, Gottlob Ernst Schulze, Johann Gottlieb Fichte e Salomon Maimon si può tener presente, con utilità, il volumetto *Modelli postkantiani del trascendentale*, curato da Franco Gallo (Edizioni Unicopli, Milano 1993), da integrarsi poi con la ricostruzione concernente i principali esponenti dell’idealismo post-kantiano, per esempio quella delineata più recentemente da Terry Pinkard nel suo *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2002. Per un abbozzo dell’esegesi kantiana può essere ancora tenuto presente Mariano Campo, *Schizzo storico della esegesi e critica kantiana*, Editrice Magenta, Varese 1959, ora da integrarsi con le indicazioni ricostruttive e bibliografiche che si leggono in Augusto Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 2005¹⁵, pp. 220-330 (per la storia della critica fino al 1997) e pp. 331-396 (per la bibliografia introduttiva all’esegesi kantiana) e, con riferimento privilegiato alla produzione italiana, i vari ed analitici «bollettini bibliografici» pubblicati dalla rivista «Studi kantiani» (a partire dal suo secondo anno di esistenza, dal 1989 in poi). In riferimento agli studi kantiani sviluppati in Italia sono anche da segnalare i contributi di Silvestro Marcucci da lui raccolti nei suoi *Studi kantiani*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca 1988, 3 voll. (e anche il suo precedente volume *Kant in Europa*, ivi 1986). In relazione alla *Critica della ragion pura* si possono infine segnalare le varie “guide alla lettura” delineate da Raffaele Ciafardone (Carocci Editore, Roma 1996), Ralf Ludwig (l’edizione tedesca originaria è del 1995, mentre la trad. it., di Franz Reinders e Rossella Zeni, è apparsa presso Garzanti, a Milano, nel 1998), Silvestro Marcucci (Laterza, Roma-Bari 1997) e Marco Ravera e Gianluca Garelli (Utet Libreria, Torino 1997). Sull’importanza del trascendentale per un’adeguata comprensione della filosofia kantiana (e della sua attualità) insiste anche Otfried Oöffe nella sua agile monografia *Immanuel Kant*, trad. it. di Sonia Carboncini, ed. it. a cura di Valerio Verra, il Mulino, Bologna 1986.
- 7 Francesco Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, Edizioni Unicopli, Milano 1999-2000, 2 voll., vol. I, p. 246, da cui sono tratte anche le altre citazioni che figurano nel testo.

Il che ci consente allora di intendere il criticismo kantiano come quella prospettiva filosofica (ed epistemologica) per la quale la dimensione trascendentale non indaga tanto la conoscenza *a priori* in generale, proprio perché indica, semmai, per dirla ancora con Barone, «quel tipo di conoscenza riflessa che indaga come sono possibili ed applicabili agli oggetti certe rappresentazioni». Il che consente di cogliere il pieno valore (e anche tutta la novità, epistemologica e filosofica) del nuovo atteggiamento trascendentale inaugurato da Kant il quale ultimo non risulta più essere vincolato, più o meno strettamente, né alla particolare concezione dell'*a priori* elaborata dal pensatore di Königsberg e, neppure, alle pur molteplici ed interessanti oscillazioni riscontrabili nei suoi testi, come del resto ha mostrato tutta una precisa e assai feconda tradizione critica del kantismo inaugurata da Wilhelm Windelband e variamente sviluppata nella scuola neokantiana di Marbourg (soprattutto con il contributo di Hermann Cohen⁸ e Paul Natorp⁹) fino alla persuasiva ed acuta lettura delineata da un fine interprete e filosofo quale fu, indubbiamente, Ernst Cassirer. Proprio perché l'atteggiamento trascendentale inaugurato da Kant, al di là della stessa distinzione tra la conoscenza "trascendentale" e l'uso "trascendentale", risulta

«ispirato soltanto alla funzione che l'apriori ha nel condizionare sia la possibilità di un dominio culturale effettivamente costituito sia la ricerca di tale possibilità instaurata sul riconoscimento dell'effettualità del dominio culturale stesso. Ed è tale atteggiamento trascendentale – conclude Barone – che è illustrato concretamente da Kant nell'impostazione delle tre Critiche rispettivamente a proposito dei domini culturali della conoscenza, della moralità e (in parte) dell'arte».

4. Il trascendentale quale meta-riflessione analitica

L'importanza e il significato euristico specifico del «trascendentale» si radica esattamente in questo nuovo livello meta-riflessivo, per mezzo del quale muta profondamente la nostra percezione critica non solo della conoscenza scientifica, ma anche della morale e del profondo e fecondo nesso

8 L'edizione completa delle opere di Hermann Cohen è stata promossa, nel 1977, da Helmut Holzhey (già fondatore e direttore dello *Hermann Cohen-Archiv*, cfr. G. Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1977 e sgg), ma in questa sede merita di essere ricordato soprattutto l'ampio studio di Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kant Kritik der reinen Vernunft*, apparso in prima edizione a Berlino nel 1907, presso Dürr, e in seconda edizione a Leipzig, presso Meiner, nel 1917 (recentemente tradotto in francese: H. Cohen, *Commentaire de la «Critique de la raison pure» de Kant*, Présenté, traduit de l'allemand et annoté par Éric Dufur, Les Éditions du Cerf, Paris 2000).

9 In merito alla scuola di Marbourg mi limito a rinviare ai due agili studi introduttivi di Alexis Philonenko, *L'École de Marbourg*, Vrin, Paris 1989 e di Massimo Ferrari, *Introduzione al Neocriticismo*, Laterza, Roma-Bari 1997, da integrarsi poi con l'importante studio analitico di Helmut Holzhey, *Cohen und Natorp*, Schwabe, Bâle 1986, 2 voll.

che, storicamente, può effettivamente instaurarsi tra queste due differenti e alternative dimensioni, in dinamica connessione con la dimensione escatologica. Non per nulla le pagine finali della prima *Critica* insistono proprio sulla necessità di saper collegare criticamente l'ambito della conoscenza possibile con quello del dovere morale che trovano, infine, un propria chiave di volta strategica nel ruolo della speranza entro l'agire umano. Le tre celebri domande kantiane (*che cosa posso conoscere?*, *che cosa devo fare?* *che cosa mi è lecito sperare?*) rinviano espressamente a questa feconda tricotomia critica, in virtù della quale Kant è anche riuscito a cogliere, in modo invero mirabile, il centro propulsivo e dinamico della stessa modernità occidentale, la quale, storicamente, ha sempre più strettamente intrecciato, criticamente, l'approfondimento continuo della conoscenza del mondo con l'estensione dei diritti entro un ambito in cui l'utopia svolge un decisivo ruolo propulsivo, sempre operoso¹⁰. Non per nulla nelle sue varie *Riflessioni* Kant avanza anche la seguente, assai emblematica, definizione: «intellettuale è ciò il cui concetto è un agire» (n. 968).

Il che consente anche di comprendere, epistemologicamente parlando, il doppio carattere – necessitante e normativo – che, ontologicamente, contraddistingue l'*a priori* kantiano e lo stesso uso critico del metodo trascendentale. Da questo punto di vista, come ha sottolineato Guido Morpurgo Tagliabue,

«il metodo trascendentale non è dunque che l'esplicazione della normatività implicita nella natura necessaria dei concetti. La deduzione di tutte le sintesi, dello spazio e del tempo, e dell'immaginazione, e dell'intelletto, e dello schematismo, etc. è sempre l'analisi dei fatti della coscienza esposti nella loro necessità e perciò elevati a diritti, necessari e universali»¹¹.

L'universalità e la necessità, tipici e propri quali condizioni dell'*a priori* kantiano, rinviano, pertanto, ad un obbligo giuridico normativo e necessitante. La «*strenge Allgemeinheit*» [l'universalità rigorosa] cui si appella Kant deve appunto essere pensata come una norma obbligatoria, universale e necessaria: nessuno può sottrarsi a questo obbligo che si configura, pertanto,

10 Per l'approfondimento specifico di queste tematiche sia comunque lecito rinviare al mio volume *Teleologia della conoscenza ed escatologia della speranza. Per un nuovo illuminismo critico*, La Città del Sole, Napoli 2004.

11 Guido Morpurgo Tagliabue, *Le strutture del trascendentale*, Bocca, Milano 1951, p. 123, mentre le citazioni che seguono immediatamente nel testo sono tratte, rispettivamente, da p. 118, da p. 126 e dalle pp. 127-8. Per altri studi sul trascendentale kantiano in questa sede mi limito unicamente a segnalare Georges Bénézé, *Allure du transcendentale*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1936, Antoine De Coninck, *L'analytique transcendentale de Kant*, Publication Universitaires de Louvain-Editions Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1955, Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Euna Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1973¹ e 2002², Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970 (trad. it. Raffaele Ciafardone, *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, Leandro Ugo Japadre Editore, L'Aquila-Roma 1987).

come una vera necessità (implicante l'impossibilità del contrario): «l'universale e il necessario sono dunque in realtà un obbligatorio (normativo) e un necessario». Se in termini affatto generali il "necessario" risulta sempre configurarsi come ciò che concorda con una determinata "convenzione" (poiché giuridicamente il necessario risulta sempre essere, inevitabilmente, implicito ed inerente all'obbligatorio¹²), si comprende, allora, come l'impostazione trascendentale kantiana debba necessariamente indurre Kant a far coincidere l'*aprioricità* di un concetto con la sua «deduzione», la quale si configura, rigorosamente, come una "giustificazione di diritto". La terminologia giuridica presente nella *Critica* scaturisce, pertanto, dal nucleo teorico più profondo della «rivoluzione copernicana» kantiana, ovvero dal metodo della deduzione trascendentale, pensata e sviluppata da Kant quale *analisi di legittimità* in grado di configurare un principio di diritto quale elemento normativo capace di convertire un fatto in un elemento necessario ed ineludibile. Proprio su questa base Kant delinea pertanto la possibilità di costruire una nuova ontologia critica, in grado di precisare l'ambito specifico entro il quale si costituisce ogni singolo ambito disciplinare. Per questa ragione di fondo, secondo Morpurgo Tagliabue, in Kant il passaggio dalla logica formale alla logica trascendentale non implica affatto un abbandono della prima, proprio perché «la conoscenza della possibilità a priori di un concetto, ossia la sua conoscenza trascendentale, consiste precisamente nel verificare questo suo doppio aspetto, insieme universale e necessario, ossia apodittico» per mezzo del quale – si può aggiungere – possiamo allora indagare criticamente un triplice ordine di *legalità*:

- a) l'ordine descrittivo ed esplicativo dell'oggettività scientifica e delle verità cognitive, costituenti *il campo del sapere*;
- b) l'ordine prescrittivo e propriamente giuridico della correttezza etiche e delle regole normative, ovvero *l'ambito del dovere*;
- c) l'ordine autoriflessivo dell'emancipazione sociale e dell'autenticità civile, ovvero *l'ambito della speranza*..

Sul piano più specificatamente gnoseologico-critico ed epistemologico il metodo trascendentale kantiano può del resto essere configurato, ancora concordando con Morpurgo Tagliabue, come «l'applicazione esaustiva del principio del terzo-escluso o apodittico: ossia l'analisi della necessità e della normalità correlative di un concetto, e così la sua giustificazione (o la sua condanna) nel sistema del conoscere». Il che, come peraltro è abbastanza agevole comprendere, ha conseguenze epistemologiche assai rilevanti, che possono anche andare contro le sclerosi dogmatiche e gli stessi, diffusi, "crampi mentali" pur presenti nello stesso specifico sistema del criticismo kantiano.

In altre parole, proprio questa chiave eminentemente "giuridica" del trascendentale kantiano ci consente di inaugurare anche una innovativa riflessione epistemologica, in virtù della quale possiamo guardare a ciascuna disciplina scientifica come ad un ambito specifico – dotato, per dirla con la

12 Secondo la nota formula giuridica «vinculum juris quo necessitate abstringimur alicuius rei solvendae», *Institutiones*, III, 13 puntualmente richiamata da Morpurgo Tagliabue, cfr. *Le strutture del trascendentale*, op. cit., pp. 120-121.

terminologia di Edmund Husserl – di una propria «ontologia regionale», entro la quale si può (e si deve!) costituire il suo “oggetto” specifico. Meglio ancora: è proprio l’assunzione critico-epistemologica della «rivoluzione copernicana» che ci costringe a parlare di un «oggetto-del-conoscere» che non può più neppure essere pensato e concepito indipendentemente e al di fuori dal particolare campo disciplinare e teorico entro il quale questo stesso oggetto si costituisce. Il Kant trascendentalista “copernicano” ha dunque ben compreso come il tradizionale concetto (metafisico) di oggetto annienti, necessariamente, l’oggettività del sapere, minando anche la nostra possibilità critica di comprendere l’ambito del dovere e quello della speranza. Questa precisa prospettiva inaugura la possibilità di un nuovo “ontologismo critico”, poiché la svolta kantiana connessa con l’introduzione della prospettiva del trascendentale pone le basi critiche per una nuova e feconda prospettiva epistemologica. Secondo una preziosa indicazione avanzata e variamente illustrata da uno studioso come Jules Vuillemin (mi riferisco sia a *L’héritage kantien et la révolution copernicienne*, del 1954, sia al fondamentale *Physique et métaphysique kantienne*, apparso nel 1955, sia anche al più tardo volume consacrato all’*Intuitionisme kantien*, del 1994)¹³ si può infatti affermare che il kantismo consente infine di parlare, con nuovo rigore critico-epistemologico (e anche gnoseologico), dell’oggettività della conoscenza scientifica sganciandola definitivamente da ogni pretesa e affatto mitica “assolutezza” metafisica, ponendo quindi le premesse epistemologiche più feconde per un profondo ripensamento complessivo dell’ambito del sapere umano e dello stesso rapporto tra la scienza e la filosofia, tra il dovere e l’escatologia. Certamente con questa sua mossa trascendentale Kant inaugura anche un nuovo e complesso sistema di «ontologismo critico», in cui la conoscenza oggettiva non deve più riferirsi ad una realtà metafisica soggiacente assoluta, proprio perché ogni disciplina finisce per costituire i propri, autonomi e specifici, oggetti-del-conoscere che configurano un ambito preciso e affatto delimitato della conoscenza umana, nel momento stesso in cui ci vietano anche di parlare – metafisicamente – del reale. Infatti nella prospettiva kantiana non si tratta mai di stabilire passaggi tra sfere e ambiti separati di realtà

«ma piuttosto – per dirla con Cassirer – di analizzare un determinato complesso di verità in modo tale che vengano a mostrarsi le condizioni della sua validità; ora l’indagine non si rivolge più in prima linea a determinare l’esistenza delle cose, bensì a stabilire la relazione di dipendenza, cioè il rapporto di preminenza e di subordinazione che sussiste tra i giudizi»¹⁴.

13 I primi due volumi sono apparsi a Parigi per i tipi delle Presses Universitaires de France, mentre il terzo è stato edito da Vrin. Per altre considerazioni inerenti al trascendentale e alla sua storia concettuale sono comunque da tener presenti anche gli importanti contributi di Alexis Philonenko, in particolare *L’oeuvre de Kant*, Vrin, Paris, 2 voll. (vol. I 1969¹ e 1996⁶ e vol. II 1972¹ e 1997⁵); *Le transcendantal et la pensée moderne*, Presses Universitaires de France, Paris 1990 e il precedente *Études Kantiennes*, ivi 1982.

14 Ernst Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. II *Il problema della conoscenza*

Esattamente lungo questo delicato e difficile discrimine critico Kant ha costruito la sua nuova prospettiva criticista, prendendo, al contempo, le distanze sia dalla classica tradizione del platonismo, come anche da quella, altrettanto emblematica, dell'empirismo. *Contro* la tradizione dell'idealismo di ascendenza platonica Kant ha avuto buon gioco nello sviluppare – per dirla con l'impostazione dell'*Antropologia pragmatica* – «l'apologia della sensibilità», ricordando, appunto, come la sensibilità costituisca «un'aggiunta indispensabile alla rappresentazione dell'intelletto per produrre una conoscenza». *Contro* la tradizione dell'empirismo Kant ha invece sottolineato «la natura formale» della «recettività», la quale «non può provenire dai sensi, bensì deve (come intuizione) esser data a p r i o r i», proprio perché ne costituisce il «lato formale»¹⁵.

5. Kant e il problema medievale del trascendentale

Tuttavia, a questo punto occorre anche chiedersi come Kant abbia potuto elaborare la sua innovativa concezione trascendentale a fronte della precedente, composita, tradizione filosofica. Non solo in riferimento specifico alle due tradizioni dell'empirismo e dell'idealismo, rispetto alle quali il pensatore di Königsberg sembra quasi assumere un ruolo di arbitro critico *super partes*, bensì in connessione critica più articolata anche con la stessa tradizione complessiva del pensiero occidentale. Il puntuale riferimento critico kantiano a Leibniz ci deve infatti indurre a chiederci non solo quale sia il preciso guadagno critico che Kant consegue nei confronti della lezione del razionalismo moderno (in particolare rispetto alla lezione di Descartes e dello stesso Leibniz), ma anche quale sia il suo eventuale debito critico nei confronti di una tradizione molto più articolata e intrecciata come quella della stessa filosofia classica (anche e soprattutto di ascendenza aristotelica) e della sua complessa rielaborazione (e autonoma conservazione) delineata dalla tradizione della scolastica. Domande effettivamente ineludibili, sulle quali, del resto, l'esegesi kantiana, a partire dai fondamentali studi di Giorgio Tonelli in poi, si è sempre più impegnata con vario esito, e che, tuttavia, perlomeno a mio avviso, devono essere tenute presenti soprattutto per

nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant, trad. it. di Giorgio Colli, Einaudi, Torino 1955, p. 710, lo spaziato è nel testo.

15 Cfr. I. Kant, *Antropologia pragmatica*, trad. it. di Giovanni Vidari, riveduta da Augusto Guerra, Editori Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 23-24, dove Kant ricorda anche come, in questo preciso contesto di confronto tra le differenti tradizioni concettuali dell'empirismo e dell'idealismo, «Leibniz è il vero colpevole. Poiché egli, attaccato alla scuola platonica, ammetteva delle intuizioni intellettuali pure innate, dette idee, le quali sarebbero nell'animo umano ora soltanto oscurate e che, analizzate e illuminate dall'attenzione, ci darebbero la conoscenza degli oggetti, come essi sono in se stessi» (pp. 23-4). Per Kant, invece, «l'apparenza [*der Schein*] fonda un giudizio errato per cause soggettive, le quali falsamente vengono tenute per oggettive; il fenomeno [*Erscheinung*] invece non è un giudizio, ma soltanto un'intuizione empirica, la quale con la riflessione, e col concetto intellettuale che ne deriva, diventa esperienza interna e quindi verità» (p. 25).

rintracciare un preciso, per quanto spesso silente, latente e persino carsico, *sviluppo concettuale* presente entro la tradizione del pensiero occidentale. Anche perché lo stesso Kant, sempre nella prima *Critica*, più precisamente nel § 12 dell'*Analitica trascendentale*, affrontando il problema dei concetti puri dell'intelletto, osserva esplicitamente come

«nella filosofia trascendentale degli antichi, peraltro, si ritrova ancora un capitolo, contenente concetti puri dell'intelletto, i quali, pur non essendo annoverati tra le categorie, dovevano nondimeno valere, secondo questi antichi, come concetti *a priori* degli oggetti. [...] Essi sono presentati nella proposizione, così famosa presso gli Scolastici: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Ora, sebbene l'uso di questo principio, se si guarda alle deduzioni (che non fornirono altro se non proposizioni tautologiche), abbia avuto un risultato assai meschino – al punto che nell'epoca moderna si suole menzionare tale principio nella metafisica quasi soltanto per deferenza – tuttavia un pensiero che si è conservato così a lungo merita pur sempre, per quanto vuoto possa sembrare, una ricerca della sua origine, e autorizza a supporre che esso abbia il suo fondamento in qualche regola dell'intelletto, e che tale fondamento, come spesso accade, sia stato soltanto male interpretato. Questi presunti predicati trascendentali delle cose e non sono altro che esigenze e criteri logici di ogni conoscenza delle cose in generale, e pongono a fondamento di tale conoscenza le categorie della quantità, cioè dell'unità, della pluralità e della totalità: senonché tali categorie, che propriamente dovrebbero essere assunte in senso materiale, come pertinenti alla possibilità delle cose stesse, costoro in realtà le usarono solo in senso formale, come pertinenti all'esigenza logica nei riguardi di ogni conoscenza, trattando nondimeno incautamente questi criteri del pensiero come proprietà delle cose in se stesse» (B, 97, 20 e sgg e 98, 1-10, pp. 139-40, corsivo e grassetto nel testo).

Effettivamente, secondo una classica tradizione, codificata in modo paradigmatico da un autore come Tommaso d'Aquino – si pensi, per esempio, alle sue *Quaestiones disputatae de veritate* – si enumeravano sei trascendentali – o trascendenti – *ens, res, unum, aliquid, bonum, verum*, i quali costituiscono delle proprietà, per dirla con Tommaso, «che si aggiungono all'ente in quanto esprimono un modo di esso che non viene espresso dal nome dell'ente». A fronte di questa classica tradizione, largamente condivisa e variamente ripetuta anche da autori di assai differente impostazione e contrastante ascendenza speculativa (da Lorenzo Valla a Tommaso Campanella, da Francis Bacon a Baruch de Spinoza, da Christian Wolff a Alexander Gottlieb Baumgarten, per non fare che pochi nomi) Kant, nel passo citato, rileva, dal suo punto vista, come il classico e oramai desueto concetto di trascendentale fosse pensato sia come un mero concetto logico-formale, sia come una proprietà delle cose in se stesse. Tuttavia, occorre anche rilevare come nella tradizione filosofica variamente depositatasi e decantatasi nel corso dei secoli, con riferimento privilegiato al lessico scolastico, il significato del termine “trascendentale” (e anche di quello a suo modo correlativo, ma, invero, differente, di “trascendente”) aveva dato luogo perlomeno a due diverse accezioni concettuali, in un quadro che, peraltro, si presentava come semanticamente molto articolato e complesso, non privo di molteplici conta-

minazioni tra i due termini. Così non solo poteva accadere che in alcuni testi e in diversi autori “trascendente” e “trascendentale” fossero addirittura intesi come equivalenti e fosse quindi senz’altro confusi, ma potevano anche essere intesi in accezioni assai differenti e apertamente contrastanti, perché potevano appunto essere pensati o come l’espressione del soprannaturale che, in quanto tale, *oltrepassa la natura*, oppure come senz’altro equivalenti a ciò che risulta essere invece *comune ai principali concetti universali* e, quindi, veri e propri *antipredicamenti*, quelli tipici e specifici della tradizione aristotelica. A questo proposito Giorgio Tonelli ha osservato quanto segue:

«*Transzendental* e *transcendent*, termini antichi e assai diffusi della scolastica medievale, avevano acquistato una piena cittadinanza tra gli aristotelici tedeschi del Seicento. Per Calov questi termini designano gli *entia supra naturam*. *Transcendentalis* in August Friedriche Meier equivale a ‘metafisico’ e ‘soprannaturale’ in opposizione a ‘fisico’ e ‘naturale’. *Transcendens* invece per Alsted significa *quod in nullo est praedicamento, vagatur tamen per omnia praedicamente*, e *transcendentalis* viene identificato con *naturaliter*. Jungius definisce *transcendentalis* e *transcendens* come *relatio quae nullo praedicamento adstricta est, sed per plura vagatur*. Scheibler distingue due significati di *transcendens*: *primo sensu a nobilitate vel eminentia et sublimitate Entitatis, secondo sensu quod scilicet ea transcendit communitate entis et praedicationis*. Questi *communia* definiscono sempre gli *antipraedicamenta*, cioè i concetti principali universali che non appartengono alle categorie, poiché a differenza di queste (i *genera summa*) possono essere riferite non soltanto alla rispettiva classe di enti, ma alla totalità degli enti che appartengono alle categorie nel loro insieme; abitualmente s’intende con ciò *ens, unum, verum, bonum* e analoghi. Nell’*Universal-Lexikon* di Zedler l’*ens transcendente* viene definito come “la causa prima di tutte le cose”, cioè “tale da superare per sua essenza la ragione e la natura”, e i *termini transcendentalis* come quelli “che trascendono i predicamenti”, ovvero come “le proprietà universali di un ente”¹⁶.

Né bisogna infine trascurare come nel momento in cui Kant opera e scrive questa tradizione, di complessa ascendenza scolastico-aristotelica, sia ormai considerata alquanto obsoleta, con la conseguenza che nel Settecento l’uso di questi termini scolastici è, in genere, sempre più rara e, appunto, trascurata, con la sola eccezione del matematico e filosofo tedesco di origine francese, Johann Heinrich Lambert, che usa con frequenza il termine

16 Giorgio Tonelli, *Dal Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di Claudio Cesa, trad. it. di Bruno Bianco e Simona Tiberi, Prismi Editrice Politecnica, Napoli 1987, p. 174, corsivi nel testo, mentre le seguenti citazioni che figurano nel testo sono tratte, rispettivamente, da p. 174 e da p. 178. A conforto testuale-documentale dell’ipotesi interpretativa suggerita da Tonelli richiamata nel testo, si può ora segnalare lo studio di Francesco Valerio Tommasi, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l’analogia tra la Scolastica e Kant*, Leo S. Olschki, Firenze MMVIII, senza peraltro dimenticare l’ampia e storica, per quanto, oramai, data, disamina consegnata alle pagine del volume di Mariano Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Editrice Magenta, Varese 1953.

transcendent e che, in questo modo, può aver influenzato direttamente Kant, come, del resto, ipotizza espressamente Tonelli. Ma se Kant può avere tratto direttamente da Lambert l'uso del termine *transzendent* (che appunto utilizza in un senso vicino a quello lambertiano), per *Transzendental* occorre tener presente che il pensatore di Königsberg lo utilizza nella sua accezione di "puramente essenziale" [*rein wesentlich*] che Lambert, invece, respinge. Pertanto, ha ancora osservato Tonelli

«si può dunque congetturare che Kant abbia avuto l'intenzione di ripristinare nella sua filosofia la grande importanza che questo termine aveva tra gli aristotelici – tanto più che le sue categorie (e le categorie nei manuali degli aristotelici vengono trattate subito dopo i *transcendentalia* o *antepraedicamenta*) non sono affatto *genere summa* bensì, secondo la terminologia aristotelica, piuttosto dei *communia* o *transcendentalia*. Che Kant fosse consapevole di questi riferimenti, e che perciò la mia congettura risulti molto verosimile, lo testimonia il Par. 12 dell'*Analitica dei concetti* nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* (B 97), dove Kant si richiama esplicitamente agli "scolastici" e dimostra che *unum, verum, bonum* (cioè i tipici *transcendentali*) sono riducibili alle categorie della quantità».

Muovendosi in direzione autonoma rispetto alle scuole tendenzialmente anti-aristoteliche del Settecento, Kant ha dunque costruito il suo nuovo e rivoluzionario lessico filosofico guardando proprio alla tradizione della scolastica e anche a quella aristotelica tedesca del Seicento, rimettendo in auge termini che, in genere, erano caduti in dimenticanza. In questo preciso contesto Kant, perlomeno secondo Tonelli, invece di coniare dei neologismi per la sua nuova impostazione filosofica, ha preferito

«richiamarsi a quell'antica e rispettabile tradizione ch'era l'aristotelismo, la cui terminologia non era certo più in voga, ma nell'ambiente accademico era pur sempre ancora comprensibile – e ciò specialmente a Königsberg, dove l'aristotelismo s'era mantenuto vivo ben dentro il Settecento. Il tal modo era evitato il pericolo di una confusione con le dottrine dei contemporanei ed anche i termini riempiti di un nuovo contenuto interamente nuovo, non avevano un suono estraneo alle orecchie del lettore».

In questo preciso contesto di abile recupero critico della terminologia aristotelica Kant proporrebbe, quindi, come si è visto, di guardare al trascendentale come ad una condizione costitutiva della possibilità della conoscenza, trasformando, di conseguenza, quest'ultima non nell'impossibile e metafisico disvelamento ontologico dell'essere in quanto tale, bensì nella conoscenza di "fenomeni", quelli che, appunto, possono diventare oggetto del sapere umano. Se è vero che il kantismo, secondo un noto aforisma di Schiller, «non sa nulla delle cose e nulla dell'anima», ebbene allora Kant contesta e rifiuta coerentemente la tradizionale concezione metafisica della conoscenza quale presunta riproduzione della realtà assoluta, per concentrarsi sullo studio della forma logica dell'esperienza, tanto di quella "esterna" come di quella "interna", proprio perché il criticismo è sempre consapevole

che l'oggettività si radica unicamente nell'atto del giudizio, il quale ultimo, criticamente, apre sempre ad un livello di meta-riflessione, non certamente al disvelamento di strutture assolute soggiacenti al reale empirico. In profonda sintonia con la lezione scientifica galileiana e newtoniana per Kant, per dirla con Cassirer,

«il “fenomeno” non significa mai se non l'oggetto empirico, in quanto ci sia immediatamente conosciuto e dato, in quanto cioè ci si manifesti sensibilmente, senza che occorra costruirlo attraverso ipotesi metafisiche. Che la fisica si occupi dei fenomeni significa dunque in questo caso semplicemente che essa si rifiuta di ricondurre gli avvenimenti della natura a “qualità occulte”, nascoste dietro di essi, e che al contrario tende unicamente a comprenderli secondo le leggi matematiche della loro successione. In tal caso l'apparenza non rappresenta qualcosa che sia conosciuto da noi in un modo insufficiente e difettoso, che sia cioè soltanto un'espressione parziale della realtà vera, ma al contrario proprio ciò, onde possediamo un sapere sicuro e incontestabile, e che non abbisogna di alcuna ipotesi trascendente per essere confermato»¹⁷.

6. Kant e la tradizione dei neo-realisti logici medievali

Tuttavia, quando si riflette intorno al nuovo e rivoluzionario significato filosofico attribuito da Kant al trascendentale, non possono non sorgere molte altre domande. Certamente Kant non ha seguito il modello wolffiano, egemone soprattutto presso i filosofi tedeschi d'inizio Settecento, i quali nelle loro opere in tedesco traducevano o sostituivano, sistematicamente, i termini greci e latini con dei nomi composti. Assumendo una differente strategia linguistica, propria, peraltro, di alcuni suoi contemporanei, Kant opta, invece, per una diversa soluzione, in base alla quale preferisce sistematicamente trasformare in espressione tedesca i termini greci e latini. Ma di fronte a questa strategia ci si può appunto chiedere se la voluta omonimia dei termini kantiani con quelli aristotelici non costituisca anche la spia, preziosa, di un complesso, più riposto e latente debito concettuale, che, pur attraverso complessi movimenti carsici del pensiero, ci consente forse di ricollocare lo stesso criticismo kantiano entro una più ricca, per quanto sotterranea, tradizione di pensiero, le cui articolate moventi implicano un serio ripensamento complessivo della stessa storia della filosofia occidentale. Se si decide di percorrere questa anomala pista ermeneutica è forse più agevole ricondurre la stessa novità rivoluzionaria del kantismo non solo all'emergenza teorica del problema di una seria giustificazione filosofica della scienza, ma anche al preciso debito concettuale che il kantismo – sia tramite Leibniz, sia anche tramite la sopravvivenza della tradizione aristotelica entro il tradizionale lessico e le differenti topiche di pensiero della tarda scolastica – possiede nei confronti della stessa tradizione filosofica, entro la quale ha poi comunque operato una cesura rivoluzionaria. Se si decide di intraprendere questa dis-

¹⁷ Ernst Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. II *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant*, op. cit., p. 795.

mina occorre allora integrare il pur decisivo piano documentale dei testi con un'altrettanta precisa *analisi concettuale*, in grado di restituirci le matrici culturali più profonde cui lo stesso Kant ha attinto per operare la sua "rivoluzione copernicana". Per operare una tale indagine critica occorre insomma cogliere non solo il fuoco critico specifico del kantismo, ma occorre anche saperlo porre in relazione diretta con le movenze di pensiero presenti entro la tradizione del razionalismo moderno, risalendo anche al complesso lascito concettuale delineato dalla scolastica. In questa prospettiva la riemergenza del lessico aristotelico può allora costituire la spia della presenza di una composita tradizione di pensiero che ha costantemente posto in essere un lavoro specifico entro il quale si è via via delineata la possibilità di ripensare, in termini profondamente innovativi, il rapporto tra il pensiero e l'essere, tra il significato e la denotazione, tra il giudizio e la conoscenza.

Per indagare criticamente, muovendosi sempre sul piano concettuale, questo rivoluzionario ribaltamento epistemologico operato da Kant occorre dunque saper inseguire e saper anche dipanare criticamente una precisa, ma carsica, storia che si colloca, più o meno celata e più o meno manifesta, *tra le pieghe* del dibattito del pensiero occidentale. Secondo un felice e puntuale suggerimento critico di Giulio Preti¹⁸ si può intraprendere questo affascinante viaggio ermeneutico, prendendo le mosse, in particolare, dal pensiero logico-ontologico medievale, espresso soprattutto dai cosiddetti neorealisti logici ("occamisti" o "nominalisti") del XIII e del XIV secolo (riferendosi

18 Per i contributi di Preti mi riferisco, *in primis*, ad alcuni suoi straordinari studi sulla storia della logica antica e medievale, pubblicati tra il 1953 e il 1956 e successivamente raccolti nella prima parte del secondo volume dei suoi preclari *Saggi filosofici*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. II, pp. 3-194 e, *in secundis*, ad alcuni suoi più tardi, ma invero fondamentali scritti, per lo più tutti inediti (risalenti agli anni Sessanta e Settanta), espressamente e variamente consacrati alle problematiche del «neorealismo logico», considerato come un indirizzo di riflessione in grado di motivare la delineazione di un nuovo ontologismo filosofico-critico (per la descrizione analitica di questi saggi inediti sia lecito rinviare alla presentazione che ne ho delineato nel volume *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, alle pp. 271-427, mentre per una presentazione del pensiero pretiano sia lecito rinviare alle mie due monografie *L'onesto mestiere del filosofare*, Franco Angeli, Milano 1994 e *Il cacodemone neoilluminista*, Franco Angeli, Milano 2004). Ma per una disamina e un autonomo approfondimento di queste problematiche è anche da tener presente il ricco ed analitico contributo di Alfonso Maierù, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972, da consultare, *ad vocem*, per *significatio*, *suppositio* e *syncategorema* cui senz'altro rinvio. Avverto, comunque, che nel testo riprendo liberamente alcune preclare indicazioni e talune importanti considerazioni di Preti (espresse sia nei saggi editi, sia in quelli inediti) che, tuttavia, impegnano, ovviamente, solo lo scrivente. Per sviluppare una indagine analitica di raffronto sui testi kantiani latini in relazione a quanto qui accennato sono poi da tener presenti gli *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant* predisposti nell'ambito del progetto del «Lessico Intellettuale Europeo» da Pietro Pimpinella, Antonio Lamarra e Lidia Procesi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 2 voll. (vol. I, 1987 dedicato al *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* e vol. II, 1991, consacrato al *De igne*, *Nova delucidatio* e alla *Monadologia Physica*).

così ad autori come Giovanni Buridano, Nicola d'Autrecourt, Marsilio di Inghen, Gregorio di Rimini, per indicare alcuni nomi) i quali hanno tutti variamente sentito l'influenza della critica occamista al tradizionale realismo. In relazione diretta alla classica disputa medievale concernente gli universali, tutti questi autori non considerano gli universali né come puri nomi, né come realtà esistenti in modo separato ed autonomo, bensì, per usare la loro terminologia di ascendenza mentalista, come delle «*fictiones mentis*» sempre dotate di un loro specifico «*esse obiectivum*». Per esprimerci modernamente si potrebbe anche affermare che queste *fictiones* sono da questi autori intese come dei noemi *ante litteram*. Meglio ancora: come una sorta di “rappresentazione” incompleta e generica che non possiede un’esistenza extra-mentale, ma che, tuttavia, non si identifica neppure con un atto mentale.

Per meglio intendere questa singolare dottrina occorre tener presente che nei manuali di logica medievale, dalle *Summulae logicales* di Pietro Hispano in poi, si distingue sempre tra *significatio* e *suppositio*, avendo la consapevolezza che la parola, di per sé, costituisce sempre un segno convenzionale in grado di instaurare un rapporto affatto specifico, ma, comunque, non mai “naturale”, con i propri referenti. Come è ben noto la tradizionale disputa medievale concernente la natura degli universali vedeva schierati nominalisti e realisti su posizioni del tutto opposte e contrapposte. Per i nominalisti ogni termine universale rinvia, infatti, ad una generalizzazione induttiva, ricavata dagli elementi empirici, mentre, di contro, per i realisti ogni concetto universale rinvia, a sua volta, ad una unità sostanziale ed unitaria esprimente, à la Platone, l'*eidòs* (vale a dire, in termini insiemistici moderni, la *tota collectio* di una determinata e specifica classe-unità). Ebbene, a fronte di questa contrapposizione i neo-realisti logici occamisti assumono, invece, una differente, autonoma e ben più interessante posizione, poiché questi autori difendono, da un lato, l'idea del *paradigma obiettivo* attribuibile ad ogni specifica rappresentazione mentale (e in questo lato della loro presa di posizione è agevole scorgere la loro vicinanza ai realisti), ma, di contro, non intendono tuttavia mai questa “realtà” come una dimensione metafisica sostanziale assoluta. Semmai inclinano a considerarla come un'*obiettività linguistica*, in virtù della quale *ci si dirige* verso il mondo dell'esperienza e della realtà secondo una precisa *intenzionalità*. Insomma: in questa tradizione di pensiero logico neo-realista *significatio* e *suppositio* non rappresentano mai due propensioni di riferimento a realtà metafisiche e sostanziali, assolute, differenti ed irrelate. Tant'è vero che questi logici neo-realisti distinguono anche tra la *suppositio pro significato non ultimato* e la *suppositio pro significato ultimato*, dove l'*ultimatio* indica propriamente il possibile riempimento completo (intuitivo) di un determinato progetto intenzionale di significato il quale ultimo possiede, appunto, la capacità di “dirigersi” verso il mondo dell'esperienza.

Esattamente in questo punto specifico si radica la novità concettuale di questa specifica tradizione di pensiero per la quale la *significatio* esprime una sorta di *riempimento più o meno completo*, appunto una *suppositio* che può essere più o meno completamente “riempita”. In altri termini per questa tradizione di pensiero il rapporto tra il significato e la denotazione è tendenzialmente concepito come un rapporto mobile, in virtù del quale, con il

riferimento al significato, si delinea una certa “intenzione di significato” la quale ultima può essere poi più o meno completamente “riempita” dalla relativa denotazione. Con l’interessante conseguenza critica che il significato di un nome esprime allora una *paradigma obiettivo* che può poi essere “riempito” (o meno) dalla potenzialmente illimitata classe degli elementi empirici che possono, appunto, saturare, più o meno completamente, un determinato significato. Anche se il linguaggio di questi logici neo-realisti è sempre, in genere, come si è accennato, quello decisamente mentalista, tuttavia nelle loro riflessioni sembra anche emergere la possibilità (logica e gnoseologica) di poter infine ricondurre l’ambito del pensiero alla sua obiettività linguistica, secondo una curvatura critica che emergerà, con sempre maggior determinazione, soprattutto nel pensiero contemporaneo di ascendenza razionalista ed analitica.

Del resto, sempre seguendo l’acuta e persuasiva analisi suggerita da Preti, si può anche rilevare come proprio questa singolare e feconda posizione neo-realistica continui ad essere presente, sia pure in maniera sotterranea e carsica, quasi “in latenza”, anche nella filosofia moderna e persino nelle stesse, pur assai complesse, movenze del razionalismo, da Descartes a Wolff, pur essendo, al contempo, presente anche nell’opposta tradizione empirista, quella che, *grossomodo*, si sviluppa soprattutto da Locke a Hume. A questo proposito, si consideri, per fare un solo esempio emblematico, il tema decisivo, di tradizionale ascendenza cartesiana, concernente il rapporto che può instaurarsi tra l’*esse obiectivum* e l’*esse formale*. Ebbene, l’analisi cartesiana di questo rapporto decisivo tra l’*esse obiectivum* e l’*esse formale* configura esattamente il problema critico-gnoseologico, decisivo e cruciale, precedentemente impostato dai neo-realisti logici medievali e poi portato a maturazione critica da Kant proprio con la sua nozione del trascendentale. Entro questo rapporto cartesiano tra l’*esse obiectivum* e l’*esse formale* emerge infatti il problema epistemologico kantiano attinente la possibile costituzione dell’oggetto, anche se poi in Descartes questo cruciale problema si contamina, metafisicamente, sia col presupposto coscienzialistico, sia con la dottrina del rappresentativismo. Ma, ad ogni modo, proprio entro questi differenti presupposti, emerge, sia pure a fatica, la dottrina dell’*esse obiectivum* in base alla quale si comprende come il concetto debba sempre riferirsi ad un contenuto *noematico* che lo qualifica e determina come quel determinato concetto che si delinea entro quelle specifiche connessioni noematiche che rappresentano, a loro volta, il particolare tessuto della conoscenza propria di un determinato e specifico patrimonio conoscitivo.

Esattamente in questo preciso ed assai articolato contesto concettuale interviene poi la “rivoluzione copernicana” di Kant:

«se ci sciogliamo dalle formulazioni dello stesso Kant e ne teniamo soprattutto presenti gli sviluppi successivi – ha scritto Giulio Preti – la “rivoluzione copernicana” ha significato soprattutto la conquista della nozione di ‘trascendentale’ e del punto di vista, o metodo che dir si voglia, trascendentalistico. La filosofia passa su un piano assai meno ingenuo, cioè non più immediatamente intuitivo: su un piano analitico, in cui l’analisi mette in rilievo rapporti che entrano in evidenza solo quando (per usare *ante litteram* una terminologia

husserliana) si sia sospeso l'orientamento naturale con il realismo ingenuo che esso implica»¹⁹.

Pertanto secondo Preti la rivoluzione trascendentalistica introdotta da Kant ha avuto soprattutto due conseguenze principali che, in una certa misura, hanno saputo riannodare criticamente, e in modo profondamente innovativo, una serie di elementi critici che erano variamente emersi sia nel corso della composita e ricca tradizione dei neorealisti logici medievali, sia entro il dibattito filosofico della modernità (non solo in ambito razionalista, ma anche in quello empiristico). *In primo luogo*, per Preti la "rivoluzione copernicana" di Kant ha inaugurato una «nuova dottrina del concetto», mediante la quale le premonizioni trascendentalistiche già presenti in Locke e, ancor più, in Leibniz, inducono a concepire il concetto quale «unità ideale di molteplici dati dell'intuizione». In questa prospettiva trascendentalistica il concetto non possiede più, allora, una funzione "rappresentativa", bensì una «funzione unificante», proprio perché esso stesso costituisce «il risultato sintetico di funzioni unificanti: funzioni, quindi non rappresentazioni; funzioni, quindi vuote, formali (non quindi, oggetti ideali)». *In secondo luogo*, l'«oggetto-del-conoscere» non può più essere pensato come un «dato» o come un «presupposto» (né "interno", né "esterno") del conoscere, poiché deve, semmai, essere concepito come «il contenuto» del conoscere, «il suo tema: in ultima analisi un compito posto al conoscere a partire dal conoscere stesso e dalle sue strutture». Con la conseguenza, non meno rilevante, che la verità della conoscenza si configura, allora, come «un commisurarsi dell'attuazione del conoscere alla sua stessa direzione intenzionale». Non solo: in questa prospettiva termini come "verità" e "realtà" cessano di essere concepiti come degli archetipi del conoscere e anche come un problema enigmatico irrisolvibile, trasformandosi in «modalità interna alle strutture del sapere, in rapporto alle condizioni per la costituzione dell'oggetto». Il che spiega anche quella paradossale circolarità propria e tipica della conoscenza scientifica moderna inaugurata da Galileo e Newton che per giustificarsi criticamente non può più appellarsi, metafisicamente, né a dio, né alla realtà esterna, come si è precedentemente accennato. La scienza moderna può pertanto giustificare criticamente e in modo argomentato la sua specifica portata conoscitiva solo ed unicamente riferendosi al suo stesso sviluppo intrinseco, riferendosi, quindi, alla sua intrinseca dinamica conoscitiva che si costruisce concettualmente sui suoi molteplici, ma sempre relativamente autonomi, piani di integrazione critica del reale posti in essere dal pensiero scientifico sempre in stretta connessione con la dimensione sperimentale e i molteplici divieti e vincoli necessitanti che la natura stessa pone alle nostre teorie e alle nostre più diverse manipolazioni tecnologiche del mondo.

19 G. Preti, *Il Neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica*, cito direttamente dal manoscritto autografo originale dove il rilievo si trova alla p. 8, mentre le citazioni che seguono immediatamente nel testo si trovano a p. 9 (per la descrizione di questo saggio autografo cfr. F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia, op. cit.*, pp. 347-51)

7. *L'interesse, la valenza e lo statuto epistemologico del trascendentale*

Se si tengono presenti le considerazioni svolte nei precedenti paragrafi si possono allora delineare alcune considerazioni critiche conclusive concernenti l'interesse, la valenza e lo statuto epistemologico attuale complessivo del trascendentale kantiano. Da un punto di vista affatto generale, non solo storico, bensì eminentemente teoretico, il trascendentale kantiano costituisce, senza dubbio, la risposta al problema humeano e al divieto, di ascendenza empirista, di ogni necessità assoluta di tipo sintetico. Tuttavia, proprio su questo preciso punto critico si radica, al contempo, l'*attualità* e l'*inattualità* del trascendentalismo kantiano. L'*attualità*, anzi la *sua piena attualità epistemologica*, perché tutti i tentativi posti in essere dalla tradizione empirista (non solo dal classico empirismo humeano, ma anche dal ben più sofisticato empirismo logico del secolo scorso), complessivamente hanno messo capo allo scacco finale di una prospettiva epistemologica empirista rigorosamente riduzionista, che, invariabilmente, pretendeva di poter risolvere, senza residui, l'ambito del teorico al piano dell'empirico. La sconfitta di questa prospettiva, sviluppata, peraltro, dall'approfondimento critico continuo, oltremodo sofisticato e prezioso, delle stesse indagini poste in essere dalla tradizione dell'empirismo logico, costituisce, forse, la migliore e più feconda dimostrazione *analitica* dell'attualità epistemologica del trascendentalismo kantiano. Il quale, perlomeno da questo punto di vista, ha sempre sottolineato l'impossibilità di principio di poter ridurre la conoscenza oggettiva, posta in essere dal sapere scientifico, ad un piano meramente empirico, proprio perché nella prospettiva trascendentalistica inaugurata da Kant la conoscenza può scaturire solo ed unicamente dall'intreccio critico tra due contrastanti ed eterogenee polarità: quella costitutiva del pensiero teorico e quella dell'empiria sperimentale, sempre in grado di reagire attivamente, in *feed-back*, con le nostre stesse costruzioni teoriche. Da questo punto di vista l'attualità critica del trascendentalismo kantiano coincide esattamente con la difesa dell'*autonomia relativa del piano teorico* delle teorie entro la conoscenza scientifica, la quale ultima non può mai configurarsi secondo l'ideale baconiano che vorrebbe ridurre, invariabilmente, tutto il sapere ad una mera generalizzazione empirica e induttiva dell'esperienza.

Su questo punto specifico le ragioni della rivoluzione copernicana inaugurata da Kant sono state ampiamente riconosciute, sia pur *oborto collo*, dagli stessi sviluppi critici dell'empirismo logico che ha dovuto progressivamente indebolire le sue differenti, varie e pur sempre interessanti e feconde, formulazioni del principio di verificaione, onde prendere poi atto che il sogno di poter ridurre, invariabilmente, il piano teorico al piano empirico rappresentava, appunto, un sogno del tutto irrealizzabile. Il che non vuol dire, d'altra parte, misconoscere che i nostri discorsi conoscitivi attinenti al mondo debbano poi, appunto, riferirsi ad una realtà empirica, con la quale bisogna, comunque, e costantemente, confrontarsi. In ogni caso, alla luce di questa crisi complessiva del programma empirista si è riaperto anche uno spazio per una più serena valutazione epistemologica del ruolo e della funzione che la dimensione teorica svolge, in modo costitutivo, entro la stessa delineazione del sapere scientifico, poiché questo sviluppo critico dell'em-

pirismo logico (che è in gran parte coincisa col suo dissolvimento quale movimento di pensiero), non ha comunque lasciato solo macerie sul campo, ma ha prodotto, invece, molteplici e assai interessanti materiali analitici – fecondi sia in ambito esegetico kantiano, sia in ambito critico-epistemologico – che consentono oggi di poter riconsiderare, con più attenzione critica, la conoscenza umana del mondo quale frutto di una specifica tensione critica instaurantesi tra due opposte polarità: quella del pensiero teorico astratto e quella dell'empiria sperimentale. Anche perché, secondo l'impostazione trascendentale kantiana

«“Conoscere” significa “condizionare” per noi, significa cioè raccogliere un molteplice entro le unità sintetiche dell'intelletto. La natura condizionata di qualsiasi oggetto della conoscenza è quindi già contenuta nella pura funzione di questa: volerla eliminare, significherebbe rimanere attaccati allo scopo e rifiutare ogni mezzo per raggiungerlo e per realizzarlo. L'“oggettività” non è nulla di sussistente in se stesso: ciò che s'intende con tale concetto potrà piuttosto essere stabilito soltanto con l'intervento di una determinata condizione conoscitiva»²⁰.

Il che ci consente, nuovamente, di comprendere come, secondo la prospettiva del trascendentalismo, non si deve più indagare «onde» derivi l'esperienza, proprio perché occorre invece concentrarsi sulla *pura struttura logica della conoscenza*. In termini strettamente kantiani il *Verstand* è in grado di istituire l'oggettività della conoscenza proprio perché è in grado di trasformare i giudizi d'esperienza in giudizi di percezione. Per dirla nuovamente con Cassirer si può allora affermare, più in generale, che per l'impostazione trascendentalistica

«la filosofia critica non possiede entro la sfera teoretica nessun compito superiore a questo; non deve cioè tendere ad altro che a scoprire la connessione necessaria della conoscenza e non deve farsi distogliere da alcun allettamento né da alcuna promessa trascendente».

Sviluppando un punto di vista analogo uno studioso come Stephan Körner, nel suo studio *Sistemi di riferimento categoriali*, precisando la nozione di “sistema di riferimento categoriale” ho sottolineato come questo consista nel rendere espliciti la specifica «(i) categorizzazione degli oggetti, (ii) i principi costitutivi di individuazione associati alle specie massimali della sua categorizzazione, (iii) la logica sottostante al suo pensiero»²¹, con il che emerge non solo il ruolo e l'esistenza di un pensiero eminentemente costrut-

20 Ernst Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. II *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant*, op. cit., p. 799, mentre la cit. che segue nel testo è tratta da p. 798.

21 Stephan Körner, *Sistemi di riferimento categoriali*, trad. it. di Gianluca Bocchi, Prefazione di Mauro Ceruti, Feltrinelli Editore, Milano 1983, pp. 51-2. Di Körner è anche da tener presente una pregevole monografia espositiva (risalente al 1955) su *Kant*, trad. it. di Gaia Valeria Varon, con una *Premessa* di Gianluca Sadun Bordoni e un'Avvertenza di Alfred Julius Ayer, Editori Laterza, Roma-Bari 1987.

tivo, ma anche l'irriducibile pluralità dei differenti sistemi di riferimento categoriali, entro i quali – sempre in tensione critica con il *feed-back* della dimensione empirica – si costruisce la conoscenza umana effettivamente possibile e praticabile.

Il che consente poi di apprezzare anche un secondo, importante e decisivo, guadagno critico strettamente connesso alla problematica del trascendentale kantiano: il problema dell'oggettività della conoscenza quale dimensione epistemologica centrale, decisiva ed ineludibile per l'autentica comprensione della natura della conoscenza umana. Secondo l'impostazione trascendentalistica di ascendenza kantiana il conoscere umano deve infatti essere compreso nella sua *obiettiva oggettività*, proprio perché la conoscenza si instaura, kantianamente, sul piano del giudizio per cui tramite la dimensione concettuale del sapere analitico dell'intelletto (*Verstand*) ci consente di costruire una determinata disciplina, entro la quale si delineano tutte le nostre conoscenze. Il che costituisce non solo una riproposizione delle tesi epistemologica di fondo della "rivoluzione copernicana" kantiana, in base alla quale l'oggetto-del-conoscere non può neppure essere pensato al di fuori di una particolare «ontologia regionale» – per dirla con Husserl – costitutiva di quel particolare ambito del sapere. Ma, in realtà, questa innovativa impostazione ci consente anche di ripensare criticamente al rapporto tra i differenti ambiti disciplinari, fuoriuscendo, una buona volta, da molte astratte contrapposizioni che in talune fasi del pensiero europeo hanno anche registrato la scissione tra le cosiddette "due culture", quella umanistica e quella scientifica, rendendo appunto contrastanti due poli dell'attività intellettuale che si sono invece sempre fecondamente intrecciati nell'ambito della storia del pensiero occidentale²². Dal punto di vista trascendentalistico inaugurato da Kant – avendo peraltro la capacità di andare anche *oltre* lo stesso Kant (per il quale, come è noto, la scientificità di una determinata disciplina coincideva, newtonianamente, con la sua matematizzazione) – è infatti possibile riconoscere l'autonomia disciplinare relativa di ciascuna disciplina, la quale ultima, onde potersi instaurare nella sua autonomia disciplinare, deve appunto forgiare, al contempo, un proprio universo di discorso, un proprio linguaggio, delle proprie categorie concettuali e, più, in generale, tutta una propria "ontologia critica", entro la quale rivendica la propria autonomia, al punto che ogni disciplina *universitas superiorem non recognoscens est sibi princeps* (riprendendo la calzante formulazione di un celebre giurista rinascimentale come Bartolo da Sassoferrato [1314-1357] con la quale questo giureconsulto italiano rivendicava la piena e radicale autonomia dei Comuni rispetto al tradizionale Impero).

L'inarrestabile processo eruttivo della modernità (ad un tempo – e assai significativamente – conoscitivo e politico-civile), con il quale, a partire dal Rinascimento in poi, i vari saperi umani hanno sempre più rivendicato una propria decisiva autonomia disciplinare, mandando progressivamente – ma

22 Una documentazione analitica di questa tesi è rintracciabile nella monumentale *Storia del pensiero filosofico e scientifico* di Ludovico Geymonat, edita da Garzanti, a Milano, in sette volumi, tra il 1970 e il 1976, cui senz'altro rinvio.

letteralmente – in frantumi l'unità della cultura e della società di impianto medievale, si radica proprio in questo specifico *processo di autonomizzazione della conoscenza (e della vita civile)*. Un processo rispetto al quale il kantismo costituisce, forse, la presa d'atto critica più chiara e, invero, conseguente, che viene appunto espressa in modo eminente dalla delineazione del rivoluzionario punto di vista trascendentalistico. Il trascendentale costituisce l'espressione più acuta di questo movimento del pensiero della modernità e, non a caso, Kant è anche l'autore che meglio di altri pensatori ha compreso, in profondità, il più autentico e vitale meccanismo di sviluppo costituente il motore più profondo della modernità occidentale, quello in virtù del quale l'approfondimento critico costante delle conoscenze implica, reclama e necessita, al contempo, una progressiva, diffusa e altrettanto costante e radicale dilatazione dei diritti civili e delle stesse libertà dei moderni. In questa prospettiva la libertà della ricerca scientifica si intreccia, necessariamente, con la libertà rivendicata per la società civile, al punto che l'illuminismo costituisce lo sbocco e la premessa di questa impostazione filosofica la quale reclama e si batte per società tolleranti ed aperte, in grado di tutelare, non a caso, una libera scienza in un libero stato federale²³.

Ma per cogliere nuovamente tutta la valenza epistemologicamente pervasiva del trascendentale kantiano occorre anche saperlo liberare da alcune singolari sclerosi di pensiero che, ancora, lo incrostano e ne impediscono tutto il libero e fecondo sviluppo critico, perlomeno entro il pur straordinario impianto dell'architettonica kantiana. Se infatti Kant ha variamente insistito nel caratterizzare il trascendentale per la sua universalità e necessità di impianto sostanzialmente matematico-euclideo, occorre invece saper ripensare il piano della trascendentalità liberandolo da questo vincolo eccessivamente restrittivo. Che risulti eccessivamente restrittivo lo suggerisce non solo il sofisticato sviluppo di quello che, sul piano propriamente esegetico e teoretico, è stato addirittura individuato come una sorta di «kantismo analitico»²⁴, ma

23 Spesso si trascura che Kant non è stato solo l'artefice di una innovativa riflessione trascendentalistica, ma anche il primo teorico della necessità e dell'opportunità politica di mettere capo ad una costruzione politico-civile di tipo federalista. In realtà la rivendicazione kantiana del federalismo si radica coerentemente anche nella particolare critica della conoscenza che Kant ha delineato con l'introduzione del trascendentalismo, proprio perché la sistematica meta-riflessiva analitica del trascendentalismo induce a sottolineare come una conoscenza si possa instaurare unicamente entro precisi limiti e altrettanto precisi confini. Non occorre spendere molte parole per ricordare come anche la teoria del federalismo si basi su un ripensamento del tradizionale concetto di "confine nazionale", sostituendo all'idea di un "confine" fisso (e che sarebbe tale "per natura"), il nuovo concetto di un "confine" che rinvia alla libera sovranità di una popolazione la quale ultima si può federare (o meno) con altre popolazioni, dando appunto vita ad un concetto alquanto più mobile e flessibile dello stesso confine confederale. Come la conoscenza si instaura delimitando i propri ambiti (i proprio "confini"), così una federazione si instaura configurando un "confine" complessivo che coinvolge tutte e sole le popolazioni che si federano liberamente tra di loro.

24 Cfr. Robert Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2001, cui si possono affiancare, soprattutto in relazione alle «que-

anche il vario e oltremodo complesso, ma autonomo, articolarsi dello stesso patrimonio tecnico-scientifico via via forgiato nel corso dei ultimi secoli. D'altra parte la stessa obsoleta idea kantiana che la scientificità possa essere misurata unicamente in base alla quantità di matematica presente entro una determinata disciplina costituisce una spia, oltremodo significativa, del particolare e affatto determinato legame storico che la specifica immagine della conoscenza scientifica fatta propria da Kant nutra nei confronti di una peculiare fase di sviluppo della conoscenza umana, appunto quella che ha trovato una sua emblematica, e pur grandiosa, espressione nella fisica newtoniana. Ma se si riconosce questo debito storico di Kant nei confronti della fisica di Newton²⁵, occorre allora anche aggiungere che la nozione kantiana del trascendentale può e deve essere criticamente sganciata da questa dipendenza storica, senza peraltro farle affatto perdere la sua specifica valenza epistemologica. Anzi, se si è in grado di operare questa scissione si è capaci anche di liberare tutte le molteplici potenzialità critiche del trascendentale, ponendosi nella migliore condizione per comprenderne tutta la sua ricca e cogente potenzialità epistemologica, culturale e civile.

8. *L'eredità critica del kantismo: il concetto cosmico della filosofia*

In altre parole se in questa prospettiva si riesce ad andare *oltre* Kant, senza necessariamente essere *contro* Kant, si può allora cogliere l'importanza e la validità euristica e filosofica (e non più soltanto epistemologica) del trascendentale inaugurato dal pensatore di Königsberg, individuando, altresì, una notevole serie di *problemi aperti* che l'impostazione trascendentale lascia fecondamente in eredità al pensiero contemporaneo. Insomma: da questo punto di vista il trascendentale costituisce veramente un nuovo orizzonte di pensiero e di impegno filosofico, poiché l'approccio trascendentalistico implica sempre la capacità di saper sviluppare, *costruttivamente*, delle meta-riflessioni analitiche che si devono rivolgere criticamente a differenti

stioni emergenti e problemi irrisolti» del kantismo, i vari contributi che si leggono sia nel volume *Eredità kantiane (1804-2004)*, curato da Cinzia Ferrini, Bibliopolis, Napoli 2004 (volume che ha poi avuto una sorta di integrazione nel volumetto, *Itinerari del criticismo. Due secoli di eredità kantiana*, ancora curato da Cinzia Ferrini, apparso sempre presso Bibliopolis a Napoli nel 2005), sia in alcuni altri saggi presenti nel volume *Scienza e conoscenza secondo Kant. Influssi, temi, prospettive*, a cura di Antonio Moretto, Il Poligrafo, Padova 2004 (nel quale va tuttavia rilevato che figurano, incredibilmente, alcuni scritti totalmente eteroclitici e veramente improbabili, come quelli di Teresa De Franco e Giorgio Scrimieri) e gli studi presenti nel pur più datato volume *Kant and Contemporary Epistemology*, edited by Paolo Parrini, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht-Boston-London 1994.

- 25 A questo proposito è da tener presente soprattutto lo studio di Charlie Dunbar Broad, *Lettura di Kant*, trad. it. di Bruno Morcavallo, con una *Introduzione all'edizione italiana* di Carlo Augusto Viano, il Mulino, Bologna 1988 (la prima ed. inglese di questo testo risale al 1978, ma in esso si raccolgono lezioni svolte negli anni 1950-52).

ambiti disciplinari. Da questo punto di vista il sapere critico trascendentale inaugurato da Kant configura veramente – per dirla con le parole di un autore come Wilhelm Windelband – la capacità di saper individuare le basi critiche «del sapere conquistato dall'immediata attività di ricerca, [sapendo] comprendere la struttura intima del lavoro intellettuale di tutte le discipline speciali e raggiungere le premesse obiettive che contengono in sé la loro giustificazione», proprio perché «il compito fondamentale di ogni critica della conoscenza è di determinare i principi secondo i quali procede la scelta e la ricomposizione dei caratteri dell'oggetto», avendo appunto la consapevolezza critica trascendentalistica che «ogni sapere genera esso stesso, mediante i propri concetti, il proprio oggetto»²⁶.

Si possono così individuare, quale prima provvisoria conclusione di questa riflessione sul trascendentale kantiano e la sua attualità epistemologica, alcuni *problemi aperti* che l'impostazione connessa col trascendentale ci suggerisce oggi di affrontare:

a) *il problema dell'oggettività della conoscenza umana*, avendo appunto la capacità critica di saper individuare il particolare intreccio che, entro ogni ambito disciplinare, sempre si instaura tra il polo teorico e quello del particolare "oggetto" di studio;

b) *il problema della "fenomenicità" del conoscere umano*, un conoscere che non richiede più il riferimento ad alcuna ontologia metafisica assoluta, soggiacente i differenti "oggetti" del sapere delineati dalle varie discipline, avendo peraltro la capacità di precisare la differenza, epistemologicamente costitutiva, che sussiste tra il "fenomeno" dell'esperienza e l'"oggetto" della conoscenza;

c) *il problema della "costituzione" intrinseca di ciascuna conoscenza* e di ciascun specifico ambito disciplinare, affrontando anche la questione dell'*Übergang*, vale a dire il problema del passaggio che trasforma e specifica in ogni ambito conoscitivo un oggetto-in-generale in un particolare oggetto regionale, delineando una nuova ermeneutica della stessa conoscenza;

d) *il problema del realismo empirico*²⁷, strettamente connesso con l'impostazione trascendentalistica che spiega anche la natura specifica dell'oggettività

26 Wilhelm Windelband, *Preludi. Saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*, con una *Introduzione* di Antonio Banfi, trad. it. di Renza Arrighi, Bompiani, Milano 1947, le citazioni sono tratte, rispettivamente da p. 24 e da p. 29.

27 «L'idealista trascendentale è dunque un realista empirico: egli concede alla materia, intesa come apparenza, una realtà che non ha bisogno di essere dedotta, ma viene piuttosto percepita immediatamente» (A, 233, 21 e segg., pp. 430-31), così scrive Kant nella *Critica della ragione pura*, con il suo stile che, secondo un filosofo del linguaggio come Fritz Mauthner, costituisce una sorta di «*glänzende Trockenheit*», una «splendida secchezza», entro la quale la critica ha poi dovuto molto lavorare (spesso anche di bulino). Ma sul tema del «realismo empirico» kantiano e sul «gioco degli specchi» che può nascere incrociando, felicemente, vari testi è senz'altro da tener presente il pregevole volumetto di Jorge Luis Borges, Jorge Eugenio Dotti e Hans Radermacher, *Realismo fantastico. Gioco di specchi su Swedenborg, Kant, Borges*, a cura e con trad. it. di Vittorio Mathieu, Bibliopolis, Napoli 1986.

della nostra conoscenza, avendo la capacità critica di superare il tradizionale contrasto che sempre si è instaurato tra le differenti forme di realismo metafisico cui si sono contrapposte le tesi di uno scetticismo radicale altrettanto metafisico;

e) *il problema della storicità e relatività intrinseca dell'oggettività della conoscenza umana*, indagando la natura e la ragione di un *a priori storico e relativo* che oggi deve essere necessariamente assunto quale asse caratterizzante l'impostazione trascendentalistica, andando nuovamente oltre tutte le note rigidità kantiane che inducevano questo pensatore a pensare, invariabilmente, l'*a priori* come una dimensione necessaria, universale e assoluta, collocata al di fuori della storia e della relatività della nostra conoscenza oggettiva;

f) *il problema della dimensione concettuale propria e specifica della conoscenza umana*, la quale deve essere in grado di distinguere l'aspetto analitico (proprio del *Verstand*) e quello dialettico della ragione umana (proprio del *Vernunft*), facendo oggetto della propria riflessione critica il rapporto dinamico che sempre si instaura tra il momento conoscitivo analitico e la correlata aspirazione alla totalità delle condizioni per un singolo condizionato, ovvero l'apertura ad un piano più comprensivo della ragione che, continuamente, trascende quello dell'intelletto.

Come è agevole comprendere tutti questi diversi problemi aperti sono sempre strettamente intrecciati e fortemente interconnessi, anche perché l'indagine trascendentalistica inaugura, come si è più volte accennato, un nuovo orizzonte di meta-riflessione critica analitica che configura un nuovo e particolare compito critico per la riflessione filosofica²⁸. Non può infatti sfuggire al lettore più attento come questi problemi, più direttamente e squisitamente epistemologici, si ricolleghino, a loro volta, e per motivi intrinseci a questa stessa impostazione, alla più ampia ed impegnativa prospettiva trascendentalistica inaugurata da Kant, quella in virtù della quale la filosofia riconquista, *socraticamente*, un suo pieno valore "cosmico", in virtù del quale il filosofo quale "funzionario della verità" deve saper indagare criticamente perlomeno tre differenti, ma inverso decisivi, ordini di realtà, anch'essi di evidente ascendenza kantiana:

- a) *l'ambito del sapere*, ovvero l'ordine descrittivo ed esplicativo dell'oggettività della conoscenza e della verità;
- b) *l'ambito del dovere morale e della legalità*, ovvero l'ordine prescrittivo e giuridico delle regole normative e della correttezza morale;

28 Né meno intricata e priva di importanti complessi germi di riflessione continua appare, del resto, lo sviluppo della riflessione kantiana, come ben emerge dagli studi di Hansgeorg Hoppe, *Kant Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1969, di Vittorio Mathieu, *L'Opus postumum di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1991 (la cui prima ed. tedesca apparve nel 1989, presso Klostermann a Francoforte), integrabile anche con il pur più esile V. Mathieu, *Kant e il livello più alto della filosofia trascendentale*, Il Segnalibro, Torino 1991 e di Peter Fenves, *Late Kant. Towards another law of the earth*, Routledge, New York-London 2003 (che analizza, in particolare, il pensiero politico del tardo Kant della *Pace perpetua*).

c) l'ambito dell'escatologia e della speranza utopica, ovvero l'ordine autoriflessivo dell'autenticità e dell'emancipazione sociale e civile.

In questa prospettiva aperta l'orizzonte del trascendentalismo esplica, invero, tutte le sue potenzialità critiche meta-riflessive e restituisce alla filosofia (e anche al filosofo) il suo più alto impegno critico e civile, nonché il suo compito cosmico supremo, appunto il suo più autentico *bios theoretikós*: *la ricerca e la riflessione sulla e per la verità*, in ambito cognitivo, in ambito morale e in ambito escatologico. Ma, ancora una volta, la novità dell'impostazione kantiana consiste proprio nel farci scorgere i nessi concettuali analitici e vitali che sempre collegano tra loro questi differenti ed autonomi ordini di realtà, configurando prospetticamente, appunto, un impegno *cosmico* per l'uomo e per la stessa filosofia, proprio perché, come si legge nella *Critica della ragione pura*,

«la metafisica [critica ndr.] si divide in metafisica dell'uso speculativo e in metafisica dell'uso pratico della ragione pura, ed è dunque, o metafisica della natura, o metafisica dei costumi» (B, 544, 9-10, p. 814).

Ma “metafisica della natura” e “metafisica dei costumi” indicano ora, appunto secondo l'innovativa impostazione trascendentalista propria del criticismo kantiano, una “metafisica critica della natura” e una “metafisica critica dei costumi” le quali, a loro volta, rinviano al fecondo nesso critico che, secondo Kant, sempre collega, assai intimamente, quelle che potremmo indicare modernamente come la “filosofia della scienza” e la “filosofia della politica”. Proprio perché, appunto secondo il concetto *cosmico* della filosofia cui si appella Kant, quest'ultima, è, *à la* Socrate

«la scienza dei fini ultimi della ragione umana. Questo concetto elevato conferisce *dignità*, cioè un valore assoluto, alla filosofia. E invero non c'è che essa soltanto ad avere un valore affatto *intrinseco* e a poter dare quindi un valore a tutte le altre conoscenze. [...]

Il filosofo pratico, il maestro della saggezza tramite l'insegnamento e l'esempio, è l'autentico filosofo. La filosofia, infatti, è l'idea di una saggezza perfetta che ci indica i fini ultimi della ragione umana»²⁹.

29 I. Kant, *Logica*, a cura di Leonardo Amoroso, Editori Laterza, Roma-Bari 1984, p. 18, corsivi nel testo.



MARIO SIGNORE

Was ist Aufklärung? *La via kantiana
per un "pensare responsabile"*

Per gli Illuministi, come già per i Greci, il sapere e il mondo rappresentano due momenti tra loro complementari; tuttavia essi non si sono preoccupati di cogliere la dinamica interna delle loro connessioni reciproche.¹ Tale obiettivo non rientrava, infatti, nei loro diretti interessi, che erano mirati non alla fondazione dell'ordine epistemologico-speculativo, ma piuttosto al rinnovamento dell'atteggiamento culturale, in funzione di un cambiamento della società. Soltanto con Kant inizierà ad avviarsi la riflessione sui principi ultimi del filosofare, e perciò soltanto a partire dal movimento di pensiero, che a lui fa capo, l'Illuminismo inizierà a riportare alla luce l'intenzionalità profonda che lo aveva promosso. Consapevole dell'inadeguatezza categoriale degli Illuministi, ai fini della realizzazione dell'Illuminismo, Kant, in *Was ist Aufklärung* propone, tra l'altro di distinguere nettamente tra "epoca illuminata" e "epoca dell'Illuminismo".

È dunque con Kant che l'indagine sull'Illuminismo si incentra sui principi ultimi, sui quali il pensiero si edifica, permettendo così alla ragione di recuperare la fondazione della sua unità col mondo e, con essa, il rapporto di continuità che esiste tra la sua dimensione teoretica e quella pratica. Nella definizione che Kant dà dell'Illuminismo nell'articolo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*² egli dichiara di voler restituire la filosofia al suo

1 Cfr. G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècles des Lumières*, Paris 1971, p. 28 sgg.

2 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, "Berlinische Monatsschrift", Ed. Gedike und J. E. Biester, Berlin 1783-1796, Dezember 1784, pp. 481-191; citato anche come *A Weischedels Kants-Ausgabe*, Frankfurt/Darmstadt 1956-1968. vol. XI, pp. 51-61. Una curiosità: la risposta è provocata dalla domanda posta dal parroco luterano berlinese Johann Friedrich Zollner, che scriveva come Kant sulla Rivista Berlinese, in un articolo dal titolo eccentrico: *È consigliabile che in futuro il matrimonio non venga più sancito?* Qui si pone la domanda che cos'è l'Illuminismo a cui cercheranno di rispondere Kant, ma anche M. Mendelsohn *Ueber die Frage: Was heisst aufklären*, "Berlinische Monatsschrift" settembre 1784.

Tra le diverse edizioni italiane c'è il prezioso volumetto di Nicola Merker, *Che*

significato genuino e di voler far recuperare le sue radici originarie. Queste affondano nell'indissolubile rapporto tra io e mondo; ma se il mondo è il terreno comune del pensiero in quanto tale, il pensiero si riappropria della sua natura solo se perviene a quella dimensione dialogica, che ha caratterizzato l'Illuminismo sin dal suo primo apparire. Ora, osserva Kant, la condizione preliminare per il realizzarsi del dialogo, è che "l'uso pubblico della ragione... in tutti i campi (e)... in ogni tempo" diventi un principio indiscutibile.

Per "uso pubblico della propria ragione" Kant intende "l'uso che uno ne fa come *studioso* davanti all'intero pubblico dei *lettori*" in maniera che, attraverso il confronto critico delle opinioni tra loro, possa emergere un pensiero che sappia dare ragione di se stesso e, quindi non debitore della sua validità ad altra autorità, che non sia la ragione stessa. *L'uso pubblico* della ragione non può quindi in nessun caso venire limitato, perché "esso solo può attuare l'Illuminismo tra gli uomini". *L'uso privato* della ragione paradossalmente, secondo Kant, "può anche più spesso essere strettamente limitato, senza che ne venga particolarmente ostacolato l'Illuminismo, perché qui "non è permesso ragionare". L'uso privato della ragione riguarda infatti il suo esercizio "entro una struttura statale" oppure nell'ambito militare o ecclesiastico, e perciò, osserva Kant, se in questi ambiti il singolo si mette "a ragionare secondo il suo privato punto di vista, l'ordine generale e con esso il bene comune, vengono messi in pericolo. Posizione rassegnata di Kant che si pronuncia per la limitazione della libertà di pensiero nell'uso privato della ragione!

Quale poi debba essere l'atteggiamento di fondo, che ispira la ragione illuminata, Kant lo sintetizza nella sua definizione dell'Illuminismo, come "uscita dallo stato di minorità, che egli deve imputare a se stesso. *Minorità* è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Imputabile* a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e di coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro".

Nell'Illuminismo vengono dunque a scontrarsi due esigenze, che nella storia della filosofia moderna si sono rivelate inconciliabili tra loro: quella di affermare il ruolo autonomo e determinante del soggetto nella costruzione del *logos*, poiché la ragione è sempre e solo facoltà di un io individuale, e quella di affermare il *mondo* come terreno comune di esperienza, da cui risulta che l'io non può quindi essere l'arbitro assoluto del proprio pensiero.

Ogni volta che la prima istanza è stata disattesa, osserva Kant, abbiamo assistito, nel corso della storia della filosofia, all'incapacità... di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro, "col risultato che la ragione ha finito per regolarsi su opinioni assorbite acriticamente dalla tradizione. Il rimedio a questo comportamento distorto del pensiero consiste, secondo Kant, nella risoluzione di "far uso della propria ragione", e questo comporta la ferma volontà che "di fronte a tutto ciò che si deve ammettere, ci si inter-

cos'è l'Illuminismo, (Riflessione filosofica e pratica politica) Editori Riuniti, Roma 1987 (1997³), in cui tratta altri testi sul tema del "rischiamento", si trova anche quello di Mendelssohn.

roghi se sia opportuno *erigere a principio generale dell'uso della propria ragione* il motivo, per cui si ammette qualche cosa, o anche la regola che deriva da quanto si ammette". Quando è, infatti, la storia ad assumere il ruolo di principio guida della ragione, lo "stato di minorità" diventa una conseguenza inevitabile, perché la sorgente delle opinioni, che determinano la vita concreta e la quotidiana visione del mondo, viene trasferita su un soggetto impersonale e astratto, e si dimentica che il soggetto reale, sia della storia in grande, sia di quella che riguarda le singole biografie personali, è sempre e soltanto l'uomo. "L'uscita dallo stato di minorità colpevole significa, di conseguenza, nient'altro che la presa di coscienza del fatto che l'uomo, nel suo agire – ed anche l'uso della ragione è un agire – e nella storia di questo agire, ha a che fare con se stesso".³

Far uso della propria ragione e "pensare per conto proprio" si rivelano dunque le due facce di una stessa medaglia. Ma, ed ecco affacciarsi qui la seconda istanza: la ragione si trova in "stato di minorità", non solo quando soggiace ad un'autorità ad essa estranea, ma anche quando si abbandona a quel "fanatismo", che la irretisce in una ragnatela di elucubrazioni intimistiche e impermeabili ad ogni rapporto dialettico col mondo. Anche in questo caso la ragione viene a porsi in uno "stato di minorità", perché abdica alla sua capacità critica e ricade nel "monologo sofistico", sotto la forma del "monologo dogmatico". La filosofia viene così a rinunciare al "lavoro del concetto", per assumere "un nuovo tono", quello *dell'ispirazione*,⁴ in cui un soggettivismo autosufficiente viene spacciato per rigorosità di pensiero.⁵

Nel concepire la "critica" come "lavoro del concetto", Kant pone dunque le basi per armonizzare tra loro i due principi guida dell'Illuminismo, quello dell'autonomia e quello dell'enciclopedismo, e condurlo così al proprio inveramento.

L'imperativo rivolto to la ragione di non obbedire ad alcun altro se non a se stesso corregge infatti la convinzione, di cui a volte gli Illuministi francesi si sono fatti promotori, che la ragione realizza se stessa nel sapere "enciclopedico", inteso come semplice accrescimento della quantità delle cognizioni. Nello stesso tempo, però, col sottolineare che "pensare per proprio conto" non va interpretato come una chiusura del soggetto nel proprio solipsismo, ma in senso diametralmente opposto, ossia come apertura illimitata al mondo, pena la perdita da parte della ragione della propria capacità critica e

3 Vedere su questo anche *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* e *Reflexionen zur Metaphysik*.

4 I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A 387, *Weischedel* III, p. 377 sgg.

5 Nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel ascrive come merito a Kant di aver concepito la razionalità come "methodisch gemachte Aufklärung", sicché se viene meno il "lavoro del concetto", viene meno anche l'"Aufklärung della ragione". Circa la concezione hegeliana di *Aufklärung*, vedi il secondo capoverso del cap. VI (B) della *Phaenomenologie des Geistes*, Werke II, pp. 414 ssg; nella tr. it. della *Fenomenologia dello spirito* (Nuova Italia) vedere le pp. sul "rischiaramento", cap. VI (B) II, *Il rischiaramento o l'Illuminismo*, pp. 86-124.

la sua caduta nel dogmatismo, Kant getta le basi teoriche per la costruzione di un sapere che proprio in quanto tende all'universalità realizza l'istanza "critica" della ragione illuministica di "pensare per proprio conto"

È pur vero che "pensare per proprio conto" (*penser de lui-même*) era ritenuta anche dagli Enciclopedisti⁶ la condizione indispensabile per ogni comportamento razionale; è tuttavia solo con Kant che alla ragione riesce di passare dalla semplice dichiarazione di questa sua esperienza, alla fondazione teorica di essa, e a rendere così trasparente a se stessa che "*die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung*".⁷ La necessità di combattere ogni forma di "pregiudizio" aveva costituito uno dei punti cardine anche della filosofia di Descartes. Lo "spirito critico", a cui però egli si richiama, è quello dell'Io che pensa se stesso a partire da se stesso. Il sapere che ne risulta è, di conseguenza, un semplice rispecchiamento dell'Io stesso, nel quale si manifesta una chiusura di principio al "sapere enciclopedico" e, con esso, alla filosofia come pensare-la-relazione⁸.

Nel mettere in evidenza l'intimo nesso che lega tra loro lo *spirito enciclopedico* e quello *critico*, Kant è giunto a stabilire in modo definitivo che la ragione acquista la propria identità soltanto attraverso il mutuo compenetrarsi di queste due componenti dell'attività del pensiero. Si tratta indubbiamente di un risultato decisivo, ai fini del recupero dell'idea originaria di filosofia, perché da un lato permette alla ragione di aprirsi alla molteplicità delle esperienze e, superando la visione soggettivistica della realtà, di accedere a quella dimensione di dialogicità che costituisce la condizione per il formarsi del *logos*, le fornisce lo strumento per riuscire a vagliare la cifra di verità contenuta nelle singole *doxai*, che ad essa affluiscono dal sapere enciclopedico, e di valorizzarle così ai fini di una comprensione sempre più unitaria e organica della realtà.

Il contributo, indubbiamente rilevante, fornito da Kant, non risolve tuttavia alla radice il problema della riscoperta dell'idea originaria di filosofia e, di conseguenza, dell'identità della ragione. Una volta, infatti, individuato che la dinamica dell'armonizzazione delle due istanze inerenti al pensiero, quella cioè di spirito enciclopedico e quella di spirito critico, realizza il suo obiettivo, in quanto ambedue le istanze hanno come loro referente un comune ambito di realtà, al quale fanno riferimento, si tratta poi di far emergere quale struttura debba avere questo terreno comune, per essere veramente tale ed esplicare così la sua funzione.

Nel trattare della natura e dell'eredità dell'Illuminismo, questo problema Kant non se l'era posto, perché la sua massima, che l'uomo debba servirsi

6 Vedi la voce *Eclectisme* di Diderot nell'*Encyclopédie*: «L'ecletique est un philosophe qui fanoulant aux pieds le préjuge, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, ose *penser de lui-même*, remonter aux principes généraux le plus clair, les examiner, le discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison: *Encyclopédie* V (1755), p. 270, cfr. *Oeuvres* XIV, p. 304.

7 I. Kant, *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* A 329, Weischedel III, p. 328.

8 Cfr. R. Descartes, *Méditations de prima philosophia*, in *Oeuvres* VII, pp. 9, 12, 22, 69; *Principia philosophiae*, in *Oeuvres* XIII, p. 39.

unicamente della propria ragione, e che questa vada concepita come ragione aperta, aveva come suo referente l'atteggiamento di "onestà intellettuale del suo oggetto nel suo tendere a una conoscenza fondata" e non invece il piano ontologico della conoscenza stessa.⁹ Quando poi nella prospettiva della sua teoria della conoscenza e dell'ontologia, che da essa deriva, Kant si confronta con questo problema, individua il fondamento della "totalità assoluta di tutti i fenomeni" nell'idea di "mondo", ma si affretta subito a dichiarare che essa nasce da una "illusione naturale e inevitabile della ragione umana" e la rimanda perciò alla "dialettica" in quanto logica dell'apparenza.¹⁰ L'idea di "mondo" rivela infatti, per Kant, una contraddizione di fondo, che si esprime nelle quattro "antinomie della ragione pura", e perciò va messa da parte.

La ricerca dell'identità di questa base comune, che costituisce il fondamento sia per il sapere enciclopedico sia per quello critico, diventa allora un compito demandato alla filosofia post-kantiana;¹¹ e di fatto il tentativo di risolvere questo problema ha impegnato la filosofia, soprattutto quella tedesca, sin dagli anni immediatamente successivi alla comparsa della *Critica della ragion pura*.

Già nel 1787, nella sua opera *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*,¹² Friedrich Heinrich Jacobi rilevava, in proposito, che il poter stabilire un "terreno comune", come fondamento su cui la ragione poggia, rappresenta la *conditio sine qua non* perché si possa parlare di "ragione critica"; in mancanza di esso, questa rimane infatti priva di un referente, a cui l'attività conoscitiva possa essere ricondotta e su cui possa commisurare la consistenza dei suoi contenuti e verificare la validità. D'altro lato, osserva sempre Jacobi, questo "fondamento" non può essere la "cosa in sé" kantiana, perché in tal caso verrebbe predeterminata la ricerca della verità da parte del soggetto e, di conseguenza, ne verrebbe di fatto eliminata la capacità critica. Se, dunque, il terreno comune dello "spirito enciclopedico" e di quello "critico" non può essere costituito da una realtà oggettuale, data una volta per tutte, e se d'altra parte esso non può neppure essere il soggetto come io-penso, pena la ricaduta nelle aporie cartesiane, non rimane altra via se non quella di cercarlo nella relazione io-mondo.

È appunto nell'approfondimento di questo assunto che si è sviluppata la riflessione di Karl Leonard Reinhold nelle *Briefe über die kantische Philosophie* (1786-87).¹³ Nell'ambito della coscienza, osserva Reinhold, è possibile distinguere tra soggetto e oggetto, e dal loro rapporto derivano tutte le forme di conoscenza. In tale distinzione, la coscienza si rende consapevole attraverso la riflessione. Essa permette, infatti, di cogliere che ogni distinzione presuppone l'esistenza di un'unità, ma al contempo, che questa non può

9 Cfr. I. Kant, *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* A 329, *Weischedel III*, p. 283.

10 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 87.

11 Cfr. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, p. 41 sgg.

12 Fr. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* in: *Werke*, vol. II, Leipzig 1815.

13 L. Reinhold, *Briefe über die kantische Philosophie*, Verlag der Oesterreichern Akademie der Wissenschaften, Wien 1983.

essere un'unità immutabile e fissa, bensì sintetica, poiché soltanto su questa base diventa possibile la distinzione. Ne consegue, anche per Reinhold, che il fondamento della conoscenza non può essere collocato nella "cosa in sé", perché questa non è che un'ipostasi, nata da un modo grezzo di concepire la realtà; esso va perciò ricercato nell'esplicitazione della dinamica interna al rapporto soggetto-oggetto. Il superamento della contrapposizione tra soggettivismo e oggettivismo, costituisce, dunque, la condizione per la "chiarificazione della struttura stessa della conoscenza" e quindi anche della mutua complementarità tra il sapere enciclopedico e quello critico.

Se però, osserva in questo contesto Jacob Sigmund Beck nell'*Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant*,¹⁴ la correlazione soggetto-oggetto costituisce il punto unificante tra sapere critico e sapere enciclopedico, la "dimensione storica" diventa allora parte integrante del processo conoscitivo; ed è sulla base di questo fondamento che va anche ricercata la risposta a tutta la serie di problemi, che dalla mutua correlazione di spirito enciclopedico e spirito critico, nel loro comune riferimento al mondo, vengono a porsi, quindi, quali il rapporto tra determinismo e libertà, tra natura e spirito, tra condizionamento esterno e autonomia del pensiero e dell'io, tra il divenire e la permanenza della coscienza, tra la finitezza delle situazioni e il carattere incondizionato e infinito dell'autocoscienza o dell'atto etico e spirituale.

Una prima conclusione

Sono soprattutto questi i problemi su cui, alla ricerca della sua identità, è venuto incentrandosi il pensiero filosofico delle grandi correnti filosofiche, a partire dai primi anni dell'800, sino a raggiungere con Hegel, dopo essere passato per Fichte e per Schelling, il suo supremo momento di sintesi. Per quanto riguarda Fichte il riferimento va soprattutto ad *Die Tatsache des Bewusstseins* (1813). Per Schelling va sottolineato che, sebbene egli si muova in un'ottica per un certo verso opposta a quella di Fichte, la sua filosofia ricalca, essa pure, la grande problematica fichtiana del rapporto soggetto-oggetto, tra natura e spirito, tra finitezza e libertà. Sia Fichte che Schelling si muovono dunque nell'atmosfera (clima) della ricerca del fondamento, quale è venuta emergendo dalla problematica kantiana. Questa sintesi, dicevamo, viene però compiuta da Hegel attraverso il riassorbimento di ogni dato nello spirito assoluto e, in tal modo, il rapporto io-mondo viene spogliato di ogni consistenza reale, perché il mondo dell'uomo viene trasformato nell'assolutezza dell'idea.¹⁵

Nonostante questo suo idealismo di fondo, Hegel contribuisce però in modo sostanziale al recupero dell'identità della ragione, e con essa, a quello

14 J. S. Beck, *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant*, (ristampato da) Minerva, Frankfurt 1975.

15 Su questo, di Hegel, vedere *Enciclopedia* (parte III), *Filosofia del diritto* e le lezioni postume di *Estetica*, *Filosofia della religione*, *Filosofia della storia*, in cui è esposta la filosofia dello spirito hegeliana.

dell'idea originaria di filosofia, quali si erano venuti avviando con l'apporto degli Illuministi e di Kant. Hegel riprende, infatti, da Kant il tema della ricerca della dialettica e la approfondisce. Sappiamo che il concetto di "dialettica" Hegel l'ha ereditato dalla *Dottrina della scienza* (1794) di Fichte. A partire, però, dal saggio sulla *Differenza dei sistemi di filosofia* di Fichte e Schelling e soprattutto poi nell'*Enciclopedia*, il momento dialettico viene concepito come "anima motrice del progresso scientifico e, come il principio, in virtù del quale soltanto sono introdotte nel contenuto della scienza la connessione immanente e la necessità. In essa consiste, quindi, la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito".¹⁶

Torniamo al nostro tema.

Mentre per Kant la dialettica metteva in evidenza le contraddizioni inerenti al pensiero, che cerca di pervenire, per via metafisica, all'unità del mondo, e dimostra l'impossibilità di questa unità, per Hegel queste contraddizioni costituiscono, invece, la struttura stessa della *realtà*, in quanto quest'ultima altro non è che lo sviluppo dialettico della razionalità.

Quello che per Kant era confinato nella paradossale avventura della dialettica trascendentale, l'avventura della ragione che non può costruire una metafisica, né rinunciare alla metafisica e che, perciò, si contraddice nella dialettica, diventa per Hegel principio fondamentale della realtà, in quanto razionalità reale e realtà razionale; e, poiché, la realtà è processo dialettico, esso è processo storico e, quindi, in ultima analisi, storia.

Kant non aveva trovato il passaggio operato da Hegel, tra la dialettica e la storia; non aveva, come è stato spesso osservato, il senso della storia. Quando invece con Hegel la dialettica diventa storicismo, ed Hegel conquista la storia, però, il suo processo finisce per essere un processo chiuso. Accade così che la teoria kantiana, come movimento progressivo di avvicinamento all'ideale del conoscere, nonché come orientamento finalistico della natura, diretto in ultima analisi verso il mondo morale e verso la libertà, rimane, pur nel suo misconoscimento della dimensione dialettica, un processo che non si chiude al divenire della storia e che resta sempre perfezionabile. Lo storicismo hegeliano, invece, che ha saputo individuare la connessione tra dialettica e storia, finisce poi col richiudere quest'ultima entro uno schema preformato, annullando così, di fatto, sia la storia come la dialettica.

A differenza di Hegel e del post-kantismo tedesco, che tendono a risolvere la relazione tra oggetto e soggetto attraverso la riduzione della realtà entro la sfera di quest'ultimo, Kant e il criticismo kantiano riescono a mantenere aperte le possibilità inerenti a questa relazione; però prigionieri delle loro premesse di partenza, essi ne confinano la dialettica nel regno dell'"illusione naturale e inevitabile della ragione umana", e la definiscono espressione della contraddizione del pensiero.

Da parte sua Hegel, dopo aver saputo scorgere nella contraddizione dialettica la dinamica del pensiero, che in quanto espressione di una ragione vivente, si libera dalle strettoie del suo passato e, così, realizza l'istanza di verità contenuta nel suo concetto, finisce, poi, egli pure prigioniero del suo

¹⁶ Cfr. *Enciclopedia*, paragrafo 81.

schema di partenza, per ridurre la dialettica a semplice processo del “eterno ritorno dell’uguale” e a renderla, così, incapace di aprire la ragione alle nuove dimensioni emergenti della storia.

Storicità del pensiero e sua apertura al perfezionamento infinito attraverso la presa di contatto con la molteplicità contraddittoria delle esperienze, scoprono nella dialettica il terreno su cui edificare la loro complementarità reciproca e liberarsi così dall’unidimensionalità concettuale delle categorie; è su questo fondamento, che la ragione svela a se stessa la sua capacità di costituire il momento orientativo dell’esistenza in quanto tale, e di attuare in tal modo la sintesi di spirito enciclopedico e di spirito critico. Nel portare avanti questa istanza, la storia del pensiero filosofico si è però lasciata guidare da uno statuto procedurale rivelatosi inadeguato, come risulta del resto dall’eliminarsi reciproco degli elementi costitutivi della razionalità storica nelle dottrine di Kant e di Hegel, in nome della fedeltà alle loro premesse teoretiche di partenza. Il superamento degli steccati, che impediscono a questi elementi di convivere e di amalgamarsi insieme, richiede, forse, che la filosofia abbandoni definitivamente *l’esprit de système*, da essa sinora seguito, il quale procede per idee e deduzioni puramente logiche, e attraverso un’analisi dal basso, fenomenologica (!), prenda contatto diretto col contesto concreto, entro cui la ragione, nella sua dinamicità vivente, opera.

Abbiamo spinto fino a questo punto il risultato di questa interrogazione di Kant sull’Illuminismo, ma forse è possibile andare ancora oltre prendendo in considerazione il “fallimento catastrofico del soggetto moderno” per dirla con Adorno, che non ci esime però dal cercare delle vie di fuga meno inadeguate non diciamo a risolvere al questione, ma almeno ad avviarla a soluzione. D’altra parte è Adorno stesso a darcene un esempio impegnandosi in un’analisi del soggetto moderno e in indagini, anche empiriche sulla *Personalità autoritaria*, per dimostrarci che la comprensione di una situazione storica determinata non significa e non giustifica assolutamente il ritrarsi rassegnati, lontano dal mondo dell’agire. Al fondo di questo impegno va vista l’assunzione gnoseologica fondamentale per Adorno, per cui “la perfetta negatività, non appena fissata in volto, si converte nella cifra del suo opposto”,¹⁷ o come dirà altrove, “la filosofia continua a mantenersi in vita, perché non fu colto l’attimo della sua realizzazione”. La filosofia è chiamata a un nulla di meno che a un’“autoriflessione critica” che la coinvolga in pieno, radicalmente. Quest’autoriflessione critica non coinvolge solo l’ontologia, la metafisica, la filosofia della storia, ma anche l’etica (e su questo vogliamo concludere) spingendola ad una critica immanente e quindi ad un confronto con se stessa. È lo stesso Adorno a indicarci la strada, per altro già aperta da Nietzsche, sostenendo che “in una vera critica della morale che è al tempo stessa positiva, in quanto nella sua stessa negazione è racchiuso un rimando al meglio, non ci si può arrestare alla semplice liquidazione della morale, alla sua demolizione, mettendo qualcos’altro al suo posto, bensì è

17 Th. W. Adorno, *Minima moralia*, p. 304, in cui tra l’altro si indica come “compito del pensiero” di realizzare la prospettiva della “redenzione” senza arbitrio e violenza.

necessario confrontarla con il suo proprio concetto e chiedere: è morale la Morale, risponde ai criteri che racchiude in se stessa?"¹⁸

"Una morale sistematica, con assiomi e corollari, coerenza ferrea, e sicura applicazione ad ogni dilemma morale – è ciò che si pretende dai filosofi. Essi hanno soddisfatto in generale l'aspettativa: basta che la dottrina sia generale, sicura, universale e imperativa. Intollerabile è il sottrarsi all'alternativa, la diffidenza verso il principio astratto, l'inflessibilità senza dottrina".¹⁹ L'etica non può fare a meno del sistema, se non vuole cessare di esistere e di fornire determinazioni su come agire. In quanto indicazione teoretica di una prassi giusta, l'etica è l'interiorizzazione del dominio che il soggetto esercita su se stesso, quanto del dominio "esterno" esercitato sugli altri?²⁰

Al fondo dell'impostazione adorniana c'è l'inaccettabilità della tesi, accolta da Kant in definitiva, di un'identità di ragione ed eticità, che egli (Adorno) riprende dal caso di Juliette del Marchese de Sade in *Dialettica dell'Illuminismo*. Al fondo c'è il rifiuto di un'etica della ragione soggettiva, sostanzialmente irresponsabile risposta all'urgenza di soluzioni immediatamente disponibili, a portata di mano, per così dire. Ad esempio, se è scomparsa la possibilità di una donazione di senso al dolore, legittimandolo come funzionale all'interno del migliore dei mondi possibili, al suo posto subentra la prospettiva progressista [è anche questo Illuminismo?] di una possibile eliminazione, o quanto meno di una illimitata diminuzione del dolore affidata, in modo indeterminato, allo sviluppo tecnologico, all'autonomia di una forma di razionalità, la razionalità tecnica, disimpegnante nei riguardi del dovere morale dell'uomo buono, chiamato ad agire moralmente e, quindi, a procurare all'altro una sofferenza sempre minore.

Di fronte alle non soddisfatte promesse della modernità, quelle di un'etica universalistica fondate su una razionalità orgogliosa dell'inflessibilità del suo rigore interno e della sua paradigmaticità e quella di una ragione tecnica che non si appella ormai più alla morale, occorre, forse, proporre una "filosofia critica della prassi umana", che si distingua da una critica semplicemente moralistica delle attuali condizioni della vita sociale, come pure della convinzione che sia possibile una critica anche senza che si avverta nel critico un interesse morale per un'umanità libera dal dolore e dalla sofferenza.

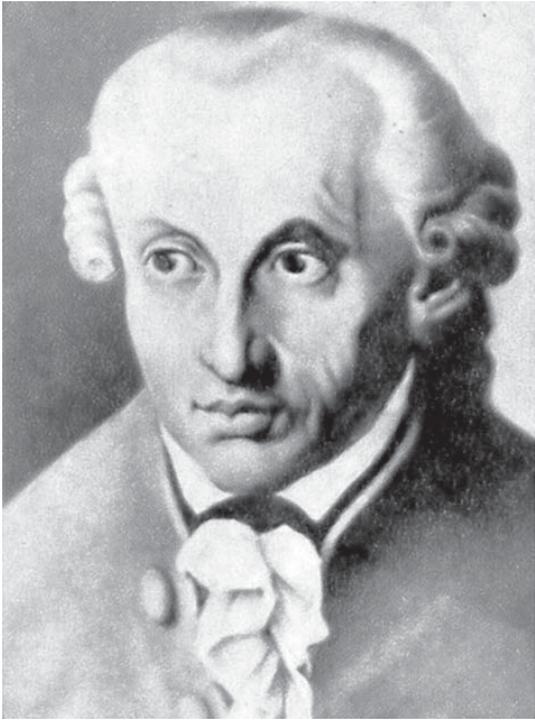
Un pensare "critico", che discende da Kant si fa via via in questo modo "pensiero/pensare responsabile", capace di superare la tradizionale risposta soggettocentrica della modernità, riconoscendo lo *status* morale non per i soli esseri dotati di ragione, bensì per tutti gli esseri passibili di sofferenza.

Su questo piano, ci pare venga inverata, con meno rischi di ricadute unilaterali, quell'istanza emergente ogni qual volta ci si pone alla ricerca dell'idea originaria di filosofia e che Kant, col suo interrogativo, perché non polemico e provocatorio *Was ist Aufklärung?*, per primo aveva posto all'ordine del giorno dell'analisi filosofica.

18 Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, «Th. W. Adorno Archiv», Frankfurt a. M., vol. 1513 (*Vorlesungen* 26.2.1957).

19 Th. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1977, p. 255.

20 U. Kohlmann, *Il bisogno etico...*, «Fenomenologia e società», n. 3, 1998, n. 71-94.



ELISABETTA SCOLOZZI

*L'interesse epistemologico dei Metaphysische Anfangsgründe
der Naturwissenschaft di Immanuel Kant*

«La filosofia riferisce tutto alla saggezza, ma attraverso la via della scienza: è questa l'unica strada che, una volta aperta, non verrà mai più cancellata, e non permetterà smarrimenti»¹.

Questa riflessione posta alla fine della *Critica della ragion pura*, nella *Dottrina trascendentale del metodo*, quando ormai il pensatore di Königsberg ha pressoché definito l'architettura del suo sistema, riflette bene la concezione kantiana del rapporto filosofia-scienza: grazie alla scienza la filosofia, per dirla con Galileo, non potrà non ricevere «benefizio» e «avanzarsi»². Queste parole sono tanto più significative e ci fanno riflettere allorché le poniamo in tensione critica con la natura stessa della filosofia, che abita, da sempre, i *problemi aperti* del proprio tempo.

Kant, da Königsberg, non poteva certo prevedere il carattere mobile e storico delle teorie scientifiche e delle matematiche, ma ci ha comunque fornito una feconda chiave concettuale per analizzare gli sviluppi intrinseci alla scienza stessa, scienza che oggi si muove in un contesto culturale che ritiene ormai superati i risultati della fisica newtoniana.

Partendo da una disamina della meccanica elaborata dal fisico inglese, Kant ha svolto un'indagine critico-trascendentale della fisica del suo secolo al fine di saggiare gli esiti fecondi del suo *trascendentalismo* delineato nella *Critica della ragion pura*.

Il Nostro, infatti, dopo aver tracciato l'intero sistema della conoscenza nella *Dottrina trascendentale del metodo*, si chiede:

1 Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, introduzione, traduzione e note a cura di Giorgio Colli, Edizioni Adelphi, Milano 1976³, p. 820.

2 Galileo Galilei, *Dialogo sopra i due Massimi Sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, a cura di Libero Sosio, Einaudi, Torino 1970, 1984⁵, pp. 47-8, che così recita: «La filosofia medesima non può se non ricever beneficio dalle nostre dispute, perché se i nostri pensieri saranno veri, nuovi acquisti si saranno fatti, se falsi, col ributtargli, maggiormente verranno confermate le prime dottrine. Pigliatevi più tosto pensiero di alcuni filosofi, e vedete di aiutarli e sostenergli, ché quanto alla scienza stessa, ella non può se non avanzarsi».

«come potrò attendermi una conoscenza *a priori*, e quindi una metafisica, di oggetti, che siano dati ai nostri sensi, cioè siano dati *a posteriori*?»³

Vale a dire: come è possibile dimostrare la validità oggettiva della filosofia trascendentale?

Il senso della risposta kantiana si trova nello scritto pubblicato nel 1786, *Primi principi metafisici della scienza della natura* che, per dirla con François Marty, si costituiscono come «une première mise en oeuvre des “Principes de l’entendement pur”»⁴. In altri termini i *Primi principi* forniscono un esempio in concreto dei principi *a priori* esposti nel 1781.

Infatti Kant, tormentato dal fatto di poter essere accusato di «proiettare un nuovo e male assortito trucco filosofico»⁵, cercherà di mostrare come le condizioni soggettive della sensibilità (spazio e tempo) e del pensiero (le categorie e i *Grundsätzen*) possano avere un valore oggettivo nel momento in cui sono applicate alla materia rendendo possibile la conoscenza degli oggetti. Nello specifico Kant attribuisce significato alle quattro tradizionali classi di categorie unitamente ai principi del *Verstand*, nel momento in cui li “anima” nel concetto di materia, fornendo quattro definizioni di essa (in tal modo rispetta l’impianto sistematico della prima *Critica*, ma procede in modo inverso rispetto ad essa⁶). Tutto ciò è possibile perché assume il *movimento* come dato sensibile e quale determinazione fondamentale della materia⁷.

L’analisi kantiana nei *Primi principi* si sviluppa tenendo presente «i m o m e n t i di una scienza che voglia essere speculativa»⁸, vale a dire la scienza della natura esamina il movimento come *quantum* puro nella *Foronomia*, come appartenente alla *qualità* della materia nella *Dinamica*, come *relazione* reciproca tra materie nella *Meccanica* e, infine, nella *Fenomenologia* «determina il movimento o il riposo solo in relazione al genere di rappresentazione, o *modalità*, perciò come fenomeno dei sensi esterni»⁹. In tal modo

3 I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 818, i corsivi sono nel testo.

4 François Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Sur la notion kantienne d’analogie*, Beauchesne, Paris 1980, p. 33. Marty parte dall’idea che il sistema dei principi dell’intelletto è la trascrizione kantiana della fisica di Newton.

5 Immanuel Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di Oscar Meo, il melangolo, Genova 1990, p. 42. La lettera cui si fa riferimento è datata 31 dicembre 1775, e in essa Kant, scrivendo all’amico Johann Heinrich Lambert, avvertiva già prima della stesura definitiva della *Critica della ragion pura*, l’esigenza di esprimere *in concreto* ciò che nel 1781 avrebbe esposto *in astratto*.

6 Infatti Kant, nel trattato del 1786, esplica le categorie (che nella prima *Critica* erano analizzate successivamente nell’*Analitica trascendentale*) già a partire dalle prime definizioni della materia mobile al fine di trasformarle in principi costitutivi dei fenomeni stessi.

7 A tal proposito Kant precisa nella *Vorrede* dei *Primi principi metafisici della scienza della natura* (con introduzione di Ludovico Geymonat e nota informativa di Luigi Galvani, Cappelli, Urbino 1959, p. 19): «la determinazione di un qualcosa che ha da essere un oggetto dei sensi esterni, doveva essere il movimento; poiché questi sensi possono essere affetti solo per mezzo di esso».

8 I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 136, la spaziatura è nel testo.

9 I. Kant, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, op. cit., p. 20.

si stabilisce una corrispondenza tra la tavola delle categorie, il sistema dei principi e la metafisica della natura, collegando la teoria dell'oggetto trascendentale alla scienza *a priori* del movimento.

A questo punto è importante ricordare l'opinione di un contemporaneo di Kant, il quale considera giustamente centrale, nella riflessione del Nostro, la rappresentazione della filosofia della natura, della quale si fornirà di seguito un'analisi sintetico-concettuale:

«Das ganze System dieses merkwürdigen Mannes kann man nicht ganz übersehen, wenn man nicht auch diesen Theil der Metaphysik näher betrachtet»¹⁰.

1. *Foronomia: l'intuizione pura del movimento*

Nello specifico il movimento è esaminato come *quantum* puro nel momento in cui si pone in tensione il principio degli *Assiomi dell'intuizione*¹¹ con il *Lehrsatz* e il *Grundsatz* foronomici. Tramite questi ultimi il principio è "messo all'opera" poiché occorre necessariamente constatare la sua applicazione nel teorema della composizione, al fine di costruire il concetto di quantità estensiva nell'intuizione.

In altri termini, il movimento è intuito in quanto dotato di velocità e direzione e pensato in relazione ad un sistema di riferimento che richiede la presenza del corpo, unitamente a quella dello spazio. A questo punto si assiste a ciò che Jules Vuillemin, nella sua fondamentale disamina dei *Primi principi*, designa come uno sdoppiamento dello spazio¹², vale a dire Kant introduce il concetto di spazio assoluto quale termine di riferimento per poter pensare lo spazio relativo. Lo spazio relativo diventa il presupposto per il principio della relatività del movimento, necessario per dimostrare la composizione dei movimenti senza ricorrere alle forze agenti sullo stesso movimento.

La composizione dei movimenti non richiede la modificazione dei movimenti per derivarne un terzo tramite l'azione di forze motrici, come illustrato nella *Meccanica* e nella dimostrazione newtoniana della composizione, bensì è rappresentata, quantitativamente, con l'utilizzo dei concetti di direzione e velocità.

2. *Dinamica: la percezione del mobile tramite il concetto di forza*

Il secondo capitolo indaga la materia dal punto di vista qualitativo, vale a dire la materia mobile si definisce in quanto riempie lo spazio tramite le for-

10 Johann Friedrich Christoph Gräffe, *Commentar über eine der schwersten Stellen in Kant's metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Das mechanische Gesetz der Stetigkeit betreffend*, Celle 1798, p. III.

11 Tale principio afferma: «tutte le intuizioni sono quantità estensive», I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 238, le spazature sono nel testo.

12 Cfr. Jules Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955, pp. 60-9.

ze di repulsione e di attrazione. Il concetto di “riempire uno spazio” descrive un rapporto sintetico tra l’intuizione, lo spazio foronomico e il riempimento di uno spazio tramite la forza di repulsione. La materia, tuttavia, si definisce come limitazione delle forze di repulsione e di attrazione qualora la si considera come grandezza intensiva. Asserire che l’oggetto della sensazione ha un grado significa affermare che la qualità è solo matematica, vale a dire la materia, solo precedentemente intuita, può diventare oggetto di un’esperienza possibile. A condizione, però, che si attribuisca al movimento una qualità intensiva, ossia che si applichi il principio delle *Anticipazioni della percezione*¹³.

L’attrazione gravitazionale e l’elasticità costituiscono, rispettivamente, il fenomeno dell’attrazione e il fenomeno della repulsione, vale a dire rappresentano il modo in cui si manifestano e agiscono tali forze originarie. Tramite quest’ultime Kant chiarisce come la materia non sia uniformemente omogenea, determinando, in tal modo, le sue specificazioni¹⁴.

3. *Meccanica: la costruzione della comunicazione del movimento*

Mentre la *Dinamica* percepisce la materia anche in quiete e la *Foronomia* illustra la composizione dei movimenti solo sulla base della dimostrazione matematica del parallelogramma delle forze, la *Meccanica* definisce la materia in movimento in quanto dotata di forze motrici, tramite le quali entra in relazione con altre materie.

Nello specifico Kant definisce la sostanza come la quantità di materia corrispondente alla quantità del movimento. Pertanto, come afferma la prima *Analogia dell’esperienza*, la sostanza è ciò che permane e il criterio empirico di essa è il movimento. Il movimento è la variazione delle apparenze che, agendo all’esterno della materia, non provoca alcun cambiamento interno, nel senso che la materia ha un grado che non può né crescere né diminuire. In questo modo Kant delinea l’esistenza fisica della materia come permanenza, dopo averla solo intuita matematicamente nella *Foronomia* e averne chiarito, nella *Dinamica*, le condizioni che ne fanno un giudizio di esperienza.

13 La rappresentazione delle forze fondamentali come qualità della materia induce Kant a distanziarsi dal concetto meccanico di forza, puntualmente illustrato da Newton, che presenta il limite di introdurre il concetto di etere per spiegare l’attrazione a distanza.

14 L’*Allgemeine Anmerkung zur Dynamik* illustra le differenti specificazioni della materia che Kostantin Pollok (*Kants «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft». Ein kritischer Kommentar*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2001, p. 351, il corsivo è nel testo) definisce «[...] kategoriale Bestimmungen der *Qualität* der Materie». Anche Vuillemin ritiene che questi quattro momenti si ottengono «en appliquant les 4 questions catégoriales en général aux éléments qui constituent la qualité elle-même». Pertanto la quantità si rivela dai concetti di volume e densità, la qualità è descritta dalla coesione, la relazione è determinata tramite l’elasticità, mentre la modalità si manifesta nella struttura chimica e fisica di un corpo. Cfr. J. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, op. cit., p. 170.

Nella seconda e nella terza legge del movimento la sostanza o, meglio, la materia, si conosce nella relazione tramite il movimento: un oggetto esiste quando è posto in relazione ad altri oggetti. Kant definisce il movimento come un mutamento delle condizioni esterne, che variano per effetto di una forza motrice esterna. È evidente che in tal modo concretizza la legge di causalità in base alla quale la materia agisce, si determina e si manifesta nella successione. Ma la successione, come modo del tempo, è tale per il soggetto conoscente, nel senso che la successione è il modo in cui il soggetto percepisce la relazione causale instaurata tra le materie. In effetti, poiché «azione significa già relazione del soggetto della causalità con l'effetto»¹⁵, la forza agisce per cambiare lo stato permanente della materia nel senso che ne causa il mutamento, quindi il movimento.

La simultaneità della sostanza si conosce nell'azione reciproca tra due materie. Tale concetto implica un paradosso, poiché mostra un'opposizione tra l'ordine oggettivo e la presentazione soggettiva. In tal modo verrebbe a mancare la sintesi tra il concetto, la simultaneità e l'intuizione, l'effettiva relazione reciproca tra le materie. Tuttavia il problema si risolve agevolmente introducendo il concetto di comunanza tra i movimenti.

Kant, nella *Meccanica*, applica al movimento i tre modi del tempo. Quest'ultimo è inteso non più come semplice intuizione o forma del senso interno, bensì, nella relazione che diventa regola di determinazione oggettiva tale da realizzare quella sintesi *trascendentale* tra il piano formale (i principi dell'intelletto puro e le categorie) e il piano dell'esperienza (che si determina con la materia in movimento), in modo tale da concretizzare, nel movimento, l'attività pura dello schematismo (nel quale opera il tempo). Pertanto è evidente che il Nostro, ponendo in tensione le tre leggi meccaniche della permanenza, della causalità e dell'azione reciproca con le tre *Analogie dell'esperienza*, concretizza lo schematismo fornendone l'oggetto, cioè il movimento.

Le leggi meccaniche rappresentano un esempio di giudizi sintetici *a priori*. Infatti se per Newton tali leggi – compresa la legge di gravitazione universale – sono capaci di fornirci delle previsioni numeriche sul comportamento dei corpi, come se tali comportamenti esistessero all'interno dei corpi stessi, per Kant, invece, si tratta del nostro sguardo epistemico sul mondo: siamo noi ad introdurre tali leggi che derivano, in ultima analisi, dal nostro stesso modo di osservare la relazione presente tra i corpi.

4. *Fenomenologia: dal fenomeno [Erscheinung] all'esperienza [Erfahrung]*

Nella *Fenomenologia* si determinano le modalità che rendono la materia oggetto di esperienza *possibile*, per cui i *Postulati del pensiero empirico in generale* acquistano significato nell'applicazione ai tre *Lehrsätzen* fenomenologici.

¹⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 277.

Il *Lehrsatz 1* riprende i risultati della *Foronomia*, vale a dire determina la *possibilità* del movimento relativo utilizzando l'idea newtoniana di spazio assoluto come idea regolativa.

Il *Lehrsatz 2* stabilisce il collegamento con le condizioni materiali dell'esperienza, nel senso che rende manifesta la *realtà* del movimento circolare. Il movimento circolare si manifesta tramite la variazione continua delle relazioni esterne per effetto di forze.

Il *Lehrsatz 3* stabilisce la *necessità* della legge di azione reciproca. L'azione reciproca, che si manifesta tra le materie in movimento, è necessaria per il soggetto conoscente. La necessità è pertanto introdotta da Kant attraverso strutture *aprioriche*, è una categoria che serve a conoscere l'azione tra due materie. Si tratta, comunque, di una necessità condizionata e relativa all'ambito dell'esperienza *possibile*.

Il movimento, come si evince da questa disamina, si costituisce come il predicato della materia, la sua *ratio cognoscendi*: si tratta di un dato empirico che, in quanto tale, non poteva essere approfondito nella *Critica della ragion pura*, poiché presuppone qualcosa che si muove nello spazio e, contemporaneamente, richiede qualcosa che muta nel tempo¹⁶. In quanto determinazione fondamentale, il movimento non è riconducibile ad una proprietà, poiché specifica solo una posizione. Di conseguenza la materia mobile ci affeziona, poiché lo stesso movimento può essere osservato allorché è stimolato dalla facoltà di pensare: ovvero quest'ultimo ci determina nella misura in cui siamo noi ad intuirlo spazio-temporalmente.

Si ribadisce puntualmente che la conoscenza deriva da una sintesi: infatti il fenomeno della materia senza i principi del *Verstand* apparirebbe cieco, mentre tali principi senza la loro applicazione alla materia resterebbero vuoti, poiché questi principi intervengono nel momento in cui il movimento ci affeziona¹⁷.

Il pensatore di Königsberg avanza una nuova idea epistemica di *oggettività* della conoscenza scientifica, nel momento in cui ritiene che anche l'ambito dell'esperienza è dotato di normatività, poiché la dimensione spazio-temporale costituisce la condizione necessaria per essere affetti dal movimento. In altri termini la novità introdotta da Kant coincide con la nozione di *trascendentale* che il Nostro definisce nella *Critica della ragion pura*, ma che esplica ulteriormente e in maniera feconda nei *Primi principi*, dove saggia la prospettiva trascendentale a livello della fisica di Newton per provarne la validità. In questo modo le intuizioni e i concetti sono messi alla prova nel momento in cui sono applicati e diventano costitutivi della materia mobile all'interno del paradigma newtoniano.

Il filosofo di Königsberg, nei *Primi principi*, costruisce il suo sistema di principi metafisici e leggi della fisica specificando *a priori* un concetto empirico in accordo alla tavola delle categorie e dimostrando, pertanto come

16 Kant presenta la definizione di movimento come mutamento di luogo possibile attraverso la rappresentazione di tempo e in essa, *ivi*, p. 88.

17 Kant, infatti, nel 1781 scrive: «i pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche», per mettere in evidenza la interconnessione tra sensibilità e intelletto, *ivi*, p. 109.

le leggi empiriche necessitano per la loro costituzione delle categorie e dei principi costitutivi della nostra conoscenza *a priori*¹⁸.

Questi principi metafisici non coincidono pertanto con i principi filosofici di cui parla Newton, perché mentre quest'ultimo li ricava dalla mera osservazione e li trasforma in proposizioni matematiche, il Nostro sostiene che le condizioni di accesso ai fenomeni e di osservabilità dei fenomeni sono costitutive e intrinseche ad ogni fenomeno dotato di realtà fisica.

Alla luce di questo scenario, Kant introduce successivamente – al fine di determinare il principio della conformità formale a scopi della natura – la distinzione tra principio *trascendentale* e principio *metafisico* nel § V dell'*Introduzione alla Critica della facoltà di giudizio*:

«Un principio trascendentale è quel principio con il quale è rappresentata la condizione universale a priori sotto di cui, soltanto, le cose possono diventare oggetti della nostra conoscenza in generale. Un principio si chiama invece metafisico, se esso rappresenta la condizione a priori sotto di cui, soltanto, possono essere ulteriormente determinati a priori oggetti il cui concetto deve essere dato empiricamente»¹⁹.

Più precisamente, respingendo la definizione classica di metafisica che, secondo la terminologia dei *Primi principi*, illude la ragione addormentandola sul molle guanciale del dogmatismo, si precisa lo statuto sintetico *a priori* dei principi metafisici nel loro “animarsi” nel concetto di materia dove trovano la loro applicazione.

In altri termini Kant precisa come la metafisica, dopo esser stata utilizzata in negativo, metodicamente, per annullare i principi dogmatici illusori della conoscenza, si ponga sul sicuro cammino della scienza diventando essa stessa scienza. La metafisica, pertanto, operando con i concetti e i principi *a priori* che connettono secondo leggi il molteplice delle rappresentazioni empiriche, fornisce le condizioni sotto le quali il molteplice dell'esperienza può diventare oggetto della nostra conoscenza oggettiva.

In questa prospettiva di ritorno alla metafisica quest'ultima offre un servizio fondamentale alla matematica per la sua applicazione alla scienza della natura, come lo stesso Kant ricorda:

«in mancanza di una metafisica della natura, i matematici stessi, influenzati da certi concetti comuni – che sono in realtà metafisici – hanno gravato la scienza naturale di ipotesi, che si dissolvono di fronte ad una critica di questi

18 A tal proposito Jeffrey Edwards (*Substance, Force and the Possibility of Knowledge. On Kant's Philosophy of Material Nature*, University of California Press, Berkeley 2000, p. 5) sostiene: «Kant's metaphysics of nature shows how the fundamental principles and laws of physics are grounded by the principle of pure understanding when these transcendental laws are applied to objects in space by means of the “complete analysis of the concept of matter in general” (4:472.5)».

19 Immanuel Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di Emilio Garroni e Hansmichael Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, p. 17.

principi, senza che tale critica danneggi minimamente l'uso della matematica in questo campo (uso assolutamente indispensabile)»²⁰.

Infatti l'indagine critico-trascendentale dopo essersi liberata dalle pretese illusorie della *Vernunft* rende conto del ruolo della matematica come ingrediente indispensabile nella costituzione della possibilità dell'esperienza. In altri termini i principi metafisici forniscono alla possibilità matematica un oggetto di applicazione.

Nella *Foronomia* analizzando il movimento o la quiete in relazione ad un sistema di riferimento (lo spazio assoluto) è possibile concepire lo spazio come intuizione formale e per suo tramite il movimento come relativo. Inoltre la relatività del movimento pone un freno alle pretese ingannevoli della ragione rigettando il movimento assoluto da un lato, e, dall'altro lato, evidenziando il carattere relazionale del fenomeno. I fenomeni non sono dati come oggetti ma devono invece costituirsi quali oggetti *per noi*, vale a dire è possibile conoscere i fenomeni tramite i loro rapporti, mai come cose in sé²¹.

La spiegazione dinamica della materia permette di parlare della diversità specifica della materia per mezzo della combinazione delle forze di repulsione e di attrazione senza ammettere spazi vuoti per spiegare le differenze specifiche di densità tra materie. A tal proposito Kant osserva:

«Ecco dunque tutto ciò che la metafisica è capace di procurare per la costruzione del concetto della materia e pertanto in vista dell'applicazione delle matematiche alla scienza naturale in quanto concerne le proprietà per le quali la materia riempie uno spazio in una misura determinata; esso consiste nel considerare queste proprietà quali dinamiche, e non quali posizioni originarie incondizionate, come postulerebbe una trattazione puramente matematica»²².

Pertanto il riempimento dinamico della materia e il principio delle *Anticipazioni della percezione* – secondo il quale ogni reale ha un grado che può diventare più piccolo all'infinito, prima che la qualità trapassi nel vuoto e si dissolva – rendono possibile la materia e la sua diversità specifica.

Nella *Meccanica* il movimento fornisce il dato sensibile, l'intuizione empirica, che permette la costruzione matematica delle categorie dinamiche, operando quel passaggio dall'*intuizione formale* alla *forma dell'intuizione* che Kant delinea nel § 26 della *Critica della ragion pura*, allorché discute della *Deduzione trascendentale*²³. Di conseguenza l'attività pura dello sche-

20 I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 817, nota 1.

21 Kant, a conferma della teoria dell'idealità del senso esterno (lo spazio) e del senso interno (il tempo), osserva come la nostra conoscenza è di carattere relazionale: «tutto ciò che nella nostra conoscenza appartiene all'intuizione [...] non contiene altro se non semplici rapporti: luoghi in un'intuizione (estensione), mutamento di luoghi (movimento), e leggi secondo cui questo mutamento viene determinato (forze motrici)», ivi, pp. 102-4, la citazione si trova a p. 102.

22 E. Kant, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, op. cit., pp. 109-10.

23 «Lo spazio, rappresentato in quanto o g g e t t o (come realmente si richiede in geometria), contiene di più che la semplice forma dell'intuizione, cioè con-

matismo riposa sulla capacità di essere affetti da un movimento, vale a dire il concetto di movimento rende possibile la costruzione matematica e, quindi, l'applicabilità della matematica alla fisica²⁴.

A tal proposito Michael Friedman sottolinea: «the laws of motion are not empirical facts about true motions but a priori conditions of the possibility of such motions – just as the analogies of experience, which the laws of motion are intended to instantiate or realize, are not facts of objective experience but a priori conditions of the possibility of such experience»²⁵. Le leggi del movimento, pertanto, sono principi costitutivamente empirici, logicamente possibili nell'ambito della matematica, ma realmente possibili nella coordinazione tra strutture matematiche e realtà empiriche.

Nella *Fenomenologia*, analizzando la trasformazione dal fenomeno all'esperienza, la modalità dei giudizi non estende il contenuto del giudizio, ma riguarda «il valore della copula in rapporto con il pensiero in generale»²⁶ come se il pensare fosse una funzione dell'intelletto, della capacità di giudizio e della ragione. La *Fenomenologia* correla ciascuna di queste facoltà all'esperienza dalla quale esse ricevono il loro senso e i limiti di applicazione.

In ultima analisi potremmo affermare che i principi metafisici forniscono alla possibilità matematica un oggetto di applicazione, ribadendo, inoltre, la possibilità di fondare una scienza senza ricorrere ad una metafisica soggiacente²⁷. Infatti i principi metafisici non sono entità abitanti un regno illusorio, al contrario sono forme *a priori*, nostre costruzioni in base alle quali ordinare i fenomeni naturali. L'errore di Kant è stato quello di pensare che questi principi costitutivi fossero eterni, immutabili rinunciando al concetto

tiene la c o m p r e n s i o n e del *datum* molteplice, fornito secondo la forma della sensibilità, in una rappresentazione i n t u i t i v a, cosicché la f o r m a d e l l' i n t u i z i o n e dà soltanto il molteplice, mentre l' i n t u i z i o n e f o r m a l e fornisce l'unità della rappresentazione», I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 198, nota 1, le spazature sono nel testo.

24 A tal proposito Jean Petitot, riflettendo sul ruolo fecondo della prospettiva trascendentale nelle scienze contemporanee, osserva come nel momento in cui le categorie dinamiche della relazione hanno come contenuto le intuizioni pure dell'*Estetica trascendentale* diventano costruibili. Il movimento fornisce l'intuizione, cioè permette la costruzione matematica delle sintesi fisiche. In questo modo, a suo avviso, si determina il passaggio, *Übergang*, dall'oggetto in generale all'oggetto regionale (in questo caso il movimento), nel quale le categorie acquistano una realtà oggettiva, cioè senso e significato. Cfr. Jean Petitot, *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile*, Prefazione, cura e traduzione dal francese di Fabio Minazzi, Bompiani, Milano 2009, pp. 83-90 e pp. 273-80.

25 Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge 1992, p. 171.

26 I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 128.

27 A tal proposito Vuillemin (*Physique et métaphysique kantienne*, op. cit., p. 358) sostiene che i concetti di sostanza, causa, forza e necessità nella dottrina kantiana acquistano il loro significato e il loro dominio di applicazione proprio limitatamente all'ambito dell'esperienza fuori della quale sarebbero solo mere chimere. In tal modo «la théorie kantienne de la connaissance est la première théorie conséquente et vraiment philosophique d'une connaissance sans Dieu».

di divenire storico esposto nell'opera precritica del 1755 *Storia naturale generale o teoria del cielo*.

Il progresso della scienza sia in ambito matematico sia in ambito fisico ha mostrato che quella che il Nostro riteneva essere l'unica *episteme* (la geometria euclidea e la teoria meccanica di Newton) erano state invalidate dalla scoperta delle geometrie non-euclidee e dalla relatività einsteiniana, prima, e dalla meccanica quantistica, dopo.

In questo preciso contesto si inserisce la riflessione di un epistemologo del Novecento, Karl Popper, che definiva l'opera del 1786 «una deduzione *a priori* della teoria newtoniana»²⁸. A suo avviso l'errore di Kant sarebbe stato quello credere nella verità della meccanica newtoniana, cioè in una teoria che invece costituirebbe soltanto – alla luce dei risultati della fisica del Novecento – una mera congettura, poi superata dalla relatività einsteiniana.

Tuttavia, al di là di questa facile condanna, è lecito chiedersi: la filosofia trascendentale kantiana, costituitasi all'interno del paradigma newtoniano, può ancora insegnarci qualcosa? Può il metodo critico trascendentale essere di un qualche interesse per le nuove teorie scientifiche?

La seconda lezione di Kant si manifesta proprio nel considerare la filosofia come una *metariflessione*, nel senso che non si esaurisce affatto nei suoi contenuti, ma si configura come formalità vuota, poiché diviene attitudine critica che indaga i singoli ambiti della realtà scientifica.

Infatti la riflessione filosofica, per costituirsi come studio delle condizioni di possibilità del reale nell'indagine della natura e non come mera descrizione o discussione del fatto naturale, necessita di principi metafisici di costituzione dei fenomeni, di cui ogni scienza propriamente detta si deve avvalere. Tuttavia, il criterio che, secondo Kant, discrimina una teoria scientifica è la presenza o meno della matematica: quest'ultima si costituisce come “ingrediente necessario” che fornisce le intuizioni formali di un'esperienza *possibile*. Anche se la matematica cui Kant guardava era quella euclidea, oggi, parlando di una *possibile* matematica, rimane tuttavia valida la sua definizione per cui la conoscenza matematica si fonda sulla costruzione di concetti, vale a dire si costituisce come la rappresentazione *a priori* del concetto nell'intuizione. Di contro la filosofia fondandosi sui concetti è in grado di attribuire validità e determinazione universale alla costruzione del singolo concetto.

Il concetto di *trascendentale*, così come sviluppato nei *Primi principi*, permette di rimuovere dalla scienza e dalla conoscenza in generale una qualsiasi realtà ontologica e, al contempo, fornisce un'immagine più complessa e articolata della scienza che, come abbiamo accennato, non si riduce alla mera descrizione dei fenomeni sulla base della semplice induzione. Le scienze producono pensiero e l'ontologia è interna alle teorie che costruisce.

«L'impresa che Kant chiamò “filosofia trascendentale” – cioè il progetto di articolare e contestualizzare filosoficamente i principi costitutivi più basila-

28 Karl Raimund Popper, *La natura dei problemi filosofici* in *Congetture e Confutazioni*, traduzione italiana di Giuliano Pancaldi, il Mulino, Bologna 1972, p. 163.

ri che definiscono la cornice spazio-temporale della scienza empirica della natura – deve essere vista come altrettanto dinamica e storicamente situata, quanto lo sono i principi costitutivi di tipo matematico e fisico, che costituiscono i suoi oggetti»²⁹.

In questo modo, Friedman evidenzia come storicizzando il trascendentale o relativizzando l'*a priori* sia possibile mantenere il nucleo fecondo dell'insegnamento kantiano, al di là delle sclerosi del suo pensiero che lo avevano condotto a considerare le condizioni necessarie di possibilità della fisica newtoniana quali condizioni assolutamente immutabili di una scienza empirica in generale.

Di fronte alla complessità del progresso scientifico, il recupero della prospettiva kantiana fornisce la possibilità di esaminare orizzonti sempre ulteriormente rivedibili. Infatti, la riflessione sui momenti del farsi del *Verstand* nell'universo della materia in movimento rende conto dei differenti e molteplici livelli di approfondimento della realtà. In questa prospettiva si può vivamente affermare che, anche a differenti livelli, l'uomo fornisce i contenuti di significato e il piano di legalità al mondo, poiché «[...] senza l'uomo l'intera creazione sarebbe un semplice deserto, gratuita e senza scopo finale»³⁰.

29 Michael Friedman, *Dinamiche della ragione. Le rivoluzioni scientifiche e il problema della razionalità*, edizione italiana a cura di Carlo Gabbani, Guerini e Associati, Milano 2006, p. 83, che presenta una versione dinamica dell'epistemologia kantiana che rende conto dei progressi delle scienze. Inoltre su queste tematiche è da tener presente sia la proposta, epistemicamente feconda, di Petitot (che sviluppa una lettura filosofica delle scienze contemporanee a partire dalla concezione kantiana. Cfr. J. Petitot, *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile*, op. cit., in particolare i capitoli I, VI e VII), sia la rivalutazione del trascendentalismo in chiave neoilluminista presente nel volume di Fabio Minazzi, *Teleologia della conoscenza ed escatologia della speranza. Per un nuovo illuminismo critico*, La Città del Sole, Napoli 2004 (passim).

30 I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, op. cit., p. 274.



BRIGIDA BONGHI

*Immanuel Kant, Piero Martinetti
e i lumi della religione*

«Maestro, mio amato maestro! / [...] / Che nessuna cosa
ferì, o colpi, o turbò, / sicuro come un sole che compie in-
volontariamente il suo percorso / naturale come un giorno
che tutto svela, / maestro mio, il mio cuore non ha imparato
la tua serenità. / Il mio cuore non ha imparato nulla. / Il
mio cuore non è nulla. / Il mio cuore è perduto. / Maestro,
sarei stato come te solo se fossi stato te. / Com'è triste la
grande ora allegra in cui ti sentii per la prima volta!»

Fernando Pessoa,
*Poesie di Álvaro de Campos*¹

La prudenza dei serpenti e la semplicità delle colombe²; l'*occhio chiaro* e l'*affetto puro*: l'avvertimento evangelico e l'ispirazione dantesca sembrano assumere, se accostate, le sembianze di un chiasmo che concentra in sé una *regola*, uno strumento privilegiato per un progetto di vita e di ricerca: la necessità della ragione unitamente all'amore; l'esigenza della lucidità congiuntamente alla passione.

Leggendo alcune pagine di Erminio Juvalta:

«La ragione cambia contenuto e direzione all'affetto, e lo fa diventare da affetto che esprime la potenza delle cose sull'uomo, cioè affetto passivo, affetto che esprime solo la potenza della natura umana, cioè affetto-azione. [...] Ma da che dipende che la ragione moderi gli affetti e muti le passioni in azioni? [...] La risposta [...] ci porta a un'ammissione [...] di una disposizione [...] che si manifesta appunto, come oggi si direbbe, nel modo di reagire agli stimoli o alle affezioni che vengono dalle cose e che quando è conforme ai dettami della ragione si chiama *fortezza dell'animo*. La quale viene ad essere quasi una riserva d'energia, l'energia specifica della ragione [...]. L'affranca-

1 Fernand Pessoa, *Poesie di Álvaro de Campos*, a cura di Maria José de Lancastre, trad. it. di Antonio Tabucchi, Adelphi, Milano 2002, p. 219.

2 Il riferimento è a Mt 10, 16. Il corsivo che segue riporta al verso dantesco «con occhio chiaro e con affetto puro» (*Paradiso*, VI, 87).

mento dalla servitù delle passioni, la “libertà” [è] frutto e segno della forza dell’animo. La quale è il fondamento così di quella virtù che si manifesta nella carità, come di quella virtù che raggiunge con la potenza efficace dell’intelletto la conoscenza intuitiva di Dio. Per usare i termini suggeriti da un verso lapidario di Dante non basta a giungere per vie naturali a questa conoscenza *l’affetto puro*; che deve soccorrere anche *l’occhio chiaro*. *Ma [...] l’occhio non è chiaro, se l’affetto non è puro*»³.

In altre parole, la risposta di ciascun individuo al tumulto e al clamore dell’esistenza, la reazione alla concretezza con la quale la vita si presenta non può consistere che nella simbiosi di sforzo razionale e capacità passionale, di impegno critico e determinazione affettiva.

Non che ciò allevi la fatica del vivere. Al contrario, la stretta congiunzione di ragione e passione rappresentano una porta angusta, la sola che conduca alla giusta comprensione delle cose, alla visione lucida e coerente della totale incoerenza del mondo, nel quale, paradossalmente, sono proprio il senso autentico della libertà, della giustizia, della religiosità a suscitare scandalo:

«Questo è il tempo/ della selva più oscura// perfino l’aria azzurra è diventata sbarre/ e la luce del sole è diventata impura// Questa è la notte/ densa degli sciacalli/ pesante di amarezze// *Questo è il tempo in cui gli uomini rinunciano*».

Lungi dal rischio del ripiegamento sterile nella propria intimità, lungi dal proteggersi in vario modo nei raffinati *hortus conclusus* della storia, occorre, quando sempre più urgente si presenti il bisogno di qualcosa d’incontaminato, considerare in tutto il suo peso la propria responsabilità intellettuale in modo che essa non si limiti

«ad una contemplazione inerte, una pausa nell’attività universale, ma sia e sappia di essere un movimento attivissimo e vitale. [Che non diventi] quell’odioso snobismo intellettuale che è pompa vana di un’intellettualità superficiale e frivola senza anima e senza vita»⁴.

Occorre, più di tutto, associare

«in silenzio la [propria] opera a quella dei più grandi spiriti nella costituzione di quel regno invisibile che si leva come un ordine imperituro, sopra il mondo e le sue grandezze di un giorno».

3 Ermínio Juvalta, *I limiti del razionalismo etico*, a cura di Ludovico Geymonat, Einaudi, Torino 1945, pp. 429-30 e p. 440, il corsivo è mio. Il volume è stato ripubblicato successivamente ancora da Einaudi nel 1991 in una nuova edizione in cui è stata aggiunta una *Premessa* di Salvatore Veca (pp. XI-XX), un saggio di Juvalta riguardante *Il problema della pace* (pp. 443-57) ed una *Nota bio-bibliografica* (pp. 459-74) sullo stesso Juvalta curata da Massimo Ferrari.

4 Piero Martinetti, *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi, Prefazione* di Luigi Pareyson, Armando, Roma 1972, p. 64 e 66. La citazione successiva è tratta da p. 66.

Fra le menti filosofiche più colte e acute del pensiero italiano dello scorso secolo, fra le coscienze più rette in epoca di complessiva degradazione morale, civile e intellettuale, Piero Martinetti corrisponde a quell'immagine di spirito superiore e coscienza migliore la cui sola rinuncia non fu altro che rinuncia al compromesso a favore della verità.

Il filosofo piemontese risponde all'immagine di quello spirito superiore il cui motore

«si riduce essenzialmente a questo: una convinzione fondamentale, una fede di tutto l'essere esige con violenza irresistibile qualche cosa che l'ambiente, che la concezione tradizionale o la rappresentazione volgare non concede, anzi aspramente contrasta: di qui sorge un'aspra lotta e la personalità superiore giunge alla vittoria solo col creare un mondo nuovo corrispondente alle esigenze del suo essere proprio. Considerare questa lotta e la vittoria finale è uno spettacolo meraviglioso: in nessun luogo meglio che qui si mostra con irresistibile evidenza che l'uomo è qualche cosa di più che un prodotto dell'ambiente, che un precipitato dell'atmosfera sociale»⁵.

In questa ottica genuinamente religiosa della vita morale, la componente razionale assume, nella filosofia martinettiana, un valore non aggiunto ma partecipativo, nella sua criticità ed apertura, alla formazione di una filosofia che è, e non può non essere, pensiero e azione, trasformazione della volontà in volontà razionale.

La disciplina della ragione carica di tutta la sua influenza la prima formazione di Piero Martinetti, ammette un'adesione *critica* e *fedele* all'autentico messaggio di Gesù di Nazareth e, infine, trova il suo culmine nella religione illuminata di Kant.

«[...] La religiosità di Martinetti sembra risolversi in un estremo radicale *illuminismo* e, pur con la sua inequivocabile austera divisa, serrarsi alle forze che tendono, da questa crisi estrema, a costruire libero, *alla luce della ragione*, nella coscienza redenta della vita, il mondo dell'umanità»⁶.

Da questo punto di vista la filosofia martinettiana trova come primo suo motore il bisogno della vita religiosa e, come suo ultimo scopo, l'educazione religiosa dell'umanità.

5 Rudolf Eucken, *La visione della vita nei grandi pensatori*, trad. it. di Piero Martinetti, Bocca, Milano 1909, p. 357. Si ricordi che Martinetti fu l'unico filosofo che nel 1931, insieme a soli 11 docenti universitari (su 1250!), rifiutò di prestare giuramento al fascismo. Sulle vicende del mancato giuramento cfr. Helmut Goetz, *Il giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista*, La Nuova Italia, Firenze 2000, pp. 187-204; Giorgio Boatti, *Preferirei di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Einaudi, Torino 2001, pp. 218-285; Amedeo Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Mondadori, Milano 1998, pp. 245-263.

6 Antonio Banfi, *Piero Martinetti e il razionalismo religioso*, in *Filosofi contemporanei*, a cura di Remo Cantoni, Parenti, Firenze 1966, p. 66, il corsivo è mio.

Negli anni della prima formazione, fu la filosofia indiana ad assumere, agli occhi del giovane canavesano, il significato di strumento per il rinnovamento dell'umanità:

«che il soprannaturalismo cristiano sia qualche cosa di tramontato definitivamente è cosa certa: un dissidio insanabile si è aperto tra le nostre convinzioni religiose e filosofiche e la tradizione cristiana. Una riforma ed una costituzione sono dunque necessarie, perché la religione è la prima e più alta necessità vitale per la società come per gli individui. Noi non dobbiamo rigettare il nostro passato, ma ricrearlo e vivificarlo in un nostro presente. Ora questo non può avvenire che per una estensione della nostra esperienza e delle nostre tradizioni. Come per l'individui niente è più salutare del punto di vista intellettuale che il cozzo delle opinioni, la comparazione con mentalità e concezioni diverse, così per la vita religiosa delle collettività niente è più salutare del contatto con altre civiltà e con altre tradizioni: lo stesso Cristianesimo ha avuto origine dal confluire delle grandi religioni dell'Oriente nella tradizione classica. Ora fra i sistemi che possiamo chiamare in aiuto per questa ricostruzione della nostra vita religiosa, nessuno ci presenta dottrine così pure, così umane, così conformi alle esigenze di un mentalità filosofica [quanto la filosofia indiana]»⁷.

Il sistema Samkhya, cui Martinetti dedicò, nel 1893, il lavoro di tesi successivamente pubblicato⁸, non fu una scelta casuale: ad un motivo di natura esistenziale si affiancava l'interesse per l'impronta razionalistica che l'antichissimo sistema filosofico indiano poneva all'interno di una dimensione

7 P. Martinetti, *La sapienza indiana*, introduzione di Gianni Carchia, postfazione di Pinuccia Caracchi, Celuc libri, Milano 1981, p. 82.

8 P. Martinetti, *Il Sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*, Lattes, Torino 1896. All'opera fu conferito, dall'Accademia delle Scienze di Torino, il *Premio Gautieri* per l'attribuzione del quale Giuseppe Allievo, docente di pedagogia e antropologia dell'Ateneo torinese stese una relazione nella quale compare la lode per l'intendimento e il modo in cui il lavoro era stato curato. Oltre a ciò viene però rilevato il limite di non aver considerato come la dottrina della volontà di Arthur Schopenhauer trovi preciso riscontro nel Samkhya, che ripone l'origine delle cose nel desiderio di essere degli individui e proclama il dolore inseparabile dall'esistenza (cfr. *Il conferimento del Premio Gautieri al volume sul sistema Sankhya*, «Rivista di filosofia», LXXXIV, n. 3, dicembre 1993, pp. 347-50).

Una disamina analitica della prima opera a stampa del filosofo piemontese è contenuta in un recente e voluminoso studio di Giuseppe Colombo, *La filosofia come soteriologia. L'avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Vita e Pensiero, Milano 2005. Il capitolo riguardante l'interesse di Martinetti per la filosofia orientale è intitolato *Il "Sistema Sankhya", ovvero il sistema martinettiano in nuce* (pp. 109-230). Si tratta di una lettura appassionata, certo, ma forse un poco limitante per un'interpretazione più ricca della filosofia martinettiana. La tesi di laurea di Martinetti si caratterizza come una sintesi pressoché oggettiva di esplicazione del sistema. Esso contiene tematiche fondamentali nella visione martinettiana del mondo (la necessità della ragione per la liberazione dal dolore, un doloroso dualismo metafisico, l'avversione nei confronti di ogni autorità religiosa e la connessa denuncia della religione rituale) ma è anche ben lontano dal costituirne un sommario, nel quale mancherebbe, in caso contrario, l'influenza indiscutibile del criticismo kantiano.

religiosa. A ciò si aggiunga un contesto di indipendenza dalla tradizione e dall'autorità al quale il Sistema si ispirava.

In altre parole, il Sistema Samkhya si presenta come il primo sistema filosofico indiano ad aver proclamato l'indipendenza della ragione da ogni rivelazione. Le tematiche dell'esistenza e della liberazione dal dolore si sottraggono a confusi riferimenti religiosi e trascendenti, collocandosi sul terreno di una severa analisi razionale (il termine *samkhya* vuol dire, infatti, *numero, enumerazione, classificazione, pensiero discorsivo*).

Coerentemente con tale impianto, alla rassegna dei procedimenti conoscitivi ammessi dal Samkhya, vale a dire: percezione, ragionamento e testimonianza, viene accordata una predilezione filosofica che si limita, nell'ottica martinettiana, ai primi due, per sfuggire ad un'errata identificazione della testimonianza con la tradizione religiosa, il dogma e l'autorità.

Risale all'epoca della formazione martinettiana dunque il graduale e vigoroso motivo della luce della ragione, la quale non agisce in campi d'azione peculiari, ma insiste anche, e soprattutto, nella dimensione religiosa.

L'eredità raccolta da Martinetti consiste in un concetto di razionalismo mistico nel quale l'elemento razionale si contrae e raccoglie in sé stesso, fino a raggiungere il suo cuore intellegibile.

In ciò la ragione si svela come una fede ben lontana dal rischio di una degenerazione nell'irrazionale e, al contrario, in questo processo essa si ritrova perfettamente realizzata.

Di più profonda maturità speculativa è il successivo interesse di Martinetti per la religione storica del cristianesimo, sfociato nel *Gesù Cristo e il Cristianesimo* del 1934 e nel commento al *Vangelo*⁹ del 1936. Entrambe le opere sono il prodotto di una necessità estremamente intima¹⁰: quella di un esame di coscienza filosofico-religioso in un'epoca di crescente dissoluzione religiosa.

9 Il *Gesù Cristo* fu pubblicato a spese dell'autore, dopo una malriuscita contrattazione con Laterza (documentato nel volume di Daniela Coli, *Croce, Laterza e la cultura europea*, il Mulino, Bologna 1983, p. 201), per le Edizioni della «Rivista di filosofia». Di quest'opera è stata pubblicata un'edizione in lingua francese, *Jésus Christ et le Christianisme*, Frères Bocca, Milano 1942. Esistono anche due edizioni postume: una apparsa presso Denti (Milano 1949) e un'altra a cura di Giacomo Zanga presso il Saggiatore (Milano 1964, dalla quale ultima sono tratte le citazioni presenti nel testo).

Il *Vangelo*, con introduzione e note di P. Martinetti, fu pubblicato a Modena da Guanda nel 1936. Martinetti ne auspicò la pubblicazione in lingua francese che, per varie vicissitudini, non venne tuttavia realizzata. Le citazioni che figurano nel testo sono tratte da un'edizione postuma apparsa presso il melangolo (Genova 1998). Il *Gesù Cristo* venne immediatamente messo all'*Indice* e la medesima sorte spettò all'opera del '36.

10 «Ciò che m'interessa è anche ciò che mi ha mosso soprattutto nello scriverlo [il *Gesù Cristo*]: dopo il primo interesse, che è stato quello di chiarire sino in fondo e definitivamente a me un problema nel quale non vedevo chiaro e che volevo assolutamente chiarire prima di morire, l'interesse di cooperare anch'io, per quanto potevo, alla illuminazione spirituale delle coscienze migliori» (P. Martinetti, *Lettere inedite di Piero Martinetti*, a cura di Carlo Terzi, «Rivista di metafisica», XXVII, n. 5-6, settembre-dicembre 1972, pp. 446-7).

Il *Gesù Cristo* consiste in una disamina delle tappe fondamentali della storia del popolo ebraico, nell'intento di percorrerne la storia *interiore*, le forme della religiosità, per giungere a *quel singolo* che, dal seno stesso dell'ebraismo, intraprese un'opera di riforma dell'umanità, attraverso il richiamo alla coscienza. Non abolendo la legge, ma dandole compimento.

A tale disamina segue una ricognizione dell'intera tradizione cristiana: dall'ambiente in cui visse Gesù di Nazareth, al messaggio della sua predicazione, alle elaborazioni successive del suo pensiero e della sua dottrina, fino al loro tradimento.

Il commento al *Vangelo* si presenta invece come una scarnificazione dei 3 sinottici al fine di scorgerne il vero cuore, attraverso l'eliminazione di ogni elemento mitologico e superstizioso. Il *Vangelo* di Giovanni è quasi escluso dalla disamina. Il filosofo di Pont non lo prese in considerazione, sospettandovi le teorie teologiche dell'autore più che il pensiero autentico di Gesù. In fondo «la migliore storia è quella che dà come certo solo il poco che è veramente certo e che in tutto il resto sa limitarsi ad indicare al lettore la soluzione più probabile»¹¹.

«Gesù insegna che nessuna tradizione ha valore se non in quanto corrisponde ad una disposizione interiore e che in questa risiede il criterio del valore della tradizione; il divorzio è ripudiato, sebbene faccia parte della legge, perché ripugna alla coscienza morale. Quindi prima vengono i precetti morali essenziali; questa è la parte viva della tradizione, che esprime veramente la legge di Dio. Prima l'amore fraterno, poi la preghiera; prima la carità, poi i sacrifici [...]. Lo spirito che anima Gesù in tutta la sua predicazione [...] è in fondo quello medesimo che animerà ancora tanti altri riformatori contro la degenerazione ecclesiastica, la quale fa della religione un mercimonio mal dissimulato»¹².

La lettura martinettiana dell'avventura evangelica si *limita* dunque all'interesse per il *fondamento morale della religiosità* del Nazareno. Martinetti non prescinde dal notare come tale carattere provochi un drammatico contrasto con una tradizione rituale ed ipocrita nella quale l'esteriorità, più che il valore della coscienza interiore, riveste un inutile e colpevole primato.

Se dietro la pubblicazione del *Gesù Cristo* e del commento si riscontrano inoltre motivazioni "occasionalì" (la forzata chiusura del Congresso della Società Filosofica Italiana del 1926 a causa della denuncia dei fascisti e dei cattolici dell'Università Cattolica del Sacro Cuore¹³, il giuramento richiesto

11 *Il Vangelo, op. cit.*, pp. 43-44.

12 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il Cristianesimo, op. cit.*, pp. 166-7.

13 «Il fascismo non aveva mai avuto eccessiva confidenza con la dottrina e col sapere. La filosofia [di Martinetti] poi, professata in forma così austera e così poco appariscente, non aveva richiamato l'attenzione delle autorità anche quando, dopo il delitto Matteotti, le libertà di ogni genere avevano ricevuto i primi duri colpi. [...] La lotta doveva subito presentarsi su due fronti: quello fascista e quello della Chiesa. I cattolici ufficiali, non meno dei fascisti, non potevano tollerare in lui [in Martinetti] l'implacabile anche se pacato assertore di libertà. [...] La discussione [seguita all'intervento di De Sarlo, intesa ad affermare i diritti della cultura e del pensiero contro ogni forma di asservimento], divenuta presto vivacissima e

dal duce nel 1931, la sempre più chiara e scandalosa ingerenza degli interessi politici negli ambiti filosofici e religiosi in assoluto ben disposti), è fondamentale notare il ruolo che la criticità della ragione giunge ad assumere in un ambito che solo di rado è sottoposto alla luce del raziocinio.

«Sembra che tutti gli uomini sani di mente dovrebbero porsi fin da principio queste domande; e tuttavia noi vediamo che *i più accolgono ad occhi chiusi ciò che loro imposto di credere*; in modo che essi, mentre nelle cose comuni non rinunzierebbero mai al loro personale giudizio, in questo punto, che pure concerne una delle questioni più gravi della vita, *si affidano docilmente all'insegnamento ed alla direzione altrui*.

[...] Gli uomini che si interessano personalmente e profondamente del problema religioso sono in realtà pochi; *i più* adottano le credenze e le pratiche correnti come adottano le usanze imposte dal costume o dalla moda per una specie di convenzione sociale; nei rari momenti nei quali *la riflessione o la sventura* aprono loro il senso della vita religiosa hanno la forza di mutare il loro modo di pensare e di vivere.

Ma anche quelli che si accostano alla religione per un intimo bisogno spirituale si trovano qui subito, nel primo passo, di fronte ad una grave questione che può tenerli nell'incertezza od anche avviarli su d'una falsa via. A tutti quelli che si accostano alla religione la chiesa impone, come prima ed indeclinabile esigenza, la fede. Quindi è vietato ogni libero esame dei documenti religiosi, sui quali questa fede dovrebbe fondarsi, con i mezzi consueti della ragione e della critica [...].

Che cosa sia poi propriamente questa fede e *su quali facoltà della natura umana si fondi*, nessuna teologia è mai stata in grado di stabilirlo chiaramente; ora è posta come un atto del sentimento, ora come una decisione della volontà, ora come una intuizione mistica; in realtà la fede della chiesa è una *sottomissione servile dell'intelletto e della volontà*, che essa esige, come primo atto, da tutti quelli che cercano nella sua grande anima collettiva una direzione del pensiero e della vita. *Ora è un fatto ben strano che, mentre in tutte le altre ricerche ed in tutti gli altri problemi della vita la ragione è apprezzata come il criterio supremo e la facoltà più eminente, sì che la dignità dell'uomo è fatta consistere nel suo carattere razionale, in questo punto, dove si concentrano i suoi interessi supremi, essa viene ripudiata come giudice incompetente, anzi come una sorgente di errori e di aberrazioni.*

Intanto però sta in fatto che, anche se vi fosse una conoscenza religiosa fondata su facoltà trascendenti o su tradizioni divine, noi non potremmo essere mossi ad accettare questa rivelazione *da altro che da considerazioni razionali*; è, in ogni caso, *la conoscenza razionale della realtà che deve con i suoi*

deformata ad arte dai fascisti intervenuti nella relazione alla questura, era stata subito troncata dal Presidente col dar la parola ad altro relatore; ma il senatore Mangiagalli nella sua doppia qualità di Rettore Magnifico e di "Podestà", con fascistica disciplina era stato ben pronto a sospendere l'uso dei locali universitari per il Congresso, meritandosi il plauso dell'allora Ministro Fedele che così gli aveva telegrafato "Mi compiaccio vivamente con la S. V. che a filosofi venuti costà a Congresso ha insegnato una elementare verità che invano si tenderebbe di torcere la scienza a speculazione politica contro il Governo fascista"» (Irene Riboni, *Piero Martinetti: un maestro*, «Il ponte», VII, n. 3, 1951, pp. 338-9).

mezzi condurci fino alla rivelazione e persuaderci ad accettarla, anche se essa non è più capace di guidarci oltre con le sole sue forze»¹⁴.

Nella lunga pagina martinettiana testé citata, l'*illuminismo religioso* del filosofo piemontese si mostra in tutta la sua carica dirompente: ad un senso autentico della religiosità è imposta la doverosa presa di coscienza che la fede non consiste in un corpo dottrinale, bensì in una *scelta razionale* costantemente rivedibile.

L'escatologia e la capacità critica coesistono in una tensione in grado di evitare, al contempo, la cieca e vuota deriva misticheggiante di un'umanità acefala, e la crisi di una ragione che, nella sua pretesa assolutezza, si ritrova ad essere inadeguata alle necessità umane, perché priva di storia, di carne, di moventi e desideri.

Solo l'autonomia della facoltà decisionale, condotta dalla ragione, consente la realizzazione di una vita spirituale che, incurante del popoloso gregge degli obbedienti, recupera nel cuore di una *coscienza pulsante* il significato più intimo e più semplice dell'altezza e della dignità di questa vita.

Non che questo "stile" non comporti dei rischi: *i più* non risparmiano certo la cicuta ai *disobbedienti*. A Martinetti spettò la messa all'*Indice* di alcune opere ed il resto dell'esistenza, che conservò sempre nel più rigoroso decoro, vissuta «in solitudine, [ma] da uomo libero, in tempi di servitù politica, dando esempio di una vita vissuta in austera meditazione e nella severa professione della propria fede filosofica»¹⁵.

I toni dell'*illuminismo religioso* martinettiano presentano feconde e chiare assonanze con la filosofia kantiana, ed in primo luogo con la proposta filosofica del filosofo di Königsberg configurata nell'*incipit* della *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*:

«L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di fare uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'illuminismo»¹⁶.

L'invocazione a questo atteggiamento filosofico investe l'uomo di una dignità tale da consentirgli, al momento di una scelta di fede (non solo religio-

14 *Il Vangelo*, op. cit., pp. 34-5, il corsivo è mio.

15 Come recita l'iscrizione sulla lapide dettata da Norberto Bobbio il 19 ottobre del 1963 a Castellamonte, presso la casa in cui visse Martinetti.

16 Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di Gioele Solari e Giovanni Vidari, edizione postuma a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo e Vittorio Mathieu, UTET, Torino 1998, p. 141. Sulla rivoluzionaria lezione dell'*illuminismo* cfr. Fabio Minazzi, *Teleologia della conoscenza ed escatologia della speranza. Per un nuovo illuminismo critico*, La Citta del Sole, Napoli 2004, ed in particolare il saggio *Attualità e valore del neoilluminismo* (pp. 23-109).

sa, *of course!*), la sola possibilità di autoliberazione, in uno sforzo *costante* di volontà di emancipazione da qualsiasi coppia dogmatico ed assistenziale.

L'identificazione della religione con un sistema particolare di dogmi ha sempre reso il conflitto tra religione e intelligenza molto drammatico. Non esiste inconciliabilità fra la vita religiosa e la speculazione, bensì fra la vita religiosa e la certezza che dottrine, sistemi e chiese le siano essenziali¹⁷.

L'illuminismo religioso di Martinetti si delinea nell'ambito di un fertile rapporto dialettico con la lezione kantiana. Di essa si nutre la religione martinettiana, *illuminata* dalla stessa ragione che Kant propone come tribunale e parte in accusa.

È nell'indirizzo tracciato da Kant che il filosofo piemontese trova l'unica possibilità di rinnovamento della coscienza religiosa, consistente in un ritorno della religiosità alla sua più pura interiorità e al suo fondamento razionale.

Eppure

«se il cielo stellato con le sue miriadi di soli e di pianeti è una realtà obbiettiva assoluta, che sono io, verme effimero e miserevole della terra? E quale valore possono avere i miei pensieri, i miei atti, la costruzione spirituale stessa che io compio in me? L'infinito esteriore mi opprime e mi annulla. Ma se la legge che è in me è veramente un fondamento essenziale della realtà, che valore possono ancora avere le miriadi di astri nel cielo? Accanto alla infinità interiore l'infinito esteriore è tutto al più un simbolo sensibile di qualche cosa che nella sua natura essenziale non si rivela che a noi, sia pure inadeguatamente»¹⁸.

L'adesione di Martinetti alla filosofia kantiana non è incondizionata. Da questa il filosofo si discosta, per alcuni versi, apertamente, sostenendo una *deriva* metafisica ben distante dalla metafisica critica di Kant.

Già l'*Introduzione alla metafisica* del 1904 restituisce alle idee della ragione e alla stessa dimensione del noumeno una connotazione positiva; il noumeno, in particolare, cessa di essere un concetto limite:

17 È per questo motivo Martinetti non annoverò mai fra gli autentici apostoli di Gesù perfino Agostino d'Ipbona: «Sono convinto che nel suo fondo Martinetti fosse manicheo – di un manicheismo radicale, metafisico – e che il suo odio per Sant'Agostino vada ricercato qui: doveva essere persuaso che se l'Ipponense non si fosse convertito al cattolicesimo e quella intelligenza che ha speso per combattere i manichei e difendere i cattolici l'avesse impiegata in favore dei primi e contro gli altri, si sarebbe affermata la forma manichea di cristianesimo e non quella cattolica. Ecco perché non glielo ha mai perdonato: in Sant'Agostino ha visto l'apostata, colui che ha tradito la causa. La sua è una forma di manicheismo platonico e neoplatonizzante, che è ascesi o distacco dal sensibile, dagli istinti, elevazione al livello della conoscenza razionale, poi al grado morale, e da ultimo al grado religioso; man mano tutte le cose restano indietro: processo ascetico di allontanamento, di repulsa del mondo» (Michele Federico Sciacca, *Piero Martinetti*, in *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano (1939-1951)*, voll. 2, Marzorati, Milano 1965, vol. I, p. 257).

18 Franco Alessio, *La mistica della ragione nel pensiero di P. Martinetti*, in AA.VV., *Antologia dei «Saggi di umanesimo cristiano»*. *Quaderni dell'Almo Collegio Borromeo (1946-1955)*, Pavia 1973, pp. 213-4.

«Ora se la realtà fenomenica fosse un fatto puramente soggettivo (come deve essere la rappresentazione in un soggetto) noi non potremmo trovare in essa nessun punto d'appoggio per risalire ad una realtà in sé. Come verità evidente è posto il principio che i fenomeni presuppongono l'esistenza di alcunché che non è fenomeno e di cui essi appunto sono le apparenze. Ciò include che la cosa in sé agisca sul nostro spirito, sia causa delle impressioni. Ma se tutta l'esperienza è un fenomeno soggettivo, totalmente incluso nel nostro io, con quale diritto noi ci serviamo d'un principio che appartiene a questa esperienza per concludere all'esistenza obbiettiva d'un rapporto (sia questo pensato come di causa ed effetto, o di fondamento a ciò che è fondato) tra il complesso di questa esperienza ed un'entità esteriore ad ogni esperienza possibile? [...] Una esistenza assolutamente relativa non potrebbe affermare proprio la relatività se non vi fosse in essa almeno un oscuro presentimento di ciò che è assoluto. Ma anche questo oscuro presentimento deve essere nell'esperienza.

[...] Da questo punto di vista scompare allora l'opposizione recisa tra fenomeno e noumeno: il fenomeno è il noumeno stesso nella sua limitazione: noi conosciamo nel fenomeno il noumeno, ma non lo conosciamo mai perfettamente. E così non soltanto è reso pensabile il concetto di fenomeno, ma è anche reso possibile il passaggio dal fenomeno al noumeno e la concezione simbolica del noumeno con le categorie fenomeniche»¹⁹.

La totale estraneità di fenomeno e noumeno renderebbe, in altre parole, il primo pago di sé ed oltremodo indifferente ad una qualsiasi eventuale altra realtà.

Nello specifico del carattere religioso della filosofia kantiana, Martinetti intraprende la sua opera di adesione critica alla morale del pensatore di Königsberg, grazie alla quale affronta, sul terreno specifico della ragione, le questioni più gravi della fede morale.

Lo sforzo della ragione è lo sforzo più alto che l'uomo possa compiere nella sua tensione all'inaccessibile, il cui ultimo scopo consiste in una conversione pratica dell'interiorità. In questo processo non viene operata una corruzione dell'opera della ragione: ciò che si situa al di là della ragione conserva il suo non essere oggetto di conoscenza o di tradizione.

Lo sforzo più alto dell'uomo trova dunque il suo fondamento in una specifica *categoria di conoscenza* consistente nell'operare moralmente. La tenebra impenetrabile dell'uomo abbandonato alla sola conoscenza generica del mondo viene squarciata dall'agire morale:

«Così per la legge morale l'uomo si riconosce come essere appartenente al mondo intelligibile e può determinare la direzione che, come tale egli deve imprimere alla sua condotta. Certo questa conoscenza dell'ordine soprasensibile ha un carattere semplicemente pratico e non può essere estesa se non in quanto serve a questo fine»²⁰.

19 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, Marietti, Genova 1987, pp. 63-5.

20 P. Martinetti, *Antologia kantiana*, Paravia, Torino 1938, p. 120. Per un eccesso di modestia Martinetti fu spesso ingiusto giudice di sé stesso e delle sue opere: di questo abito fu vittima anche la citata *Antologia kantiana*. Così racconta Sciacca: «Men-

L'autoconoscenza morale si prospetterebbe come un privilegio della morale sulla conoscenza, e, in tal modo, la filosofia kantiana si limiterebbe ad una sorta di moralismo combinato ad un disperato scetticismo teorico.

In realtà la visione della realtà morale non consiste nella visione di una realtà soprasensibile, ma in quella di una forma, quale è la legge morale. È dunque la visione di un ordine razionale pratico che ci rinvia ad una realtà soprasensibile, esprimendola tuttavia in un ordine sensibile concreto:

«con ciò, infatti, la conoscenza teoretica della ragion pura ottiene senza dubbio un accrescimento; che, tuttavia, consiste solo nel fatto che quei concetti, che altrimenti, di per sé sarebbero problematici (semplicemente pensabili), vengono assertoriamente dichiarati tali che ad essi compete effettivamente un oggetto: perché la ragion pratica richiede inevitabilmente la loro esistenza, per la possibilità di un suo oggetto come assolutamente necessario in senso pratico [...]. Ma tale ampliamento della ragione teoretica non è un ampliamento della speculazione, che ne estenda l'uso positivo in f u n z i o n e t e o r e t i c a. *Mediante la ragion pratica, infatti, non si ottiene altro, qui, se non che quei concetti vengano ad esser reali, e ad avere effettivamente i loro (possibili) oggetti, senza che tuttavia ci sia dato nulla di una loro intuizione (cosa che neppure potrebbe esigersi): sicché l'ammissione di quella realtà non rende possibile nessuna proposizione sintetica. Di conseguenza quell'apertura non ci giova minimamente rispetto alla speculazione, ma solo rispetto all'uso pratico della ragion pura, per ampliare tale nostra conoscenza*»²¹.

La filosofia martinettiana dissente tuttavia da un modello che riconoscerebbe il regno della verità limitato al campo della ragione teoretica. In tal modo ne verrebbe esclusa la ragione pratica, delegata unicamente al regno dei valori.

Il filosofo piemontese considera in tutta la sua insostenibilità un simile dualismo: «Forse la verità non è essa stessa un valore e non entra nell'ordine dei valori? E se l'ordine dei valori è riconosciuto e stabilito dall'intelligenza, non è esso altresì vero?»²².

Martinetti prospetta pertanto l'esistenza di un'unità essenziale di ragione teoretica e ragione pratica, reperibile attraverso una disamina dei vari gradi del conoscere e dell'operare:

tre preparavo il mio articolo su di lui, avevo fatto un elenco delle sue pubblicazioni, ma volevo essere sicuro che le avevo tenute tutte presenti. Martinetti mi rispose che l'elenco andava bene, e che le altre cose erano, o pubblicazioni scolastiche – e sapete cosa metteva tra le pubblicazioni scolastiche? Metteva l'*Antologia kantiana* e l'*Antologia platonica*, due cose fondamentali della letteratura filosofica italiana – o articoli pubblicati nella "Rivista di Filosofia", la maggior parte raccolti poi nel volume *Ragione e fede*. E sapete che cosa diceva di questi articoli? "Tutte cose di scarso rilievo, delle quali io stesso sarei imbarazzato a darne un elenco". Non gliene importava niente» (Michele Federico Sciacca, *Piero Martinetti*, in *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano (1939-1951)*, op. cit., pp. 247-8).

21 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di Vittorio Mathieu, Bompiani, Milano 2000, p. 271, il corsivo è mio.

22 P. Martinetti, *Kant*, Bocca, Milano 1946, p. 168.

«quando si dice che l'anima è un essere razionale, non si dice che sia un quid altro che riceva in sé dei principi razionali; essa non è che l'insieme di questi principi nella sua unità vivente. Quando perciò un principio razionale, una visione razionale delle cose è talmente immedesimata con noi, da essere diventata il nostro modo d'agire, la nostra condotta è razionale, obbedisce alla ragione pratica. Il conoscere fonda perciò la nostra condotta, ma in modo diverso da quello che comunemente si crede.

La condotta non è derivata dalla nostra conoscenza per un sillogismo, ma è la conoscenza stessa diventata vita, personalità, attività»²³.

In altri termini, la ragione pratica realizza un valore assoluto per la medesima assolutezza della ragione teoretica. Dal punto di vista teoretico, la ragione intraprende la propria attività tramite l'intuizione, seppur inadeguata e simbolica, di un principio assoluto: ad essa corre parallela l'attività incondizionata della legge morale.

L'inizio della partecipazione alla vita razionale esprime altresì l'inizio di una progressione infinita: la vita razionale, infatti, fissata ed incarnata nella personalità di un individuo, ha in sé l'origine della vita morale che prospetta *il principio di un compito infinito*. Ogni essere partecipa della vita morale viene condotto ad una visione universale della realtà.

La legge morale rappresenta un grado della rivelazione dello spirito a se stesso. Esso corrisponde alla rivelazione dell'uomo all'uomo nella vita morale. L'intuizione morale, tuttavia, riveste per Martinetti, un carattere religioso.

La prospettiva martinettiana si accorda intimamente con l'opera più sistematica del filosofo di Königsberg sull'argomento religioso²⁴. Tuttavia, la

23 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, pp. 168-9, il corsivo è mio. Amedeo Vigorelli ha scritto: «Un identico ritmo trascendentale domina la conoscenza e la vita morale, sospingendole verso il riconoscimento necessario dell'unità. Il mancato riconoscimento dell'universalità della legge morale, nella sua forma pura, è distruttivo della volontà stessa, come l'errore in campo teoretico lo è nei riguardi della verità logica. [...] A Martinetti preme [...] rilevare il progresso sostanziale che con Kant si attua nella visione metafisica, mediante la negazione della conoscibilità del mondo noumenico e la sua traduzione simbolica nella formalità dell'agire morale» (A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato, op. cit.*, pp. 154-5.)

24 Riporto qui di seguito un dialogo intercorso fra Michele Federico Sciacca ed Augusto Guzzo, che considera la filosofia religiosa martinettiana nella sua critica adesione al kantismo religioso:

«GUZZO. – Ecco, a un certo momento [quella del Martinetti] era più che filosofia, ma continuava a chiamarla filosofia, continuava a difenderla come filosofia; e guai a chi la chiamasse con un altro nome...

SCIACCA. – ...anche la religione è un grado della filosofia.

GUZZO. – è un grado di una filosofia che però è religione.

SCIACCA. – ...ma è un grado razionale...Ora il discorso religioso comincia proprio là dove finiscono i gradi razionali che ne sono il fondamento: questo il punto. Conseguo che Martinetti il discorso sulla religione non l'ha mai fatto.

GUZZO. – Questo è molto grave.

SCIACCA. – ...anche se è molto grave, è la verità, e bisogna dirla: non l'ha mai fatto. Martinetti ha avuto, non il senso religioso della religione, ma il senso religioso della filosofia...

prefazione alla seconda edizione della *Religione entro i limiti della sola ragione* contiene un motivo d'insanabile frattura fra l'ideale religioso kantiano e quello martinettiano.

«Poiché la *rivelazione* per lo meno può comprendere in sé anche la *pura religione razionale*, mentre viceversa questa non può in sé comprendere l'elemento storico della rivelazione; per questo io potrò considerare quest'ultima come una sfera *più vasta* della fede, che contiene, come sfera *più ristretta*, la pura religione razionale (non come due cerchi esterni l'uno all'altro, ma come due cerchi concentrici), ed il filosofo, in quanto puro insegnante di ragione (procedendo per semplici principi *a priori*) bisogna che si mantenga nei limiti della sfera più ristretta e quivi perciò faccia astrazione da ogni esperienza. Da questo punto di vista, posso ora fare anche il secondo tentativo: partire cioè da una qualunque rivelazione ammessa come tale e, facendo astrazione dalla pura religione razionale (in quanto essa costituisce un sistema indipendente), appoggiare solo in modo frammentario la rivelazione, in quanto *sistema storico*, a concetti morali e veder se questo procedimento non riconduca al medesimo *sistema razionale* puro della ragione, che, non dal punto di vista teorico [...], ma certo dal punto di vista pratico-morale, potrebbe essere autonomo e sufficiente per la vera religione, la quale, soltanto a questa condizione, esiste come concetto razionale *a priori*»²⁵.

In altre parole, la *razionalità* di una rivelazione dovrebbe essere verificata tramite il confronto con concetti morali. L'appartenenza o l'esclusione di

GUZZO. – Però questo senso della filosofia l'ha avuto, e qui è stato veramente puro e grande...

SCIACCA. – ...ma la religione è oltre i limiti della ragione.

GUZZO. – Come è scritto in alcune pagine di questa mia memoria su la religione, che sta per uscire. Per Martinetti, la religione restava nei limiti della ragione, come dice Kant in quel celebre libro a cui dedico molte pagine de la mia memoria su la religione.

SCIACCA. – Ma in Martinetti, rispetto a Kant, c'è una differenza: egli assegna alla filosofia un compito religioso e con esso ne identifica la funzione.

GUZZO. – Però c'è in lui un senso religioso della filosofia e c'è l'esempio della sua vita.

SCIACCA. – ... C'è anche presunzione. D'altra parte, c'è in lui la fede della ragione e la delusione della medesima; ma la filosofia non è la delusione della ragione...

GUZZO. – Lasciamo andare. La verità è che Martinetti è stato per noi un esempio non soltanto dal lato politico. Alcuni hanno accentuato questo lato; ma Martinetti è stato un grande esempio di vita filosofica. E questo lo hanno detto tutti. Né è solo coerenza, ma è pensiero, è una vita in una intima sincerità davanti a Dio: perché Martinetti non sostituiva il divino a Dio, ma intendeva che proprio a Dio l'uomo s'eleva attraverso l'ascesi delle sue stesse attività. [Martinetti] non era un romantico ma un kantiano nel circoscrivere la religione dentro i limiti della ragione...» (M. F. Sciacca, *Piero Martinetti*, in *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano* (1939-1951), *op. cit.*, pp. 259-60).

25 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, traduzione italiana di Alfredo Poggi, *Introduzione* di Marco Olivetti, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 13-14, il corsivo è nel testo.

una forma religiosa dal sistema della razionalità riguarderebbe un prospetti-va esclusivamente pratico-morale e nient' affatto teoretica.

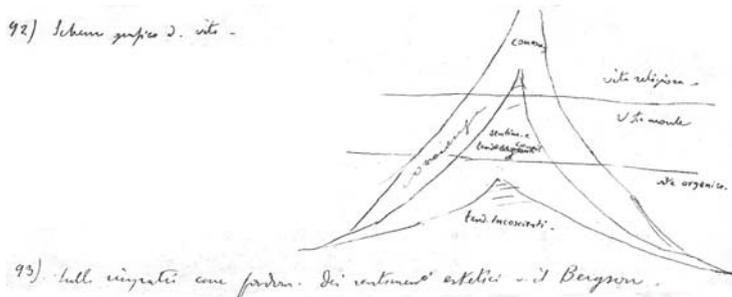
La vita religiosa si limiterebbe, secondo Kant, ad un surrogato della morale. Al contrario, Martinetti insiste sulla convinzione che essa acquisti il suo valore autentico e assoluto, il suo compimento e la sua ragion d'essere proprio nella vita religiosa.

La religiosità soltanto rende accessibile l'ordine soprasensibile, ordine sottratto alle condizioni dell'esistenza empirica e di fronte al quale tutti i fini della vita, perfino quelli morali, perdono ogni valore assoluto e definitivo.

In ogni modo, Kant riconosce alla religione un ruolo che conferisce, comprendendo in sé l'insieme dei doveri, un valore più nobile ad ogni tipo di escatologia:

«la morale non è, propriamente, la dottrina del modo in cui noi possiamo r e n d e r c i f e l i c i, bensì del modo in cui dobbiamo renderci degni della felicità. Solo in un secondo tempo, quando si aggiunge la religione, interviene anche la speranza di divenire una qualche volta, partecipi della felicità, nella misura in cui abbiamo procurato di non esserne indegni»²⁶.

Conclusioni



Schema grafico della vita²⁷.

26 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, op. cit., pp. 262-3, lo spaziato è nel testo, il corsivo è mio.

27 L'immagine è tratta dalla pagina di un quaderno di Piero Martinetti, contenente pensieri vari e appunti di lettura ordinati in 186 note numerate riportate su pagine non numerate. Il taccuino si trova nel Fondo Martinetti dell'Accademia delle Scienze di Torino all'interno della cartella n. 6 (fasc. 4). Il catalogo del Fondo è stato ordinato da Lilia Abbagnano e pubblicato in Piero Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, 2 voll., a cura di Emilio Agazzi, Edizioni di Comunità, Torino 1976, vol. I, pp. XII-XXVI.

Il disegno appartiene alla nota n. 92 ed è intitolato *Schema grafico d. [della] vita*. Esso riporta, in una struttura piramidale, i tre gradi della vita e della conoscenza. Partendo dal basso: *tendenze inconscienti* appartenenti alla *vita organica*; *sentim. [sentimenti] e compiti* - *tendenze* afferenti alla *vita morale*; *conoscenza* nell'am-

Nell'ambito dell'illuminismo religioso di Piero Martinetti la religione acquista il suo pieno valore nella *forma della ragione*, quale affermazione più pura e radicale della trascendenza, nella sua capacità di trascendere l'intelligibile stesso.

Come per Kant, la ragione non consiste in un atto immediato di verità, ma in un processo infinito che trova il suo criterio non in un oggetto suo proprio, ma in una propria legge interiore:

«[La religione] è un complicato organismo spirituale che, specialmente nei suoi inizi oggettivi, è prevalentemente alimentato da tradizioni e da correnti sentimentali radicate nella coscienza collettiva. Ma ciò che ha creato fin dall'origine questa forma di vita nei "veggenti" è una *potenza di conoscere*, la potenza dell'intuizione religiosa; ed anche appresso, dopo che questa "rivelazione" si è fissata su tradizioni sentimentali e pratiche, ciò che regge nel suo intimo questa vita, la plasma e lentamente la eleva, è, così nell'individuo come nella collettività, *la virtù creatrice dello spirito, la conoscenza*»²⁸.

Nella filosofia martinettiana è la vita stessa provocare il pensiero, piegando la riflessione dall'ambito dell'esistenza a quello della verità. È in questo processo della vita che si attua la funzione della ragione: essa supera, gradualmente, l'insistenza del molteplice e la sua determinazione finita, e lo riconduce ad unità.

Attraverso questa forma di neoplatonismo è la vita stessa a trascendersi per mezzo della ragione. Essa opera, in altri termini, una sintesi del molteplice, attraversando lo spessore dei diversi gradi della conoscenza.

Si tratta di un processo filosofico e di un esercizio religioso. In questo senso la filosofia è essa stessa religione²⁹:

«la filosofia è il tentativo di stringere questa molteplicità d'esperienze in una visione limpida ed unica che l'anima possa godere appropriandosela: essa co-

bito della vita religiosa. Lungo il lato sinistro dell'immagine Martinetti ha scritto *conoscenza*.

28 P. Martinetti, *Ragione e fede*, in *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Einaudi, Torino 1942, p. 70, il corsivo è mio.

29 Scrive Remo Cantoni: «Raramente i filosofi hanno elevato un inno più bello alla dignità della ragione. Essa non ha più nulla di angustamente intellettualistico. "Ciò che dirige lo spirito nella sua formazione", ci dice il M., "non è solo il ragionamento (che vi ha una parte subordinata), ma anche e ben più l'intuizione intellettuale, la visione dell'unità in tutti i suoi gradi, la potenza di costruire, in accordo coi principi dell'attività logica, una visione unitaria nella vita" [...]. La funzione essenziale della ragione è quindi quella di "elevare a quel presentimento dell'unità che è l'intuizione religiosa fondamentale", [...] anche se questa visione a cui la ragione deve elevarsi, trascende in fondo la ragione che non può rappresentarla altrimenti che in via simbolica. Il pensiero razionale giunge all'accertamento di un sopra-razionale che, senza essere confuso con tutto ciò che è puramente immaginativo o sentimentale, è un irrazionale, un "assolutamente altro", un trascendente che sfugge alla presa della ragione. Questo "totalmente altro", sebbene trascenda ogni nostra intuizione e ogni nostro concetto, conserva però una certa affinità e continuità con l'attività della nostra ragione» (R. Cantoni, *L'illuminismo religioso di Piero Martinetti*, «Studi filosofici», IV, n. 1, gennaio-marzo 1943, p. 217).

mincia col puro desiderio teoretico e finisce coll'aspirazione dell'anima ad immergere se stessa nell'unità soprassensibile che il pensiero le ha rivelato»³⁰.

Il filosofo piemontese considera la conoscenza scientifica esclusivamente come primo grado di sintesi. Alla scienza egli attribuisce un compito di sintesi parziale dei dati dell'esperienza che non è in grado di dare un'esplicazione totale della realtà e che di essa conserva, piuttosto, il mistero³¹.

Spetta al grado filosofico della conoscenza postulare l'Unità come norma della conoscenza e dell'esistenza:

«in esso l'intelletto non solo conosce ordinando il dato dell'esperienza, ma, *in quanto ragione*, riconosce sé e la propria natura e interpreta quel dato in funzione della propria idea limite, dell'assoluta unità, che senza essergli mai data è, proprio per tale trascendenza, il postulato e la garanzia del suo processo. La ragione è [...] l'attualità pura di questa assoluta, trascendente Unità verso cui il conoscere, e attraverso il conoscere, ogni processo di vita aspira e tende, in cui esso si giustifica»³².

Il senso critico-trascendentale che Martinetti attribuisce al conoscere consiste in un processo di sintesi cosciente in cui l'oggetto non è posto nell'astratta forma cosciente del soggetto. Il processo della conoscenza ha lo scopo di *purificare* ed *universalizzare* la sintesi formale soggettiva.

Il termine ideale del processo conoscitivo si situa nell'approdo alla Verità, trasceso il regno della verità; alla Realtà, attraversato lo spessore del reale e del fenomeno. È per questo motivo che la conoscenza è solo in senso lato all'apice dello schema grafico della vita disegnato dal filosofo:

«essa [la conoscenza] non è una pura parvenza che celi agli occhi nostri la realtà noumenica, ma è la realtà noumenica stessa in un'imperfetta manifestazione: essa non soltanto vela agli occhi nostri la Realtà suprema, ma ne è al tempo stesso l'espressione più alta che sia a noi accessibile, ed il progresso suo d'unità in unità ne è una rivelazione sempre meno inadeguata. Se pertanto il suo termine ideale trascende la conoscenza stessa, ciò significa semplicemente che *la conoscenza non è il fine supremo dell'uomo, ma è strumento di questo fine. [...] L'uomo non vive per conoscere, ma conosce per elevarsi mediante la conoscenza alla vera vita, all'esistenza perfetta che esclude la conoscenza perché esclude l'imperfezione*»³³.

L'invocazione ad una realtà assoluta trascendente consente alla ragione di individuare la sua giustificazione e il suo stesso fondamento. È solo l'intuizione religiosa a porre in contatto spirituale diretto la vita dell'uomo con la vita universale. Essa è il vero *a priori* (religioso!), che non è un *a priori* irrazionale, ma il solo in grado di unificare razionalmente il mondo dell'esperienza.

30 P. Martinetti, *La funzione religiosa della filosofia*, in *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, op. cit., p. 43.

31 Cfr. P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., pp. 14-20.

32 A. Banfi, *Piero Martinetti e il razionalismo religioso*, op. cit., p. 55.

33 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., pp. 139-40, il corsivo è mio.

APPENDICE

Per Silvestro Marcucci



Anno 2000: Silvestro Marcucci nell'*Aula Magna* storica dell'Università di Pisa.

CLAUDIO LA ROCCA

*Silvestro Marcucci interprete di Kant*¹

Non v'è bisogno, in particolare qui a Lucca, neanche per chi non fosse esperto del settore, di ricordare l'attività di promozione dello studio della filosofia di Kant che Silvestro Marcucci ha svolto, anzitutto con la fondazione nel 1988 della rivista «Studi kantiani» (la prima al mondo ad affiancarsi alla storica rivista «Kant-Studien» fondata nel 1896, che è stata in certi anni la rivista filosofica più diffusa al mondo) e poi con la fondazione, poco dopo, della Società italiana di studi kantiani. Si tratta di due lasciti fondamentali, che siamo tutti impegnati a conservare e far vivere. Questa attività aveva le sue premesse, com'è ovvio, in uno studio approfondito e lungo della filosofia kantiana, tradotto in molti libri e in numerosissimi saggi, che tuttavia, com'è meno ovvio aspettarsi, non è cominciato subito – almeno come diretto confronto di ricerca – nel suo percorso filosofico. È vero che il primo articolo pubblicato da Marcucci, nel 1957, è dedicato a *Considerazioni teleologiche sulla matematica in Kant*:² tuttavia i suoi interessi iniziali prevalenti sono, in questa fase, di tipo epistemologico e rivolti alla filosofia contemporanea: la tesi di laurea è sul problema della conoscenza nel neopositivismo logico, il suo primo libro del 1958 è sul pensiero di Giovanni Vailati (pubblicato nella collana “Filosofia della scienza” delle Edizioni di «Filosofia»), al quale seguono studi su Émile Meyerson, William Whewell, Henry Mansel, l'utilitarismo inglese, il romanticismo inglese. Il primo volume ricordato tuttavia, dedicato ad un pensatore particolare della filosofia italiana, considerato un anticipatore di alcuni motivi del neoempirismo, si apre con un'analisi delle polemiche antikantiane di Vailati. Marcucci non è mai stato un apologeta di Kant: eppure in quel breve capitolo indica come analogia tra Vailati e il neopositivismo anche «una importante e gravida di

1 Intervento all'incontro “Per ricordare Silvestro Marcucci” del 5 febbraio 2007, organizzato dalla Sezione lucchese della Società Filosofica Italiana.

2 «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXVI, 1957, pp. 285-289. Si veda la preziosa bibliografia in P. Ciardella, *Silvestro Marcucci (1931-2005). Nota bio-bibliografica*, in «Atti dell'Accademia lucchese di scienze lettere e arti», XXIII, 2006, pp. 19-41.

conseguenze»: «il mancato esame» o «l'incomprensione dei punti fondamentali del kantismo», che viene visto riflettersi sulla «formulazione del loro realismo fisico e metafisico [...] e del loro formalismo matematico».³ La rivalutazione del ruolo della filosofia trascendentale non contro, ma piuttosto in rapporto con le problematiche della scienza era un motivo già fatto valere dal maggiore studioso italiano del neopositivismo logico, con il quale Marcucci collaborava, Francesco Barone: ma Marcucci insisteva qui – e lo farà poi per tutto il corso della sua ricerca filosofica – sulla necessità di un esame dei «punti fondamentali del kantismo»⁴: su un confronto diretto e intenso con la problematica kantiana come prerequisito per una epistemologia dal respiro filosofico ampio. Quando Marcucci giunge ad un confronto del genere con il pensiero di Kant, dopo aver attraversato la strada di un riesame del kantismo francese e inglese, sono passati diversi anni: ma il risultato è un volume, *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*, apparso nel 1972, che si mostra subito come un contributo decisivo per una nuova lettura di Kant.

Quale Kant emergeva attraverso la ricerca svolta da Marcucci? Bisogna ricordare che l'opera oggetto principale – anche se non esclusivo – di quel libro   la *Kritik der Urteilskraft*, la *Critica del Giudizio*, come traduceva la versione italiana che   stata a lungo l'unica, ovvero, come si traduce oggi anche, della capacit  o della facolt  (o della forza) di giudizio. Nessuno ha mai mancato di percepire l'importanza di quest'opera nella storia delle interpretazioni kantiane, eppure molti hanno avuto difficolt  ad individuare il suo «luogo sistematico», come recita il titolo di un libro di Wolfgang Bartschat⁵, apparso, forse non casualmente, nello stesso anno dell'opera di Marcucci. La terza *Critica* kantiana da un lato sembra trattare problematiche eterogenee – il sistema nella conoscenza empirica, il bello e il sublime nella natura e nell'arte, il concetto di organismo naturale, ma anche la destinazione ultima dell'uomo – dall'altro riformula, forse in modo pi  radicale di quanto spesso si sia colto, la stessa problematica della filosofia trascendentale.

La peculiarit  di quest'opera ha fatto s  che essa restasse straordinariamente influente, nelle forme pi  diverse, ma anche difficile da affrontare. L'imbarazzo interpretativo – che aveva condotto qualche interprete a considerare la terza *Critica* semplicemente come una «serie di appendici alle altre due *Critiche*»⁶ – aveva tra le sue ragioni paradossalmente proprio la particolare efficacia storica di quest'opera, con la quale, come ha scritto Cassirer, Kant ha «inciso pi  a fondo che con ogni altra nel tutto della cultura intellettuale del suo tempo».⁷ L'unit  tra aspetti non evidentemente connessi, che aveva affascinato Goethe, resta il motivo di fascino dell'opera,

3 S. Marcucci, *Il pensiero di Giovanni Vailati*, Torino, Edizioni di "Filosofia", 1958, pp. 12-13.

4 Ivi, p. 12, cfr. anche pp. 13-14.

5 W. Bartschat, *Zum systematischen Ort von Kants „Kritik der Urteilskraft“*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1972.

6 H. Walsch, citato da Marcucci in *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*, Firenze, Le Monnier, 1972, p. 181.

7 E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. 325.

ma passata la *Goethezeit* non si riesce a cogliere, in modi diversi da quelli così decisivi in quella fase, la questione di fondo e unificante – problema, sia chiaro, che costituisce ancora oggi la sfida per chi si confronti con la terza impresa critica di Kant. Un autore come Cassirer, di grande ricchezza speculativa, simpatetico con la riflessione kantiana e con i problemi posti da quest'opera, ne dà una lettura di ampio respiro che pone però la problematica in essa affrontata sullo sfondo della «teleologia metafisica quale si è sviluppata nelle molteplici trasformazioni e ramificazioni dall'antichità classica al secolo XVIII».⁸

Marcucci, si badi, non intende affrontare nel libro del 1972 il problema del ruolo sistematico e del significato complessivo della *Critica della capacità di giudizio*, ma piuttosto offrire un «taglio nuovo», com'egli stesso scrive,⁹ al problema della finalità, un taglio che però non può non riverberarsi su una lettura complessiva di quest'opera. Il concetto di teleologia era stato visto in prevalenza in relazione alle preoccupazioni sistematiche di Kant – assunte via via come intrinseche o come esteriori, come compiute o come fallite – e alla questione dei fini ultimi, di una finalità di tipo in ultima analisi morale, che in effetti costituisce il punto ultimo di quella *teleologia rationis humanae* in cui Kant vede la natura della filosofia trascendentale. Tuttavia Marcucci sottolinea due aspetti, entrambi di importanza non sottovalutabile: in primo luogo, che la finalità in gioco nel pensiero kantiano ha un versante che investe problematiche epistemologiche specifiche, riguardanti in particolare la scienza della natura vivente (ma non solo); in secondo luogo, che queste problematiche epistemologiche non possono considerarsi esaurite, ma al contrario si stavano riproponendo con particolare pregnanza. Qui di nuovo si ritrova l'originaria attenzione di Marcucci (presenta già nel libro su Vailati) rivolta a ciò che costituiva un limite delle prospettive neopositiviste: il mancato confronto con alcuni «punti fondamentali» del criticismo era anche il riflesso – e forse insieme causa – di carenze teoriche precise. «La riflessione filosofica sulle scienze della natura» – scrive Marcucci nel libro su Kant del 1972 – «non si esaurisce in una mera metodologia ed analisi del linguaggio scientifico, qual era prospettata dai neopositivisti»: ¹⁰ la problematica di *diverse* scienze della natura (anzitutto della biologia in quanto distinta dalla fisica) impone «una riflessione filosofica sui vari aspetti del mondo naturale quali sono studiati dalle diverse scienze».¹¹

Marcucci coniugava allora in quel lavoro una impostazione teoretica attenta a particolari risvolti dell'epistemologia con l'esigenza di rileggere Kant fuori dal peso di considerazioni speculative soffocanti, quali erano state le letture neoidealistiche, che valutavano il vivo e il morto in base a problematiche che non erano per intero quelle del criticismo; allo stesso tempo egli si lasciava alle spalle liquidazioni invece riduttive della portata teorica della filosofia di Kant, che pretendevano di basarsi su risultati delle scienze

8 *Ibid.*, p. 338.

9 S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, cit., p. 9.

10 *Ibid.*, p. 10.

11 *Ibid.*, p. 9.

naturali o della matematica, liquidazioni fondate però su una prospettiva teorica più ristretta di quella che pretendevano di valutare. A queste due mosse, già di per sé sufficienti per rinnovare radicalmente un campo di studi, si aggiungeva la capacità di mettere a frutto il meglio della tradizione di studio storico-genetico della filosofia kantiana, quella che poi si userà chiamare *entwicklungsgeschichtlich*, che aveva tra gli italiani un rappresentante illustre in Giorgio Tonelli (e verrà consolidata dal lavoro notevolissimo di Norbert Hinkse, col quale Marcucci ha intrattenuto un vivo sodalizio scientifico e una lunga amicizia). Nel libro del 1972 infatti la questione della finalità viene ripercorsa, con il «taglio nuovo» che si diceva, ossia con lo sguardo rivolto alle problematiche della scienza della natura, considerandone lo sviluppo a partire dai primissimi lavori di Kant. Il Kant alle prese col problema di spiegare la natura del filo d'erba – centrale nella *Critica della capacità di giudizio* – viene rintracciato già nella *Storia generale della natura e teoria del cielo*, così come il problema del rapporto tra meccanicismo e scienze biologiche emerge già nello scritto sull'esistenza di Dio del 1763, dove si esclude il caso nella spiegazione della vita, si ridimensiona al contempo l'intervento divino e si sottolinea l'insufficienza delle leggi meccaniche per comprendere la natura organica.

Accanto alla ricostruzione attenta alla storia dello sviluppo è però l'individuazione dei *partner* del dialogo teorico di Kant a dare sostanza al nuovo taglio che il libro si proponeva: Marcucci mostra come la «teleologia metafisica» nel suo sviluppo dall'antichità classica al Settecento, in cui Cassirer inseriva non a torto l'impresa delle terza *Critica*, fosse un orizzonte troppo ampio che poteva risultare addirittura fuorviante se non coniugato con contesti più ravvicinati e soprattutto di tipo non soltanto metafisico-speculativo: Kant non dialoga soltanto con quell'ampia e profonda storia, ma anche con gli sviluppi ultimi delle scienze naturali della sua epoca, e, nella terza *Critica*, in particolare con la biologia. Un capitolo fondamentale – più di quanto sembri – del libro del 1972 è dedicato al rapporto di Kant con il celebre naturalista svedese Carl Linné o Linneo: in questo modo non si mostra soltanto in che misura Kant fosse un *Naturforscher*, uno scienziato, come aveva sottolineato un importante libro di Adickes molti anni prima, ma *quali* fossero le preoccupazioni teoretiche che muovevano parte delle sue riflessioni: in particolare, il confronto con Linneo mette in luce la problematica della *classificazione* della natura, ossia della organizzazione in generi e specie – che consente una concettualizzazione della natura, e dunque una sua «conformità a fini» per il soggetto conoscente – come questione che in qualche modo precede logicamente quella della finalità «esterna» della natura (il suo tendere a qualche tipo di fine) e anche quella della finalità «interna» (ossia l'organizzazione funzionale di elementi della natura, i cosiddetti organismi). Ciò che diventa in questo modo questione centrale è il peso delle nostre strutture concettuali «sottili», per così dire, ossia quelle che vanno oltre l'impalcatura categoriale che rende possibile una «natura in generale», e la possibilità di applicare queste strutture: quale rapporto c'è tra le nostre forme di ordinamento in classe dei fenomeni naturali e la natura stessa, quale legittimità, quale limite ha il nostro uso di concetti? Una problematica di questa straordinaria portata e complessità (Kant ne

parla come del problema della «condizione di possibilità dell'applicazione della logica alla natura»),¹² non risolta dalla *Critica della ragion pura*, si presenta in Linneo nella distinzione tra generi e specie «naturali» e classificazioni invece «artificiali», ossia quelle per cui non è possibile indicare un fondamento in natura, che hanno la natura di costrutti che oggi diremmo convenzionali. In Linneo vi è la consapevolezza dell'estrema difficoltà di trovare ciò che bisogna pure postulare, ossia un'articolazione *reale* degli esseri che si vuole classificare: in Kant questo si tradurrà nell'indicazione di un principio che è trascendentale sì, ma anche euristico, regolativo. Kant complica la questione con una distinzione di tipo metodologico sulla quale Marcucci ha insistito per anni con ottime ragioni: quella tra *Naturbeschreibung* e *Naturgeschichte*,¹³ ossia tra descrizione della natura e sua storia, dove per storia si intendeva una indagine causale e genetica in grado di rendere conto dell'organizzazione in classi degli enti naturali, e di trovare i principi di questa organizzazione – prospettiva che restava in qualche modo tale, ossia una prospettiva sul cui sfondo doveva muoversi però un'indagine naturale non cieca. Emergeva così il problema di un *metodologia* per altre scienze, che non si limitasse alla mera analisi del linguaggio scientifico e agli aspetti fisico-matematici di esso, ma si rivolgesse, da un lato, a problemi che la natura organica faceva emergere, e dall'altro, a questioni di fondo come l'applicabilità di schemi linguistico-concettuali alla natura, che una simile analisi lasciava non indagati.

Il «taglio nuovo» di Marcucci non resta allora l'esteriore illuminare aspetti non studiati, contesti non approfonditi, l'ampliamento per così dire quantitativo dell'ambito di ricerca ad aspetti non considerati (cosa pure utile e pregevole, in molti casi): fa sì invece che il problema, che il suo maestro Luigi Scaravelli aveva indicato come cruciale, della molteplicità di forme concettuali riferibili ad una medesima natura *formaliter spectata*, diventi una chiave decisiva per comprendere gli sviluppi del pensiero di Kant. In questo quadro anche la questione del carattere “inventivo” della scienza, che Marcucci richiama in alcuni luoghi del suo libro¹⁴ acquista un rilievo importante, così come quello delle componenti di eleganza, convenienza del sapere scientifico¹⁵ – delle sue condizioni “estetiche” – che costituirà la strada

12 *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, AA XX 212.

13 Cfr. «*Naturbeschreibung*» e «*Naturgeschichte*» in Kant. *Alcune «riflessioni» sul rapporto tra Popper e Kant*, in S. Marcucci, *Studi kantiani*, vol. I, *Kant e la conoscenza scientifica*, Lucca, Pacini Fazzi, 1988, pp. 109-123. Criticando Popper Marcucci si chiede qui: «la presenza, nella tematica kantiana della scienza, di una ragione “problematica”, la cui articolazione è costituita da principi soggetti plastici e fors'anche fallibili, è stata avvertita da chi, facendo scuola, ha centrato buona parte del suo pensiero, oltre che sui concetti di “demarcazione” e di “falsificazione”, sui concetti di “congettura” e di “confutazione”?» (pp. 118-119). Su Kant e Linneo si veda anche almeno *Kant e Linneo. Un “superamento” scientifico-filosofico di una visione “descrittiva” della natura*, in «Archivio di storia della cultura», V, 1992, pp. 9-32.

14 Vedi ad esempio *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*, cit., p. 204.

15 *Ibid.*

privilegiata in ricerche di altri autori, segnatamente di Emilio Garroni, con il quale Marcucci intratterrà una approfondita e appassionante discussione.¹⁶

L'attenzione agli aspetti epistemologici ed al loro senso illuminante per chiarire gli sviluppi della prospettiva critica non si traduce però, è bene segnalarlo, nella idea riduttiva che è stata per qualche tempo diffusa, di Kant come epistemologo o mero teorico della scienza: se Marcucci sottolinea non solo il Kant epistemologo, ma finanche il Kant scienziato, è però consapevole del fatto che l'approfondimento in Kant delle questioni poste dalla specificità delle scienze naturali si traduce in un particolare approfondimento dell'istanza trascendentale stessa. Kant «opera», scrive in un saggio di diversi anni dopo, «di scienze particolari, vere e proprie deduzioni trascendentali».¹⁷

Qui si potrebbe aprire – cosa impossibile ora – un discorso sulla relazione tra *apriori* e trascendentale che l'impostazione di Marcucci aiuta a metter in luce, e che è stata una linea guida per molte delle sue letture kantiane. Se l'*apriori* si presenta in Kant irrigidito (o naturalizzato, come anche si può dire), il piano del trascendentale come comprensione critica delle condizioni di possibilità dell'*apriori* si muove invece – e Marcucci ha contribuito come pochi sottolinearlo – verso la direzione opposta, che si può esprimere anche dicendo che non ha più l'aspetto di legge, ma quello di massima (in particolare nella *Dialettica trascendentale* della prima *Critica* ma poi soprattutto nella *Critica della capacità di giudizio*, che ne riprende le istanze):¹⁸ ha cioè la natura di principio regolativo, che non solo consente, ma prevede l'intervento di una ragione che progetta nello spazio aperto da principi euristici e orientativi.

Ho insistito sul libro del 1972 perché è quello che ha mostrato da subito la capacità di Marcucci di proporre nuove chiavi interpretative. La sue letture di Kant hanno tratto da quell'opera molti stimoli ulteriori, arricchendola di aspetti nuovi nel corso degli anni. Ma almeno un altro versante va ricordato, quello rivolto più direttamente alla dimensione estetica della filosofia critica, concretizzatosi nel libro del 1976 *Intelletto ed intellettualismo nell'estetica di Kant*. Il punto centrale cui si accennava, la distanza tra *apriori* e trascendentale, trova una sua controparte in questo volume in un'altra importate distinzione, quella tra intelletto puro e intelletto in generale, cui si connette quella tra categorie e funzioni logiche dei giudizi: questa semplice distinzione ("semplice" nel senso di bastevole da sola a determinare una serie di conseguenze interpretative: ma complessa da svolgersi, tant'è vero che era spesso sfuggita) contribuisce a liberare l'interpretazione dell'estetica da

16 Cfr. *Lettere kantiane (a Emilio Garroni)*, «Studi di estetica», V, 1980, pp. 21-28 e 45-64 (ristampate in S. Marcucci, *Studi kantiani*, vol. II, *Kant e l'estetica*, Lucca, Pacini Fazzi, 1988, pp. 67-102).

17 S. Marcucci, *La dimensione scientifica ed epistemologica dell'idea di finalità in Kant*, in *Kant e la finalità nella natura*, Padova, Cedam, 1990, pp. 39-68, qui p. 61.

18 Così si esprime Marcucci in *Neopositivismo, filosofia trascendentale e metafisica*, in S. Marcucci, *Studi kantiani*, vol. III, *Aspetti teoretici e pratici del «kantismo»*, oggi, Lucca, Pacini Fazzi, 1988, p. 49.

false alternative, come quella tra il “formalismo” privo di concetto e quindi privo di senso cognitivo, se non di senso *tout court*, e intellettualismo, in cui l’esperienza estetica viene ridotta ad altro da sé. Marcucci stesso ha parlato di una «chiave che ci siamo trovati per le mani quasi senza volerlo, perché scoperta in precedenti studi che miravano ad altri scopi»: ¹⁹ ma questo *understatement* non toglie che si tratti di una chiave importante – di un’articolazione del sistema dell’*apriori* kantiano: distinguendo le funzioni logiche da un lato dalle forme logiche e dall’altro dalle categorie, si individua «il ponte che unisce logica formale e logica trascendentale» ²⁰ – e con il ponte, potremmo dire lo snodo, che allontana dalla rigida compiutezza della prima (almeno agli occhi di Kant) verso l’apertura peculiare della seconda: confermando dunque in ambito estetico come il progetto filosofico kantiano ha ben più sfumature e soprattutto un senso più “aperto” di quanto molte letture vogliono suggerire.

Marcucci riprenderà in molti studi il senso di questa distinzione, e ne farà uso anche nella *Guida alla lettura della “Critica della ragion pura”* pubblicata da Laterza, con quella che mi sembra una modifica d’accenti nella sua interpretazione. ²¹ Su questo, così come su molti altri versanti della esegesi kantiana di Marcucci non posso ulteriormente soffermarmi, e non posso che rimandare alla lettura dei suoi numerosi contributi sui temi più diversi. (L’ultimo è stata la conferenza al Congresso kantiano internazionale di San Paolo del 2005, dedicata al pensiero scientifico del Kant trentenne). Mi interessava qui cercare di dare almeno un’impressione della prospettiva nuova che Marcucci ha saputo offrire alla ricerca kantiana, facendo delle cose molto essenziali, che una volta lui stesso nomina come gli obiettivi del suo confronto con Kant: «ascoltare, spiegare, rispondere» ²² – tre cose facili da enunciare e molto difficili da fare nel senso pieno che queste parole pretendono. Marcucci ha saputo come pochi ascoltare il testo, spiegarlo in tutte le sue articolazioni, ed usarlo per rispondere, attraverso di esso, a questioni per noi ancora fondamentali. A noi spetta ascoltare ancora la sua lezione e imparare a farla fruttare.

¹⁹ S. Marcucci, *Intelletto ed intellettualismo nell’estetica di Kant*, Ravenna, Longo, 1976, p. 192.

²⁰ *Ibid.*, p. 120.

²¹ Funzioni logiche e categorie vengono intese qui come «la stessa cosa, [...] vista su piani diversi» (S. Marcucci, *Guida alla lettura della “Critica della ragion pura”*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 83).

²² *Intelletto ed intellettualismo nell’estetica di Kant*, cit., p. 12.



Budapest anni '70: Silvestro Marcucci con il prof. Árpád Szabó.



1996: Aula Magna dell'Università di Pisa. Il rettore, prof. Luciano Modica, conferisce "L'ordine del cherubino" al prof. Silvestro Marcucci.

FABIO MINAZZI

In ricordo di Silvestro Marcucci

Kant, nel *De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principis* rileva che «ciò che non è assolutamente conoscibile in base ad un'intuizione non è senz'altro concepibile, ed è quindi impossibile. Ma poiché non possiamo – neppure per finzione – giungere con alcun sforzo mentale ad un'intuizione diversa da quella che ha luogo secondo la forma dello spazio e del tempo, accade che consideriamo impossibile ogni e qualsiasi intuizione che non sia soggetta a queste leggi (senza fare conto dell'intuizione intellettuale pura e sottratta alle leggi dei sensi quale è l'intuizione divina che Platone chiama idea), e assoggettiamo pertanto tutti i possibili agli assiomi sensitivi dello spazio e del tempo». Da questo particolare punto di vista, personalmente ho avuto il piacere di avere infine una conoscenza diretta, appunto per intuizione sensibile, «nello spazio e nel tempo», di Silvestro Marcucci, esattamente il 4 aprile 2000, quando lo invitai all'Accademia di architettura di Mendrisio dell'Università della Svizzera italiana per svolgere, nel quadro del corso delle mie lezioni universitarie di filosofia del IV anno per architetti, allora consacrate a *Il problema della rappresentazione scientifica*, un seminario dedicato al concetto kantiano della ragione, con particolare riferimento alla *Critica della ragion pura*.

Di Silvestro Marcucci – nato nei pressi di Lucca, per la precisione a Quiesa di Massarosa, il 27 dicembre del 1931 – conoscevo allora solo alcuni suoi scritti, unitamente, naturalmente, al suo vivo interesse per Kant e il kantismo, maturato lentamente, peraltro, attraverso la considerazione del pragmatismo italiano e poi del positivismo inglese, prestando attenzione ad alcuni autori (come Emile Meyerson, William Whewell, Sir William Hamilton e Henry Longeville Mansel) allora poco studiati e anche poco conosciuti in Italia. Sapevo, inoltre, del suo essersi formato alla Scuola Normale Superiore di Pisa e anche del suo legame con Luigi Scaravelli. Del resto, appena entrato – nel 1983, per espressa volontà di uno dei miei due più cari Maestri, Mario Dal Pra – nella redazione della «Rivista Critica di Storia della Filosofia», avevo potuto leggere e apprezzare, già prima della sua pubblicazione sul periodico dalpraiano, un breve, ma incisivo, dattiloscritto di Marcucci, *Su Kant e la fisica moderna nel pensiero di Luigi Scaravelli (1893-1957)*, poi effettiva-

mente apparso proprio nell'ultimo fascicolo di quell'annata della «Rivista» (nella sezione delle «Note e discussioni», XXXVIII, ottobre-dicembre 1983, fasc. IV, pp. 465-69). Nel corso degli anni avevo poi letto ed apprezzato altri suoi scritti kantiani: sia, inizialmente, la sua interessante ed utile antologia di testi kantiani *Kant e le scienze*, apparsa nel 1977, per l'editore Liviana di Padova, sia la più nota ed impegnativa, ma assai originale, disamina degli *Aspetti epistemologici della finalità in Kant* (edita da Le Monnier, a Firenze, qualche anno prima nel 1972, che tuttavia, personalmente, ho letto solo molti anni dopo), fino ad alcuni altri saggi poi raccolti nei tre volumi dei suoi *Studi kantiani* (Pacini Fazzi, Lucca 1988) e nel precedente *Kant in Europa* (ivi, 1986).

Nell'aprile del 2000 avevo invitato a Mendrisio Silvestro Marcucci, quale mio gradito ospite, per svolgere un seminario su Kant e anche come preziosa occasione per presentare e discutere, nell'ambito del mio corso universitario di Filosofia per architetti, la sua *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*, apparsa qualche anno prima, nel 1997, presso l'Editore Laterza di Roma-Bari. Avevo chiesto a Marcucci di venire a discutere da noi a Mendrisio la sua interpretazione della razionalità kantiana, anche perché in questo libro avevo notato che Marcucci sosteneva espressamente che «funzioni logiche e categorie, termine – come ci informa Kant – mutuato da Aristotele, non sono, come potrebbe sembrare a una lettura superficiale, due cose diverse: sono la stessa cosa, sia pure vista su piani diversi. E importante è la definizione delle categorie, quando sono viste come “contenuti trascendentali”: non solo riusciamo a spiegarci il fatto che esse rappresentano la articolazione naturale dell'intelletto; ma riusciamo anche a capire perché, pochi anni dopo, nella *Critica del Giudizio*, esse vengono definite come “leggi trascendentali della natura”, di una natura sia pure considerata in generale, di una *Natur überhaupt* qual è studiata e colta dalla fisica, considerata in senso stretto come cinematica, dinamica e meccanica». Di fronte a questa impostazione interpretativa, che risultava essere, peraltro, in profonda sintonia con la tradizione marburghese inaugurata da Ernst Cassirer e poi ripresa e tenuta liberamente presente anche da un pensatore come Giulio Preti, nell'ambito del suo originale ripensamento del trascendentalismo kantiano, mi interessava appunto confrontarmi, più direttamente, con la riflessione di Marcucci e per questo specifico motivo lo invitai a Mendrisio.

Al termine di questo nostro primo incontro Silvestro Marcucci volle donarmi una copia della prima edizione della sua *Guida* alla lettura della prima *Critica* kantiana, nella quale ha voluto apporre, di sua mano, la seguente dedica: «Al Prof. Fabio Minazzi con viva cordialità e con il ricordo di una bella giornata “kantiana” all'Università di Lugano, il Suo Silvio Marcucci». Il *lapsus* del riferimento all'«Università di Lugano» non è tanto connesso ad un pur brevissimo, ma simpatico, giro turistico svolto, nel pomeriggio, nel Canton Ticino, bensì dalla considerazione che l'USI, ovvero l'Università della Svizzera italiana – di cui fa appunto parte anche l'Accademia di architettura di Mendrisio – trova la sua sede centrale ed ufficiale proprio in Lugano. Ad ogni modo, proprio grazie a questo interessante e intenso seminario mendrisiense, ebbi così modo l'opportunità di conoscere direttamente e di persona Silvestro Marcucci, con il quale subito mi sentii

legato da un rapporto di viva e profonda cordialità, che si è poi mantenuto e approfondito soprattutto grazie ad un nostro comune ed intenso scambio di lettere, durato, praticamente, fino alla sua improvvisa scomparsa, occorsa, circa un anno dopo la realizzazione del convegno kantiano di Copertino, la sera del 26 dicembre 2006, a Quiesa di Massarosa. Nel breve, ma intenso, volgere di questi anni – in cui le sue lettere erano diventate per me una piacevole consuetudine, nonché un momento di scambio e confronto (soprattutto a partire dai miei vari volumi che gli inviavo sempre con regolarità e sui quali Marcucci non ha mai mancato di farmi conoscere il suo parere) – si colloca anche un suo cortese invito a collaborare agli «Studi kantiani». Invito che si infine concretizzò con l'ospitalità che Marcucci volle dare ad un mio studio su *Kant e il diritto alla felicità* che fu effettivamente edito nell'annata XVI (2003, pp. 67-96) degli «Studi Kantiani». Anche in questo caso Marcucci fu nuovamente attento lettore di questo mio scrittarello, cui dedicò una sua bella lettera con la quale mi comunicava diversi suoi interessanti rilievi, mostrandosi, nuovamente, come un interlocutore sempre puntuale e sempre attento a discutere, con grande disponibilità, i punti di vista altrui. Né posso oggi dimenticare quanto mi comunicò – in occasione del suo seminario a Mendrisio – a proposito della sua carriera accademica e, in particolare, della sua affermazione su candidati, assai temibili, come Giorgio Tonelli e Giorgio Colli.

La seconda occasione che mi consentì di avere nuovamente quale mio gradito ospite Silvestro Marcucci si collega, invece, alla mia seconda e nuova sede universitaria, quella connessa ai miei otto anni di insegnamento di Filosofia teoretica svolti, a partire dal 2001, presso quella che allora si chiamava ancora Università degli Studi di Lecce (attualmente denominata, invece, «Università del Salento», omettendo, in modo assai bizzarro, proprio ogni riferimento «all'Università degli Studi», nel che – probabilmente – è forse da leggersi un preciso segno del nostro decadente *Geistzeit*: tempo di *epigoni* che possono permettersi di abbandonare senz'altro gli «Studi» proprio in un ambito “universitario”, un ambito che così, etimologicamente, rinvia solo ad una generica “universalità”...). Come ho già accennato nelle pagine di apertura di questo numero monografico, l'organizzazione di questo convegno consacrato a *Kant e il problema del trascendentale* nel profondo sud d'Italia, a duecento anni dalla scomparsa del pensatore di Königsberg, fu pensato, variamente discusso e concordato abbastanza dettagliatamente proprio con Marcucci il quale, a tal fine, non solo decise di patrocinare senz'altro l'iniziativa donandole l'appoggio ufficiale della «Società Italiana di Studi Kantiani», ma volle anche generosamente contribuire all'organizzazione di questo nostro evento prodigandosi in varie direzioni e fornendo preziosi suggerimenti. Anche perché mi disse che gli faceva molto piacere partecipare ad un convegno internazionale che gli risultava essere l'unico convegno consacrato al pensiero di Kant nel Mezzogiorno d'Italia in occasione del bicentenario della scomparsa del fondatore del criticismo.

Alla data di realizzazione del convegno, la presenza di Marcucci a Lecce e a Copertino si trasformò subito in una nuova e preziosa occasione di dialogo e di confronto corale, tant'è vero che Marcucci volle consegnarmi, proprio al termine della giornata di studio, il suo testo che aveva già predi-

sposto con grande solerzia e che ora si pubblica in questo fascicolo in una versione che risulta leggermente più corretta rispetto a quella che è stata anticipata dagli «Studi kantiani» («Studi kantiani» che, in tal modo, hanno ulteriormente onorato la figura e l'opera di Marcucci, per il ricordo della quale, in questa sede, non resta che rinviare alle puntuali considerazioni svolte da Claudio Cesa nel suo contributo *Per Silvestro Marcucci* che apre il primo fascicolo degli «Studi kantiani» editi dopo la scomparsa del fondatore di questa rivista, cfr. XVIII, 2005, pp. 9-12). Inoltre, giacché spesso il destino è alquanto bizzarro e affatto imprevedibile, devo anche ricordare che, nel frattempo, proprio Marcucci fu anche nominato, dall'allora competente Ministero, Presidente della *Commissione di conferma* ad ordinario dello scrivente (*Commissione* formata, oltre che da Marcucci, dai colleghi filosofi Eugenio Mazzarella e Claudio Ciancio, nominata dal Miur il 6 dicembre 2004, quindi proprio ad una manciata di giorni dalla conclusione del convegno copertinese). Naturalmente non è questa la sede per parlare dei lavori di questa *Commissione*, tuttavia desidero aggiungere come anche in questa occasione istituzionale ebbi modo di apprezzare nuovamente il rigore, la puntualità e la serietà con la quale Marcucci seppe svolgere il suo ruolo, volendo anche gratificarmi di un assai lusinghiero giudizio di conferma, che per me costituisce un'altra, non discara, memoria della sua persona di studioso e, anche, della sua stessa, assai profonda, personalità scientifica.



Anni 2000: Aula Magna storica dell'Università di Pisa.

NOTE E DISCUSSIONI



FULVIO PAPI

Mandeville, il lusso e la crisi economica

Mandeville (1670-1733), olandese d'origine, visse e pubblicò a Londra i lavori che gli diedero una notevole celebrità: la *Favola delle api, ovvero vizi privati e pubblici benefici* che aveva stampate insieme al saggio *Inchiesta sulla origine della morale*; nella edizione del 1723 aggiunse *Ricerche sulla natura della società* e *Saggio sulla carità e le scuole di carità*. La ragione fondamentale della sua fama pubblica e della sua considerazione storica è dovuta alla concezione secondo cui sono i consumi di lusso ad attivare numerosi settori del lavoro artigiano e quindi a diffondere un collettivo miglioramento delle condizioni di vita. Adam Smith ebbe parole di ammirazione per la tesi di Mandeville perché, a suo giudizio, disegnava una autonomia del mercato economico indipendentemente da condizioni morali, religiose, politiche. È una tesi che in astratto è condivisibile, ma se è importante sottolineare che il mercato cui fa implicitamente riferimento Mandeville è di natura precapitalistica, tuttavia, proprio per le sue caratteristiche di mercato di lusso, ha qualche somiglianza non soltanto esteriore con un aspetto rilevante della crisi economica contemporanea.

Prima di sviluppare questo tema è importante analizzare in quale contesto ideologico, fondamentalmente di tradizione liberista, si sviluppa la sua tesi secondo cui sono gli eccessi del lusso, fomentati da desideri viziosi dell'apparire e dell'affermarsi in competizione con i propri pari sociali, a creare condizioni pubbliche di un superiore benessere, al di là delle tesi filosofiche del deismo, contro l'ipocrisia dei moralisti sociali. Il tema decisivo sostiene che le azioni che promuovono il bene pubblico violano le leggi della morale. Da questo punto di vista derivano due concezioni tra loro opposte: a) la genesi delle regole morali appartiene a un tempo diverso da quello attuale; b) il vero bene pubblico è l'esperienza condivisa del vivere sociale che non appartiene affatto a una invenzione morale. C'è dunque una opposizione di fondo tra il desiderio pubblico di una forma di vita e la soggezione della esistenza sociale sottoposta a rigidi vincoli morali. I quali tuttavia hanno un senso nel determinare una coesione sociale, anche se un'idea corretta del vivere sociale mostra che essa è del tutto contro produttiva, al di là delle ideologie morali con cui la si considera. Le società non hanno motivi di coesione che derivino dalla considerazione del bene in se stesso ma solo attraverso la pubblica credenza

intorno alla motivazione morale che è invece una autentica simulazione resa pubblica, compatibile ed accolta dal linguaggio pubblico che si ispira alla concezione rigorista. Il rigorismo è l'elemento che definisce la morale, ma la pratica sociale della morale non è una diretta applicazione del modello rigorista ma, piuttosto, deriva dallo scambio sociale del linguaggio che crea una condivisione molto forte. Il linguaggio della morale condivisa trova il suo spazio in una antropologia sociale che si è sviluppata storicamente. Esso non è il risultato di una azione razionale o di un accordo preventivo, ma la sua riproduzione avviene attraverso la intenzione del soggetto, i suoi motivi passionali o materiali, che sono sempre trasfigurati in una credenza pubblica (in uno scambio ideologico di identità) che è la simulazione collettiva del linguaggio morale di tradizione rigorista. Proprio da questa conformità comunemente accettata e che ha l'effetto di un cemento sociale nasce la contraddizione di un bene pubblico condiviso che è ricchezza, potenza, un bene che può nascere solo da combinazioni di azioni che sono estranee alla morale condivisa e che, se ad essa si ispirassero, non produrrebbero mai quello che, in realtà, è il bene pubblico condiviso che per realizzarsi deve mettere in crisi le leggi della morale. Il bene sociale condiviso lo si vede dagli effetti di queste azioni estranee al tessuto conformistico della morale dominante.

Dal punto di vista filosofico la posizione di Mandeville ha il suo oggetto polemico nel deismo e in particolare in Shaftesbury che sostiene che l'uomo, nella sua essenza, è fatto per il vivere sociale poiché è nato con una disposizione affettiva per il tutto di cui è parte e quindi anche per il benessere collettivo. Queste tesi filosofiche sono incompatibili con la nostra esperienza quotidiana dove possiamo constatare che noi spingiamo la nostra ragione là dove sentiamo che la passione la trascina ed è l'amore di sé a giustificare tutti gli uomini, quali che siano i loro scopi. Non esistono valori morali costanti: come si fa a predicare il bello "facendo astrazione dalla moda del momento"? L'"amore di sé", che moralmente può avere diverse considerazioni da Aristotele a Rousseau, qui ha un'intonazione che nel profondo risente della visione hobbesiana, e la socievolezza non deriva dalla "natura umana" ma dall'incontro dei desideri degli individui con gli ostacoli che essi trovano sul loro cammino per realizzarli. La "società civile" non è quindi la realizzazione dell'incontro di uomini predisposti a un'armonia collettiva ma, al contrario, le società devono aver avuto origini dai bisogni, dalle imperfezioni, dalla diversità degli appetiti dell'uomo, e quanto più c'è vanità e orgoglio tanto più è pensabile che gli uomini si uniscano in società: «se l'uomo non avesse mai provato orgoglio, amore per il lusso, l'ipocrisia e la concupiscenza, non riesco a vedere come ci avrebbe spinto a inventare i vestiti e le case». In Mandeville c'è una eco sensibile della politica come capacità di armonizzare artificialmente una situazione naturale che andrebbe verso il conflitto, ma non è il costo politico a sublimare i rapporti come si manifestano autonomamente nella società civile. Dal punto di vista della istituzione politica il punto di vista di Mandeville è simile a quello di Locke. È nella società civile che esistono leggi immanenti che non hanno a che vedere con il quadro politico, ed è in questa prospettiva (che del resto sarà una costante della tradizione inglese) che i benefici per la società non derivano da virtù sociali, ma dalla spesa del ceto ricco e vizioso: «i veri benefattori della felicità sociale sono il cortigiano, la sguadrina, la duchessa che vuole battere in splendore la prin-

cipessa, il libertino prodigo, il dissipatore, l'avarò che ha numerosi tesori presi alle vedove e agli orfani e li mette a disposizione dei festaioli». Quindi il bene sociale deriva dalla spesa privata del ceto ricco felice del suo lusso, ma altresì dalla invenzione della manifattura più complessa. Il benessere sociale (più tardi si sarebbe detto lo sviluppo economico) è sostanzialmente condizionato dal lusso che per rappresentarsi nei suoi oggetti ha bisogno di una grande quantità di lavoro sociale differenziato, cioè il coinvolgimento di molte figure sociali che escono dalla povertà proprio perché la dimensione del lavoro che deriva dalla spesa del ceto ricco, come una "benedizione" trasforma la sua vita. Lo stesso commercio per mare, con i rischi che comporta (perdite, difficoltà, ansia per gli uomini, ricchezza, assicuratori) è espansivo della ricchezza sociale.

La virtù è autoreferenziale, non ha alcuno sviluppo sociale. Ciò che chiamiamo male, sia morale che materiale, è la linfa di ogni commercio e di ogni mestiere, origine di tutte le arti e le scienze: «i vizi privati, attraverso l'accorta amministrazione di un abile politico, possono diventare pubblici benefici». Questi temi trovano un riscontro nel saggio *Ricerca sull'origine della vita morale*, dove troviamo una tonalità decisamente libertina (gli abili politici sfruttano il dominio della virtù) e la ripresa fondamentale del tema secondo cui sono i beni di lusso ad essere i moltiplicatori del lavoro sociale: il lusso non è gozzoviglia, ma abbondanza e raffinatezza.

Due parole solo per indicare qual'era la corrente contro cui Mandeville si trovava a remare e quale il tipo di economia in cui il suo discorso acquistava il suo senso. Non è certo difficile avvertire la dura critica filosofica al neoplatonismo di Shaftesbury (il sentimento morale originario, la socievolezza istintiva, l'idea universale del bello), la ripresa di temi dell'antropologia hobbesiana, la risoluzione politica inglese nella sintesi di monarchia, aristocrazia, democrazia sulla scia del pensiero politico di Locke, ma quello che mi pare conti maggiormente è la presa di posizione a favore del lusso: un andamento controcorrente nei confronti della tradizione protestante dalla seconda metà del '500 in avanti. L'ostentazione come bene sociale del lusso e della vita sociale teatrale dei ceti aristocratici e ricchi offendeva certamente l'anima religiosa puritana che doveva saper prendere a pieno le distanze dalla valorizzazione di una vita mondana oziosa e, a livello di un sentire filosofico, contraddiceva una diffusa concezione stoica e sapienziale secondo cui occorre saper soddisfare solo i bisogni che derivavano dalla natura, un sapere che diveniva anche legge morale. Su questa strada si potevano incontrare critiche violente che, via via, investivano la vita corrotta della città opposta a quella della campagna, l'apparire sociale come esibizione di uno sferenato narcisismo, la critica agli spettacoli intesi come occasione di mondanità contrapposta alla felicità spontanea delle feste popolari, la sofisticazione del gusto alimentare rispetto a una alimentazione sobria e naturale, l'affidamento da parte delle grandi dame dei loro bambini alle balie che destituivano la figura materna dal suo ruolo naturale. Sarà il "cittadino" Rousseau a riassumere nel suo pensiero questi temi che certamente dovevano rappresentare una scena simbolica diffusa tramite una religiosità cristiana per cui un pensiero come quello di Mandeville non poteva che apparire uno scandalo come elogio del vizio. Un grande spreco di risorse per ottenere residenze che potessero confrontarsi per concezione architettonica, sforzo ornamentale, cura dei giardi-

ni, opulenza degli interni: sono tutti elementi che appartengono a un'anima esteriormente compiaciuta del proprio potere e felice della ammirazione che potevano suscitare. Le dame che nel loro apparire mondano vogliono essere il fiore più prezioso che sboccia da un vestimento sontuoso in gara con altre che hanno il medesimo proposito, sono regine delle vanità che sono all'opposto delle virtù che la tradizione cristiana assegna al femminile.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma l'importante è comprendere che è in questo ambito sociale e "vizioso" che si determina una domanda di beni che con la loro renumerazione consente una diffusione sociale della ricchezza. È una domanda che sollecita lo sviluppo di una serie piuttosto ampia di lavori sociali: un artigianato che si occupa del materiale edilizio, del mobilio, delle stoffe, della sartoria, della selezione alimentare, dell'estetica dei giardini non solo secondo una capacità tecnica ma anche con una visione del bello che è pubblicamente condiviso. Non ci vuole molto a capire che è in quest'ambito che si afferma anche un'idea del bello esteticamente valido nella pittura e nella decorazione in generale. In Mandeville è certamente questo "spreco" sociale che costituisce una domanda economicamente valida. La relazione che vi si sottintende è quella tra una disponibilità di denaro – che nasce certamente dalla rendita fondiaria – che può essere scambiata con i prodotti di un lavoro artigiano in grado di soddisfare pienamente la qualità di questa domanda. Se si vuole parlare di scambio e di mercato si tratta certamente di uno scambio e di un mercato precapitalisti. Così come si vede con chiarezza nella concezione mercantilista di Mandeville intorno alla ricchezza della nazione.

Questo equilibrio sociale, come sanno tutti, fu destinato ad essere distrutto, nella sua prassi ma anche negli elementi simbolici e affettivi che vi erano connessi, quando la produzione assunse definitivamente una forma capitalistica, manifatturiera, urbanistica. Quello a cui faceva riferimento Mandeville era un mercato socialmente chiuso, generativo di una forma costante di riproduzione sociale che derivava dal lavoro contadino e dalla produzione agricola e aveva il corrispettivo di un artigianato altamente qualitativo, luogo sociale della successiva resistenza al manchesterismo trionfante. Fu la trasformazione capitalistica della produzione che, accanto al mercato delle merci di lusso, pose il problema di un mercato "basso" con prezzi compatibili con la riproduzione della forza lavoro necessaria alla manifattura. Fu qui, come è ben noto, che rendita fondiaria e sviluppo capitalistico manifatturiero entrarono in rotta di collisione. Sono problemi economici e politici che comparvero circa settant'anni dopo la morte di Mandeville. Era un altro mondo, e se pure si manteneva florido il mercato delle merci ricche, il lusso non era certamente ritenuto più l'elemento trainante dello "sviluppo economico".

C'è da chiedersi come sia avvenuto che nell'epoca della globalizzazione capitalistica, con tutte le interconnessioni della produzione e dei consumi, si sia venuto a determinare un mercato del lusso quasi separato dall'insieme della realtà economica complessiva. È un problema che non è apparso mai nelle analisi degli economisti istituzionalizzati e – del resto – non poteva nemmeno prendere forma poiché, nel suo insieme, questa corporazione del sapere ha provocato il sospetto che il sistema degli "a priori" condivisi (nel senso sia delle categorie che degli oggetti da categorizzare) fosse in realtà marginale rispetto alla oggettività dei fenomeni in corso. All'inizio della crisi, considerata

come “crisi finanziaria” senza un’analisi del sistema di relazioni che una crisi finanziaria ha necessariamente con l’insieme della situazione economica, fu abbastanza facile e anche psicologicamente spontaneo riversare la responsabilità dei fatti e la colpa morale su operatori finanziari avidi e senza scrupolo alcuno, al punto di mettere sul mercato, in una devastante sequenza, titoli la cui consistenza e redditività era, in ultima analisi, in relazione alla espansione di un debito. La domanda che ognuno ha rivolto al proprio intelletto era la seguente: come è stato possibile agire in questo modo?

Le risposte sono prevalentemente due: entrambe, per così dire, di dimensione epocale. Gli operatori finanziari dei vertici erano certamente individui abili e avidi che realizzavano però un elemento implicito nella prassi capitalistica, la ricerca del massimo profitto possibile nel più breve tempo, qualora soprattutto questa prassi sia sostenuta da una ideologia diffusa, un costume neoliberista presentato come dominante, anzi unico, dimensione simbolica della vita sociale rispetto alla quale lo stato costituisce prevalentemente una forza identitaria nei confronti del mondo. Questa prospettiva, escludendo magari la dimensione propriamente politica, finiva con l’essere denunciata come espressione dello spirito volgare, permissivo, egoistico e materialistico dell’epoca contemporanea. Accuse, più che false, di facile maniera, che non tendono a mettere in luce come i poteri pubblici non solo non intervenivano per porre regole che frenassero almeno l’avventura finanziaria, ma in qualche modo la favorivano, anche se è difficile separare in questo caso la forza materiale dall’ideologia del sistema connesso di interessi e complicità tra potere politico, imprenditoriale e finanziario. È facile vedere le conseguenze, è molto più complesso, se non si hanno informazioni specifiche, descrivere il sistema reticolare. Su un sistema sociale dove da due secoli e mezzo è dominante l’ideologia della libertà come autonomia, iniziativa, privilegio della proprietà di se stesso di ogni singolo individuo, dove la stessa parola “socialismo” evoca fantasmi autoritari, oppressivi e spersonalizzanti, il “bene pubblico” (per esempio la salute) non può che essere realizzato attraverso una legislazione compatibile con l’ideologia diffusa, la quale, in concreto, si materializza in interessi economici enormi di ben consolidate potenze economiche nient’affatto disposte a cedere, anche in parte, i propri privilegi.

Tutte le statistiche di cui possiamo disporre hanno indicato un fenomeno costante della economia americana dove consigli di amministrazione, tecnici, manager impegnati nel realizzare il massimo profitto – un consistente spazio sociale – hanno ritagliato per se stessi retribuzioni stellari in relazione a salari proporzionalmente bassi in rapporto a livelli di produttività favoriti anche da un continuo sviluppo della tecnologia. Non consideriamo qui i danni ambientali e sociali che – salvo alcune eccezioni – le multinazionali, non solo americane, hanno provocato in numerosi territori del pianeta. Qui interessa, se vogliamo nella sua semplicità, l’effetto combinato tra un potente e continuo rinnovamento tecnologico nei sistemi produttivi, la lievitazione enorme dei compensi dei vertici del sistema, il contenimento, al contrario, della dimensione salariale. Si è, per così dire, formato un doppio mercato, quello delle merci di lusso e quello dei prodotti d’uso comune e/o dell’immaginario pubblico sostenuto e provocato dalla seduzione pubblicitaria.

Alla lunga, che cosa era destinato ad accadere? Semplicemente molto: il

primo mercato, quello delle merci di lusso, non aveva ovviamente un'ampiezza sufficiente, e anche un interesse proprio, per sostenere una domanda che fosse corrispondente alla disponibilità di merci sul mercato. Il secondo mercato, quello della gente comune, riusciva a tenere alta la domanda solo tramite un progressivo indebitamento. Un andamento del mercato secondo queste modalità mostrava un equilibrio nell'economia del lusso tra offerta e domanda. Ma per quanto riguarda il più ampio mercato delle merci comuni si profilavano all'orizzonte le classiche condizioni di una crisi di sovrapproduzione, secondo le note caratteristiche dello squilibrio esistente tra l'ampliamento della produzione anche attraverso l'incremento tecnologico e la quantità salariale che non è in grado di assorbire l'offerta. Ora, se alla renumerazione bassa rispetto all'incremento dell'offerta noi aggiungiamo la propensione al consumo come stile sociale di vita, forma materiale della propria libertà, del proprio desiderio e della propria affermazione come adesione riuscita al tessuto sociale e alla sua rappresentazione immaginaria, troviamo che la strisciante crisi di sovrapproduzione può essere mediata solo attraverso pagamenti che impegnano una ricchezza soltanto virtuale, e costante, per un lasso di tempo piuttosto ampio. La soluzione più semplice del problema appariva quella di finanziare il debito e di rifinanziare il finanziamento del debito in una spirale catastrofica che dalla sua aveva un'ideologia anch'essa diffusa, secondo cui è il denaro che produce ricchezza. Era abbastanza ovvio che, senza la copertura del finanziamento indetermiato del debito, la "crisi finanziaria" mostrasse la sua radice nella classica crisi di sovrapproduzione. I cui effetti si sono veduti immediatamente nella flessione della occupazione e nella ulteriore compressione della domanda che si è avvertita a livello mondiale. Nessuno ha, allo stato delle cose, una soluzione certamente buona e contemporaneamente fattibile. Il mercato è mondiale ma la direzione economica non lo è affatto per la disparità di condizioni produttive, sociali e politiche dei singoli paesi che accedono al mercato mondiale, disparità di prospettive che si vede già benissimo a livello dei problemi energetici e ambientali. È immaginabile un tessuto di compromessi, ma quali essi siano, rispondenti a quali nuovi o vecchi equilibri di forze, non si può indovinare. È certo invece che il pensare a un ristabilimento dell'equilibrio *quo ante* è privo di intelligenza e fattore decisivo di future catastrofi.

Quanto al passato, abbiamo assistito, due secoli e mezzo dopo, alla ripresa (fallimentare naturalmente nel capitalismo contemporaneo) della concezione di Mandeville secondo cui un ampliamento del benessere sociale dipende fondamentalmente dai consumi di lusso, dove l'abbondanza della domanda costituisce la sicurezza di una sua continua espansione. L'abbassamento delle tasse sui redditi privilegiati è stata senz'altro una politica (in USA come in Italia) per rinsaldare il consenso del blocco sociale più potente nel convogliare l'adesione pubblica. Ma è stato anche, fuori tempo, una rinascita di quello che apparve ai puritani di allora lo scandalo Mandeville. Ai giorni nostri non è più così. Un immaginario sociale diffuso e consolidato ha sostituito la visione morale di allora. Possiamo forse dire, ripetendo lo scandalo Mandeville, che la società contemporanea, con la diffusione dell'individualismo privo di freni, dell'egoismo, della prevaricazione, ha avuto il coraggio, al di là dei veli morali, della sua verità. O esiste una coscienza pubblica umbratile, quasi di riserva, nella quale noi possiamo giocare il nostro desiderio etico e l'avvenire?

GUIDO BERSELLINI

Pietro Ceretti Maestro

Pietro Ceretti: perché ricordarlo, *coi tempi che corrono*? Chi ci vorrà ancora ascoltare? *A chi parlare di lui, oggi?*

Questo viene da chiedersi: ma la risposta è semplice: perché, malgrado tutto, è *proprio per questo*, io credo, in grazia, o a ragione di quello che *oggi* viviamo, del disagio e dell'insofferenza che ci toccano, che vale la pena di ritornare ancora, col pensiero, a Ceretti, e alla sua memoria.

Dopotutto, nella loro sostanza, i problemi essenziali che gli uomini si sono trovati e si ritrovano a dover affrontare – in ogni tempo e in ogni luogo – sono, e saranno sempre, gli stessi.

Quelli che, in primo luogo, proprio la meditazione filosofica, cioè la luce della ragione, ci ha insegnato, e ci invita a riconoscere, dai secoli più lontani.

*

Parlare di Pietro Ceretti è in effetti, senza dubbio, prima di tutto, parlare di filosofia.

Ma nessuno si spaventi. Filosofi, naturalmente, lo siamo tutti. La filosofia – al di là delle complicazioni delle scuole o delle accademie che ritengono, a torto, di avere *l'esclusiva capacità e diritto a parlarne* – non è in realtà altro, da ultimo, *che il tentativo* che tutti (più o meno felicemente, si capisce), pratichiamo, di fare chiarezza nelle nostre idee; di pensare ed agire secondo un minimo di regole coerenti. Insomma: filosofare significa semplicemente, *cercare di non parlare a vanvera; e di non vivere alla carlona.*

Alla filosofia, comunque, nel suo significato, anche tecnicamente, più compiuto e consapevole, Ceretti è giunto relativamente tardi, *dopo il 1860*, a quasi quarant'anni.

Trascurerò la sua precedente produzione, di carattere prevalentemente letterario, non certo per disconoscerne l'interesse e il valore. Basti soltanto considerare la imponente mole delle sue opere – garanzia di per sé di un ininterrotto, intenso impegno di studio: le *traduzioni* varie dal latino, francese, tedesco, inglese (Virgilio, Orazio, Lamartine, Kotzebue, Schiller, Shakespeare, Byron e Thompson); le *Ultime lettere di un profugo* (romanzo in prosa, 1 volume, 1847); il *Prometeo* (poema in 17 canti in versi sciolti, 2 volumi, 1848); la *Storia del diritto canonico* (1 volume, 1849-52), ecc. ecc.

Ma dal 1860 in poi, fino alla morte, ogni sua fatica sarà dedicata invece, soprattutto, alla contemplazione filosofica. Seguiamo brevemente i passi di questo suo percorso, sulle tracce, essenzialmente, dello studio del suo svolgimento che ce ne ha offerto Piero Martinetti, in una conferenza tenuta a Verbania (allora: Intra) nel 1923, in occasione del 1° centenario della nascita di Pietro Ceretti.

Piero Martinetti, un altro grande spirito affine a Pietro Ceretti; il filosofo canavesano (non sarà superfluo ricordarlo) di *Ragione e fede* – uno degli undici docenti universitari, l'unico di filosofia, che, nel 1931, *rifiutarono al Fascismo il giuramento di fedeltà preteso dal Regime* – assertore di un idealismo critico di ispirazione religiosa, che del riconoscimento del *primato*, ovvero del dominio, *della ragione*, nella sua opera di *selezione critica* delle fonti e *dei dati della nostra conoscenza*, nonché di attività formatrice della coerenza della nostra visione del mondo e di noi stessi, *di questa pietra angolare* posta al centro del suo pensiero, ha fatto il fondamento della sua ricerca. Per Martinetti, proprio come per Ceretti, la *fede religiosa* (esclusa qualunque pretesa dogmatica, storicamente o miracolisticamente giustificata) non può essere concepita se non come *opera della ragione*; un risultato, un grado della ragione stessa, nel suo estremo tentativo di *sintesi, di tutti i contenuti della coscienza* che abbiamo di noi stessi e della realtà del mondo che ci sta di fronte.

«Una fede (religiosa) – ha scritto Martinetti – che sia qualche cosa di originario e di assoluto, che stia prima, o pretenda di stare oltre, la ragione, *non è immaginabile*». Ed ancora: «Difendendo contro le chiese la causa della libertà spirituale, *la ragione difende la vera tradizione religiosa*, e perpetua nella storia la fiamma di quella vita interiore che è la conquista più alta e più sacra dello spirito».

Così scriveva Martinetti ed è quanto esattamente pensava – *rectius*: aveva già pensato – anche Pietro Ceretti.

Procediamo, allora. Non sembra dubbio che nel primo periodo della sua speculazione filosofica Ceretti possa essere considerato *soprattutto un hegeliano*. È da Hegel che egli parte, o era partito, dal pensiero del grande sistematore dell'idealismo (romantico), dalla sua logica serrata. La realtà è per lui, come per Hegel, *un grande pensiero vivente*; cioè *non un inconcepibile processo meccanico, dominato dalla legge di causalità*, ma una realtà essenzialmente simile, nel suo dispiegarsi, alla *aspirazione della mente verso il più alto ordine ideale*. Della quale *il mondo delle cose o delle forze materiali* – ma che significano queste parole? Che cosa sono veramente gli atomi, o i quanta, o i quark, della stessa nostra scienza fisica? – *cosiddette inanimate* è solo un aspetto, *un momento, una fase di caotica inerzia*, una sonnolenta parvenza.

Ma nell'hegelismo l'individuo, la realtà della persona sembra annegare e confondersi in un tutto, non così dissimile dal nulla. E Ceretti procede oltre.

*

Forse, alla sua *insoddisfazione per quella visione contribuirà* (anzi: più o meno consapevolmente avvertito, lavorando nel fondo della sua coscienza, era già andato contribuendo) *un fatto decisivo* intervenuto nel corso della sua vita: la perdita della moglie amatissima, Amalia Valvassori, verso la fine del 1858.

Per essa Ceretti aveva dettato una iscrizione che forse esiste ancora, sopra la sua tomba, nel cimitero di Intra, dove ella riposa accanto al marito. Non ne farò cenno. Rileggiamo invece, rapidamente, questo altro testo:

«La prima pungente sensazione di fronte alla morte è stata, ancora una volta – scriveva un altro autore, a Ceretti contemporaneo, colpito dallo stesso grave lutto – quella di un fatto del tutto inverosimile ed assurdo. È il mondo che incombe e vince, o così sembra, sulla sorte di ognuno, sul senso di qualunque nostra iniziativa, scelta, possibilità. Ma al tempo stesso questo mondo, ecco, – diceva l'autore citato – va sfumando al mio sguardo, sempre più, ogni momento che passa. Anche le persone che incontro – estranei o amici sinceri – salvo pochissime, non sono più le stesse. Provo, quando mi si rivolge o devo rivolgere a qualcuno la parola, un certo fastidio, che comprendo ovviamente non giustificato, o piuttosto un imbarazzo, come chi si senta diverso, di un'altra razza, portatore di qualche vizio segreto – eppure in qualche modo da tutti avvertito, di cui però non è gradito, o forse non si può, veramente parlare con nessuno. Il mondo che mi circonda tende intorno a me a tramutarsi fino a scomparire – almeno nelle forme e nell'aspetto nei quali fin qui lo conoscevo; ma un'altra realtà pare in suo luogo emergere, o riemergere, e delinearci poco alla volta. In contorni sempre più chiari. Sembra giunto il momento dell'ascolto».

Sono, come detto, espressioni di un altro autore, che ho tratto dagli scritti di Pietro Ceretti. Non è azzardato ritenere che egli abbia voluto riprenderle e riportarcele, senza commenti, come coerente interpretazione anche del suo sentimento e del suo pensiero.

*

Sorvolando su altri importanti aspetti delle sue opere, e della sua evoluzione filosofica, è forse possibile a questo punto – e magari anche opportuno – tentare di arrivare a qualche conclusione. Accenniamo ancora, soltanto, a qualcuno dei principali titoli della sua meditazione speculativa, posteriori al 1860: *Miscellanee filosofiche*: 1 volume. *Scienze naturali e considerazioni storiche*: 1 volume. *Specimen Pasaelogices*: 3 volumi editi, 2 altri inediti (1860-62); *Massime e dialoghi*: 4 volumi (1871-84); *Considerazioni sopra il systema generale dello spirito entro i limiti della riflessione*; *Considerazioni circa il systema della natura entro i limiti della riflessione*: 1 volume (edito insieme coll'antecedente); *Proposta di una riforma sociale*: 1 volume; *Considerazioni generali circa la caratteristica spiritualità dell'Italia*: 1 fascicolo (edito insieme coll'antecedente, 1878).

Dopo Hegel è su Schopenhauer – che egli chiama suo intrinseco amico – e alcuni autori e divulgatori delle grandi dottrine (ritenute) pessimistiche dell'Oriente buddistico che si concentra la sua attenzione.

Ma a riassumere il senso della sua ultima teoresi potrebbero, o possono, soprattutto, aiutarci, (a me pare) William Shakespeare e Giordano Bruno:

Shakespeare

«We are such stuff
As dreams are made one, and our little life
Is rounded with a sleep».

Giordano Bruno

(*De triplici minimo et mensura*, Francoforte 1591): «*Il tuo minimo* (cioè la parte minima e invisibile, la parte ultima, di qualunque realtà, materiale o meno) *che non è il corpo, è una sostanza* che il potere della natura non può affatto disgregare, i fulmini raggiungere, il calore delle fiamme distruggere; e perciò *è da stolti temere la morte*, la quale non è che un momento di passaggio... una dissoluzione completa *per i composti*, ma non per la sostanza; perché riguarda gli eventi».

*

Ma ricordando Pietro Ceretti il punto essenziale da rilevare è forse ancora un altro.

Al di là delle sue opere, nelle quali possono anche essere colte difficoltà di forma od *oscurità* (quelle oscurità che gli tolsero, vivente, ed anche in seguito, di godere della fama alla quale egli aveva ed ha diritto) vi è – come ha scritto Martinetti, *nella sua personalità*

«un aspetto, che è nel più alto grado degno di rilievo e che pone il Ceretti al livello dei veri, dei più grandi filosofi: e questo è *la nobiltà e la purezza della sua vita*, per cui ci ricorda un altro grande e glorioso solitario della filosofia, *Benedetto Spinoza*. La vita di Ceretti non è soltanto la vita d'un erudito o d'uno studioso: ma d'un animo alto, che accordò perfettamente la sua personalità con la sua dottrina».

Ci ha insegnato Ludwig Wittgenstein, lo scienziato e filosofo viennese non da molti anni scomparso (1951), fra i più originali ed aperti rappresentanti di tendenze filosofiche apparentemente di *tutt'altro sapore* che quello di Pietro Ceretti, od anche Piero Martinetti (la filosofia analitica, la linguistica, il positivismo logico, ecc.) che, in fondo, «la (sola) soluzione dei problemi (che non vediamo) della vita è un modo di vivere che fa scomparire ciò che costituisce un problema; ... *chi vive rettamente sente il problema non come tristezza... ma piuttosto come una gioia*». Non sappiamo fino a che punto l'accostamento fra così diverse – fors'anche, dovremmo dire, così lontane – personalità, possa valere. Certo, come Wittgenstein, anche Pietro Ceretti non arrivò mai a pretendere di possedere o di poter possedere, e tanto meno di offrire a nessuno la verità. Egli ci offrì, invece, soprattutto, l'esempio della sua vita. Di fronte al mistero dell'*Essere*, per entrambi i filosofi, la *definizione* – se di definizione si può parlare – meno inesatta era, ed è sempre rimasta, quella che il maestro indiano *Yaynavalkia* esprimeva (come, prima di lui, aveva fatto qui in Occidente, lo psudo Dionigi l'Areopagita) per accennare alla realtà suprema: *na iti, na iti, nulla di ciò, nulla di ciò*.

Bruno, Spinoza, anche Kant; con altri ancora: Pietro Ceretti, maestro.

FRANCO CAMBI

Cassirer nel pensiero di Preti: una “matrice” essenziale

1. *Cassirer da Marburgo alla “filosofia della cultura”: annotazioni*

Cassirer è stato (e ormai è tesi ampiamente condivisa) “uno dei maggiori filosofi” del XX secolo e per le “opere universalmente apprezzate” e per la fisionomia di “studioso di straordinaria ricchezza che non ha forse uguali nella filosofia del '900”, come ricordava Ferrari (Ferrari, 1988, p. 9). Ma non solo: anche per la identità teoretica del suo pensiero e per l'*iter* complesso di approfondimento/trasformazione compiuto da questo pensiero. La sua teoria, sviluppatasi nell'ambito della scuola di Marburgo, si è distinta sì per una fedeltà al trascendentale, ma anche per la sua trascrizione fenomenologica dentro la cultura, attraverso l'attività simbolica, nutrita sempre e di esperienza e di storia oltre che di regolamentazione attraverso gli apparati degli *a-priori*. Il suo *iter* si è compiuto dal trascendentalismo alla filosofia della cultura, dando corpo a un pensiero che tra logica, cultura e storia (e reciprocamente sempre più intrecciate) ha creato un circuito sempre più netto e complesso, fino a quel *Saggio sull'uomo* che è, forse, l'esposizione meno formalistica e più antropologicamente fondata ed ermeneuticamente efficace di quella “metafisica delle forme simboliche” che è stata un po' l'ultima frontiera del pensiero cassireriano, come sappiamo dagli “scritti postumi”, e che manifesta un uso critico della metafisica anch'esso così novecentesco e attuale.

È, in particolare, nel pensiero di Cassirer, il trascendentale a subire un fascio di trasformazioni/aggiornamenti. Attraverso Leibniz sì, come sostiene Ferrari. Anche allontanandosi da Cohen e Natorp, come rileva Gigliotti. Ma anche e ancor più attraverso Hegel, come ricordava Lugarini, e poi Vico, come sottolineava Verene. Così il trascendentale si colloca dentro lo “spirito oggettivo”, si carica di storia, anima la cultura, oltrepassando ogni forma di mentalismo e di soggettivismo e assumendo, già in Kant, a modello del suo criticismo quel “giudizio” (unità di mente, esperienza e senso) così tipico della terza *Critica* (come lo stesso Cassirer aveva messo ben in luce nel suo *Vita e dottrina di Kant*, del 1918). Se Leibniz lo porterà verso il concetto-funzione, Hegel lo condurrà verso una “filosofia dello spirito” (maestra la stessa *Fenomenologia dello spirito*) e Vico dentro la storicizzazione delle

forme simboliche, tutto ciò avverrà ancora alla luce dello stesso Kant, riletto oltre i confini dei modelli marburghesi e reso più fluido, più complesso, più sottile interprete della *cultura*, della sua genesi e delle sue forme.

Proprio questa sintesi di neokantismo, storicismo, ermeneutica e fenomenologia, collocati però dentro una filosofia dell'esperienza che parte sempre dalla sua condizione antropologica, ha fatto e fa di Cassirer un maestro esemplare. Un filtro e una sintesi, appunto, del travaglio complesso del pensiero novecentesco, e tutto ciò attivato a una quota di teoreticità (anche formale) tra le più fini e organiche e mature. Come ben hanno riconosciuto i lettori più attenti dell'*opera* cassireriana: da Banfi a Lugarini, da Masullo a Piovani, a Cacciatore per restare in Italia, il paese forse che più ha lavorato su Cassirer, ma anche allo stesso Preti, che ben avvertiva, presentando le opere più teoretico-scientifiche di Cassirer, la "potenza" del suo discorso rispetto a tutta la cultura e lì lo ricollocava in modo esplicito.

Muovendosi, in particolare, dalle opere dell'ultimo Cassirer, il *Saggio sull'uomo*, soprattutto, e del Cassirer inedito, in particolare, la *Metafisica delle forme simboliche* (che raccoglie, però, testi che vanno dal 1921 al 1940) – e che ruotano intorno al nesso vita/spirito, pensiero/ragione, ragione/cultura, vita/cultura e attivano un'analisi ora simbolica, ora morfologica, ora metafisica dell'attività della cultura (come nota Raio nel suo testo sul *Nachlass* cassireriano), possiamo cogliere la potente attualità e criticità del pensiero di Cassirer e il tessuto complesso di "filosofia dell'esperienza" (ma di un'esperienza ripensata, con Kant, oltre ogni *reductio empirista*, bensì innervandola e di *mente* e di *storia*) che lo caratterizza. Così riletto come oggi si fa e si è fatto, e da più parti Cassirer, pur nella densità teoretica del suo pensiero, che lo rende molto intriso di quell'"ismo" filosofico kantiano il quale, insieme, sofisticata e specializza il "fare filosofia", ci appare uno dei veri, grandi maestri del Novecento, capace di fissare i problemi teoretici e l'orizzonte di sfondo (antropologico-storico-culturale) in cui ogni atto teoretico si dispone. Qui sta la forza (attuale) del pensiero cassireriano. Ed è una forza che emerge nettamente ancora dal suo *Saggio sull'uomo*: testo più agile, meno impervio, pensato per quel "mondo americano" che era diventato l'interlocutore dell'ultimo Cassirer, e non solo come "terra di rifugio", bensì anche e in particolare come nuova sfida culturale, rispetto al suo *habitat* tedesco e al suo stile marburghese di pensare. Esso si offre come "compendio della filosofia delle forme simboliche", breve e sintetico, nota Raio (Raio, 2000², p. 162), ma che anche aggiorna il pensiero dell'Autore, il quale "si è trovato di fronte a nuovi problemi" e anche "perché molti dei problemi da lui trattati li vede sotto una diversa luce", dice Cassirer stesso (Cassirer, 1968, p. 39).

Nel testo del 1944 la "filosofia della cultura umana" viene trascritta, dal suo originario orizzonte trascendentalistico e goethiano, in ambito più scientifico e pragmatico: intessuta di precise matrici biologiche e contrassegnata da un dialogo con le varie scienze umane, dentro un modello riflessivo che ha al centro, ora, Darwin e De Saussure. Purtuttavia è l'uomo come *animal symbolicum* che viene posto ancora sotto analisi, poiché in lui la "natura" entra a far parte di "un universo simbolico", in cui "linguaggio, mito, arte, religione" e scienze e storia si pongono come fattori-base e costituiscono la cultura: quel "mondo ideale" che è, ormai e sempre di più, l'umanità stessa

dell'uomo. Tutto ciò viene esposto alla luce di una "filosofia critica" per cui l'uomo è "una unità funzionale che non presuppone l'omogeneità dei vari elementi di cui è costituita", che dà vita a una "forma superiore di società", in cui "conservazione" e "originalità" costantemente si fronteggiano e si intrecciano, orientate a costituire "una progressiva autoliberazione dell'uomo" stesso (Cassirer, 1972, pp. 366-374).

Gli studi stessi raccolti, ora, in *Metafisica delle forme simboliche* fissano il decantarsi di un sistema antropologico di pensiero di cui si pongono in luce i principi e la fenomenologia, attraverso una ripresa dei temi portanti posti alla base della "filosofia delle forme simboliche". Ciò che anche qui si riconferma è l'allontanamento dall'orizzonte neokantiano e l'assunzione, accanto ai temi della gnoseologia, dei vari aspetti e domini della "vita spirituale": quella vita di cui il simbolo è l'artefice e che organizza ormai tutta l'esperienza dell'*homo sapiens*. In questi scritti si percorre retrospettivamente, il cammino compiuto da Cassirer dalle opere del 1923-29 (in cui l'elemento trascendentalista è ancora forte) fino a quelle del 1944, passando per *La logica delle scienze della cultura* (del 1942), in cui lo stile di pensiero si è fatto più empirico, più interdisciplinare, meno teoreticistico, se pure sempre guidato da una "metafisica critica" o "filosofia critica".

L'itinerario cassireriano nel trascendentalismo, la sua stessa "filosofia della cultura" che ne è il punto di approdo, la visione antropologica di tale filosofia connessa a un'antropologia dinamica e aperta, ricca di fenomenologia e di storicità, hanno fatto del filosofo marburghese come già detto una delle voci più alte della filosofia europea della prima metà del XX secolo e un maestro indiscusso del fare-filosofia dagli anni Cinquanta fino a noi. Un maestro la cui ricezione è stata complessa, articolata, in certe aree linguistico-culturali capillare e capace di potenziare pensiero critico e comprensione autentica di quell'*anthropos* che è, sempre, il *focus* stesso della filosofia. Come è accaduto in Italia. Come è accaduto in Preti che ha tenuto ben fermo un suo dialogo con Cassirer, lo ha assunto un po' a maestro del suo "trascendentalismo critico", ma anche lo ha fatto agire nel suo pensiero come modello di "filosofia della cultura" a cui lo stesso Preti, nelle sue opere "sistematiche" (da *Idealismo e positivismo* a *Praxis ed empirismo*, a *Retorica e logica*), ha tenuto fermo lo sguardo.

2. Cassirer nella "scuola banfiana"

Come è stato più volte riconosciuto (Lazzari, Raio), l'Italia è stata una delle aree culturali che per prima è più di altre ha dialogato con e apprezzato il lavoro filosofico di Cassirer. Già Gentile ne sottolineò il valore sulla sua rivista con un articolo di Levy (nel 1934). Poi fu lo storico della filosofia ad essere tenuto presente, tra le critiche di De Ruggiero (nel 1933) e i richiami di Garin (negli anni Cinquanta) e di Pietro Rossi, come pure di Pietro Piovani (negli anni Sessanta). Ma fu anche il filosofo teoretico ad esser tenuto vivo, come accadde tra Banfi e la sua scuola. A cominciare dal 1926, l'anno dei *Principi* banfiani, e poi nel corso degli anni Quaranta/Sessanta da parte della "scuola di Milano", tra Cantoni, Paci e Preti. Lì, forse, si ebbe una prima forte

lettura critica e un acuto riuso del pensiero cassireriano, e a livelli e secondo forme diverse. Sì, certo, poi l'avventura del pensiero cassireriano in Italia continuò, si estese, si complicò anche: tra Lugarini, che ne offrì una delle letture più sensibili e precise, e Masullo, che si interrogava sull'"unità" di quel pensiero, alla stessa "scuola di Napoli" di cui Piovani era stato il "maestro".

Ma lì (a Milano) avvenne un'interpretazione a più voci che, da Banfi a Preti, fissa con energia la complessità e la specificità del pensiero cassireriano, comprendendone bene l'asse Kant-Hegel che lo anima e la complessa dialettica della cultura, la quale è poi il luogo stesso in cui l'uomo vive, si fa, opera, etc., ovvero che lo forma e sostiene nella sua umanità.

Banfi, già nel testo del 1922 (*La filosofia e la vita spirituale*), così ispirato a Simmel e a Martinetti, mostra precise implicazioni cassireriane, nei riferimenti allo studio su *Einstein* e nella "visione" della stessa vita spirituale come dialettica di forme culturali, oggettive e soggettive insieme. Nel 1925 (nel saggio *La problematicità dell'educazione e le correnti della pedagogia tedesca*) lo indica come maestro per la lettura del pensiero kantiano legato proprio alla nozione di trascendentale, che connette a cultura e espone come orizzonte di razionalità nell'esperienza. Nel 1931 (nel saggio su Simmel) partirà da Cassirer come autore di una "fondazione sistematica di una filosofia critica della cultura" (Banfi, 1961, p. 199). Nel '26, in *Principi di una teoria della ragione*, il pensiero di Cassirer viene valorizzato nel suo aspetto teoretico (trascendentale, razionale, categoriale, ma in modo innovatore) e in quello culturale (le "forme simboliche"), come pure per le ricerche storiche, relative al Moderno. Cassirer viene posto come Hartmann e Husserl, Simmel e Martinetti quale erede forte e attuale della scuola di Marburgo. Il Cassirer di Banfi sarà poi ereditato da Preti e riproposto in una veste ancora più netta come maestro del trascendentalismo critico. Ma tale orientamento è già proprio del Banfi degli anni Venti. Poi il Banfi del razionalismo critico e del dialogo col marxismo verrà a lasciarlo più indietro (si vedano i saggi raccolti ne *L'uomo copernicano* e ne *La ricerca della realtà*).

Già nelle annate di «Studi filosofici» Cassirer è presente. Come referente storico-teorico del "gruppo banfiano". Ma come è presente? Con Cantoni e Preti soprattutto. Come maestro di analisi trascendentale del conoscere, connessa alla tensione tra mito e scepri, sempre guidata dal principio e valore della scepri, che ben Cassirer ha colto nella sua "filosofia delle forme simboliche", la quale – poi – guida Cantoni nell'analisi del pensiero mitico, nel suo confronto con Lévy-Bruhl, per un lato, e con De Martino, per un altro, e offre le categorie-chiave (con altri autori, quali Durkheim o Klages, Scheler o Meyerson) per capire il "pensiero dei primitivi". E questa linea di confronto con Cassirer è la più ampia e più ferma nella ricerca di «Studi filosofici» e va dal 1940 al 1946. Sull'altro fronte si colloca l'operazione "neopositivismo più kantismo" di Preti, che proprio in due saggi del 1942 viene esplicitamente espressa, guardando a Cassirer come punto di sintesi (si vedano *Il neopositivismo del Circolo di Vienna* e *Panorama scientifico*), criticamente costruito.

Con Cantoni è il Cassirer delle "forme simboliche", quello del "pensiero mitico", in particolare, posto a matrice di tutta la cultura e posto in costante dialettica col *logos*, che occupa un ruolo fondamentale, già nel 1941, nel suo studio su *Il pensiero dei primitivi*.

Quanto a Paci, come ricorda Lazzari, sarà nei suoi studi su Vico (*Ingenz sylvia*, del 1949) che incontrerà Cassirer e la sua filosofia del mito e del simbolo, come pure lo incontrerà il suo esistenzialismo razionalistico-critico in relazione al tema del “finito” sé, ma anche rispetto al valore/funzione del trascendentale e del razionale, come esporrà, nel 1950, in *Il nulla e il problema dell'uomo*.

La scuola banfiana, possiamo dire, ha costruito un dialogo complesso (e sottile e articolato) col pensiero cassireriano, esaltandolo come punto *ad quem* nell'analisi della cultura, delle sue forme, della sua dialettica e come punto *a quo* per arricchire e affinare altri “ismi” filosofici e renderli più maturi attraverso l'innesto col trascendentalismo storico-critico o storicismo critico di Cassirer, e ciò può avvenire nel razionalismo critico stesso (Cantoni), nel neopositivismo (Preti), nell'esistenzialismo (Paci). La lettura cassireriana di «Studi filosofici» e della “scuola di Milano” è stata, forse, la più ampia e complessa ricezione internazionale di quel pensiero mobile e frastagliato, ma ben saldato sull'unità del simbolico, di cui Cassirer è stato, appunto, maestro. Almeno fino agli anni Cinquanta. Ben prima della ripresa attuale di interesse per il pensatore tedesco, oggi riletto dentro l'orizzonte di una “filosofia dell'esperienza” che pone alla “base” l'atto stesso della cultura: l'uomo come *animal symbolicum* e il simbolo come segno e come senso.

3. Tra testi e categorie

E ora veniamo a Preti. Procediamo per via ostensiva. Facciamo parlare i testi. Poi si cercherà di fissare l'interpretazione e il suo peso per leggere *en structure* il pensiero di Preti. Preliminarmente, però, ricordiamo il tipo di rapporto che c'è tra il pensiero dei due filosofi. Il dialogo con Cassirer è, nel pensiero di Preti e in tutto il suo arco di sviluppo, una *costante* e una *pietra miliare*. Lo è nel riferimento ora implicito ora esplicito alla filosofia del pensatore tedesco e lo è nella presa a modello del suo trascendentalismo funzionalistico e storico-culturale, che trasforma in modo originale le strutture degli *a priori*, e del pensiero e della cultura. Preti colloquia con Cassirer per tutta la vita e lo elegge a suo “maestro” segreto (ma non troppo), a suo modello di teoresi. E lo fa in modo via via sempre più netto: fino alla fase finale del suo pensiero (1968-'72) che è radicalmente cassireriana. Ma anche lo fa in modo articolato sui due fronti del pensiero cassireriano: quello gnoseologico-epistemologico, sul quale Preti decanta anche il proprio modo di interpretare il pensiero, rigoroso, scientifico e critico ad un tempo; quello della teoria e/o fenomenologia della cultura che Preti stesso riprende e più volte nell'arco della sua riflessione e che ha, anch'essa, al centro l'articolazione del simbolico e le ontologie regionali e le logiche discorsive che tali simboli vengono a costituire e sviluppare. Il cassirerismo di Preti è *centrale* nel suo pensiero (e gli interpreti sono su questo punto concordi) e il dialogo col maestro di Marburgo è *intenso* e *si articola in forma binaria*, tenendo fermo il doppio volto (kantiano e hegeliano, per così dire) del pensiero di Cassirer. Ed è un dialogo centrale, costante, articolato che proprio l'ultimo Preti viene a fissare come *a quo* e *ad quem* del suo pensiero. Come forse la “molla” più segreta del suo empirismo critico non antistoricistico.

Fermiamoci, in prima istanza, sulle sei opere fondamentali di Preti, sui suoi testi teoretici più impegnativi, tra i quali corre un rapporto sia di continuità (forte) sia di discontinuità (netta): *Fenomenologia del valore* (1942), *Idealismo e positivismo* (1943), *Praxis ed empirismo* (1957), *Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith* (1957), *Storia del pensiero scientifico* (1957), *Retorica e logica* (1958), più i *Saggi* e fogli inediti.

Fenomenologia del valore è opera di impianto husserliano, che amplia l'orizzonte fenomenologico sul piano assiologico, seguendo la via già aperta da Scheler, ma anche dalla Stein, etc. Lì Preti però già chiama in causa Cassirer e lo lega, dialetticamente, ai problemi dell'empirismo logico, anche se qui a differenza di ciò che avverrà alla fine della sua avventura di pensiero, negli anni Sessanta/Settanta è al nuovo pensiero che viene assegnato il ruolo delle categorie, portandolo oltre ogni "pensiero formalistico-funzionale" (Preti, 1942, p. 63). Il che, però, ben manifesta la costanza e trasversalità e centralità del dialogo di Preti con Cassirer: un nucleo teoretico e storico-critico che, ben più di altri (con Husserl, con Kant, con Dewey), ha accompagnato (e *strutturato* in profondità) l'*identikit* del pensiero pretiano.

Con *Idealismo e positivismo* (uno dei "tre manifesti" di Preti, come ebbe a dire acutamente Garin) tutta l'ottica di ricerca è cassireriana. Si tratta, infatti, di connettere analisi e trascendentalismo, da un lato, e di fissare un quadro teoretico delle forme culturali in cui non solo idealismo e positivismo convergono, ma anche danno vita a un trascendentalismo storico-critico, da articolare e affinare nei suoi strumenti, oggi, di cui Cassirer è stato l'interprete, forse, più netto. Da qui la particolarità del lavoro: tutto cassireriano, in linea generale, e "mirato" proprio su Cassirer, che qui si tratta, però, di usare come sfondo. Quel "mezzo positivismo" di cui Preti parla, erede del "trascendentalismo critico di Cassirer e Banfi" (p. 5), riunifica i "due linguaggi", i "due metodi", le "due vie"; lega Husserl a Cassirer, filosofia analitica e "filosofia della cultura", aprendo nuove strade (di sintesi e non eclettiche) al pensiero.

Ma nell'opera del '43 il richiamo esplicito a Cassirer si ferma qui, se pure temi-base del pensiero del filosofo tedesco circolino con forza in tutto il volume, come quello della "vita della cultura" e della dialettica delle sue "forme", quello del pensiero mitico che condiziona ancora il fare-metafisica, costruendo modelli di unificazione razionale dell'esperienza, come pure l'attenzione al religioso (con particolare riferimento alla "teologia della crisi" che delinea, oggi, la più autentica forma storica del religioso, ma anche al suo costante ricadere nel "mito") oppure a una filosofia della cultura che si sviluppa negli apparati categoriali dei vari saperi, da analizzare proprio in questa dimensione regolativa per produrre, anche "esperienza sempre nuova" (alla Simmel e alla Dewey).

Nei testi del 1957, ancora, Cassirer è sullo sfondo, in quanto già ben incorporato nello spazio del pensiero pretiano, nel suo modello di teoria, che salda analisi, trascendentalismo e storicità. Già la "praxis culturale" di cui parla in *Praxis ed empirismo* ha caratteri cassireriani (al di là del richiamo al Marx più Dewey più "orizzonte storicistico" posto in *exergo* del testo) in quanto si lega al «complesso diagramma di forme di attività umane, come la scienza, la politica, l'arte ecc.» (p. 20) che produce cultura, la quale modifica il mondo e si fa *il* mondo. In esso la scienza occupa poi un posto-chiave e una scienza

che deve farsi, da fascio di categorie specialistiche, teoretico-operative, sempre più "cultura umana" e "atteggiamento scientifico", sulle orme di Dewey. Ma anche qui Cassirer, appunto, resta comunque sullo sfondo.

Nella *Storia del pensiero scientifico* e in *Alle origini dell'etica contemporanea* il cassirerismo di Preti si fa più debole, si sposta ancora di più indietro, anche se agisce nell'analisi storica dei modelli culturali e negli ambiti di affinamento del trascendentalismo, nutrendolo di cultura e di storia. Indicando poi nel materialismo storico (riletto oltre e contro ogni dogmatizzazione, in chiave antropologica) il nuovo modello critico di sintesi capace di permettere un "forte tentativo di soluzione" dell'etica (dell'uomo e della cultura) contemporanea, legandola all'esperienza "pratico-sensibile" al divenire storico (aperto, senza "filosofia della storia"), alla "convivenza sociale" e al "lavoro" che contrassegnano proprio l'uomo come genere. È, quindi, uno storicismo di forme culturali a netta configurazione teoretica che sta, in *Alle origini*, alla base del testo. Se *Praxis ed empirismo* si fa manifesto di "cultura democratica" e *Storia del pensiero scientifico* si fa esposizione del modello di pensiero storicamente vincente (la scienza, appunto: ma critica e aperta nel suo stemma e nel suo divenire), *Alle origini* si pone come via per dar corpo a una "filosofia della cultura" in cui struttura e genesi si articolano e si saldano dentro quel *regnum hominis* che la cultura, appunto, è. E lo è in quanto fatta dall'uomo-come-genere (alla Marx). Sì, alla base di questo complesso disegno c'è ancora Cassirer. Quel Cassirer a cui Preti ha continuato a guardare come a un maestro in quanto erede dei "maestri di Marburgo" e poi aperto verso lo storicismo (critico) e lo stesso pragmatismo (sempre critico), come prova il suo *Saggio sull'uomo*. La continuità di questa attenzione, anche e proprio negli anni Cinquanta, come provano i testi raccolti ora nei due volumi dei *Saggi filosofici* (e si veda l'indice *ad vocem*), resta presente e fondante, potremmo dire.

E *In principio era la carne*? Nei testi inediti raccolti da Dal Pra nel 1983? Anche lì Cassirer circola in questa stessa forma, spesso molto implicita: ma c'è nello studio dei valori (la scuola di Marburgo è citata, con quella husserliana Scheler, in particolare e con Simmel), che è del 1962; c'è anche nell'immagine scientifica del mondo che si sviluppa in *Il principio era la carne* (del 1963-'64), la quale rimanda a una filosofia della cultura come costruzione di mondi intenzionali, ontologicamente differenziati, per linguaggi, categorie, significati (che è tesi anche cassireriana); c'è esplicitamente (ma siamo nel 1969-'70) nella *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, in cui preliminarmente ci si richiama a Cassirer (p. 227) e alla sua filosofia delle forme simboliche assunta un po' come *plafond* della ricerca: anche il linguaggio è "una di queste forme simboliche". Ma Preti integra subito: non solo forme simboliche, ma ancor più sistema di segni, lingua appunto. E anche qui Cassirer è seguito e oltrepassato insieme. Ma c'è e esplicitamente. E siamo, appunto, già nel tempo dell'ultimo Preti.

È poi nel 1968 con *Retorica e logica*, che riemerge il vincolo cassireriano del pensiero di Preti, che ha agito sì tramite Husserl e anche Banfi (e il suo Simmel), ma che poi lo ha nutrito in profondità. Questo saggio segue Cassirer nel suo metodo strutturale, lo segue nella "filosofia della cultura" che fa propria, lo segue nella ricerca di una dialettica della cultura, intrinseca ad essa, oggi, e che

il pensiero critico deve enucleare. Sì, siamo davanti a un Cassirer nuovo, rispetto a quello degli anni Quaranta/Cinquanta, ripreso e oltrepassato al tempo stesso, lasciato anche “fuori spazio” (= non citato), ma che continua ad agire sia nel metodo (storico-critico e trascendentalistico) sia nel merito (l’interpretazione del Moderno e della sua cultura). E continua ad agire per il suo “storicismo” riportato ad essere strumento d’analisi, per la concezione dinamica della cultura (già sviluppata in *Linguaggio e mito* e poi nel *Saggio sull’uomo*) e per i suoi intrecci complessi, col suo stesso strutturalismo, storico-critico, però. Lì ci sono, inoltre, tesi che riecheggiano quelle cassireriane: nel rapporto tra linguaggi, per cui ogni linguaggio può farsi e si fa oggetto di altri linguaggi, creando un effetto “a piramide” e/o “a cascata”, di cui però la cultura si nutre; nel richiamo a una “fenomenologia dialettica della cultura”, qui resa duale, antinomica e complementare al tempo stesso, e proprio tra “retorica” e “logica”, posti come modelli radicalmente opposti e diversi, così come si presentano nella storia stessa del pensiero e della “civiltà occidentale”.

Sì, nel 1968, il ritorno a Cassirer è netto, ma anche il “rifacimento” del modello cassireriano di teoria della cultura è preciso e profondo. Lo storicismo va sullo sfondo, lo strutturalismo si impone, il simbolico si concentra nelle “due culture” (non così proprio avveniva nel 1943 o nel 1957). Non è un caso, infatti, che ancora una volta il nome di Cassirer non appare. Eppure il volume è tutto cassireriano. E proprio in quel tempo Preti sta riprendendo lo studio di Cassirer come provano i testi pubblicati nel 1970 e nel 1973 (*post-mortem*), ma che mostrano come il dialogo con quel pensiero sia rimasto un elemento *portante e inquieto* della filosofia di Preti e ne abbia costituito un *elemento di costruzione e di apertura* interne, un fattore di problematicità tra analisi e trascendentalismo, tra strutturalismo e storicismo, tra logicismo e culturalismo, etc. depositandosi come un elemento fortemente diacronico di quel pensiero.

Nel 1970 Preti presenta Cassirer sì come “storico geniale, finissimo, originalissimo”, nutrito di un *suo* storicismo e rivolto a superare ogni kantismo di scuola, ma anche come “filosofo teoretico” e maestro di filosofia della scienza, della quale ha colto la *struttura* e la *funzione*, attivando un “kantismo molto moderno” e applicandolo poi allo studio delle forme culturali; e un Kant più Hegel, in particolare. Da qui la sua attualità: egli sviluppa una filosofia della cultura fine e complessa legata a un “metodo fecondo” e ancora “completamente attuale” (scrive nel volume pubblicato nel 1970). E nella prefazione a *Sostanza e funzione* ripeterà giudizi analoghi. Anche negli inediti pretini, relativi a testi e lavori degli ultimi anni di vita di Preti, Cassirer è sempre fortemente presente. Si pensi a *Umanismo e strutturalismo* (del 1971) e al richiamo alle “strutture fungenti” e trascendentali e categoriali, “eidetiche e non empiriche”, come Cassirer “ha messo magistralmente in evidenza” per la linguistica, in una “succosissima conferenza”. In queste pagine Cassirer è, veramente, l’asse portante del ragionamento pretiano.

Ciò che va sottolineato è, proprio, come già detto, la continuità e la centralità del dialogo con Cassirer che contrassegna il pensiero di Preti e lo inoltra su una frontiera ricca e problematica di teorizzazione e lì criticamente lo mantiene. Come i testi dell’ultimo Preti (1968-’72 e oltre) provano *ad abundantiam*. Ma *quel* Cassirer è attivo nel pensiero pretiano fin dalle origini e agisce in tutto l’arco del suo sviluppo.

4. Sul dialogo cassireriano di Preti

Nell'ormai ricca ricerca storiografica su Preti, rivolta a sondare la complessità e finezza del suo pensiero, ma anche la varietà delle sue matrici e l'originale capacità/valore di sintesi tra di esse che lo sostiene, accanto al suo legame come Husserl, con il neokantismo (e Kant stesso), con Dewey e Marx, col suo stesso maestro Banfi, e poi col *Wiener Kreis* e Carnap, poi con Hempel e il "circolo di Berlino" (tutto un *coté* filosofico raccolto sì sul fronte degli "analitici", per come viene riletto da Preti, ma anche attraversato da significative inquietudini proprie dei "continentali"), anche il richiamo a Cassirer è stato fatto e fatto con energia, se pure rimasto, alla fine, un po' sospeso.

I vari interpreti concordano nel rileggere il "trascendentalismo storico oggettivo" (e storico-critico) tipico di Preti sulle orme *anche* di Cassirer, il quale "approfondisce e prosegue" e innova la *lectio* kantiana, riaggiornandola. Quel kantismo "libero e agile" di Preti (Minazzi) è strettamente anche cassireriano, oltre che banfiano e marburghese. Su tale aspetto, pur con dosaggi e prospettive diverse, un po' tutti i critici di Preti sono d'accordo. Da Dal Pra (che sottolinea il trascendentalismo culturale di Preti e il ruolo assegnato alla Cassirer alle "strutture" formali) a Papi (che parla di un "ritorno a Cassirer" e giustamente nell'ultimo Preti, con la sua "pluralità di direzioni scientifiche" che delineano l'orizzonte della ragione, ma sempre dentro il "lavoro storico degli uomini"), a Parrini (che fissa il cassirerismo dell'ultimo Preti, anche se seguendo ancora gli orientamenti esposti in *Fenomenologia del valore* lo lega e lo subordina al ripensamento della verifica e lo integra, però, con un'ottica di filosofia della cultura), a Lecis che con Luisa Bertolini fa il nome anche di Hartmann per capire bene il trascendentalismo critico di Preti, insieme a quello di Cassirer, poiché coordina le categorie a una costruzione di "livelli di realtà" nell'esperienza, i quali fungono da base fondante o "poggiate" del pensiero stesso. Tutte posizioni che furono ben espresse già nel 1987 nel convegno pretiano di Milano, i cui atti sono usciti a cura di Minazzi.

In particolare, proprio Petitot, in Francia, e Minazzi, in Italia, hanno sottoposto a più attenta analisi il dialogo di Preti con Cassirer, così al centro del suo modello filosofico. Entrambi ne hanno delineato il ruolo teoretico nella reinterpretazione del trascendentalismo, per trasferirlo dalla mente alla cultura (e da lì alla mente), per renderlo storicizzato e per delinearne anche la freschezza teoretica, la quale emerge dal suo ridefinirsi attraverso l'empiria ma regolata da "concetti e categorie" le quali, a loro volta, sono astrazioni costruttive (costruite e produttive insieme). *L'a-priori* si fa "storico, relativo, costruito" e si lega al concetto, cassireriano, di "funzione", il quale ha un ruolo metodologico e non ontologico. In particolare, ancora, Minazzi ha a più riprese fissato il ruolo-chiave di Cassirer in tale neotracendentalismo pretiano, e anche, qua e là, ha accennato a una lettura diacronica di questo rapporto fondamentale per interpretare e comprendere la tipicità, la finezza, l'attualità stessa del pensiero di Preti.

Su tale frontiera diacronica hanno dato indicazioni, oltre Minazzi, altri interpreti, tra cui i già ricordati Parrini (per il primo Preti), Lecis e Benvenuti (per l'ultimo), ma la ricerca resta ancora aperta. In questo nostro testo si è voluto, soltanto, fissare alcuni punti fermi, sia culturali sia teoretici, e avvia-

re un approfondimento relativo allo studio dei rapporti di Preti col kantismo, di cui qui si è cercato di enucleare quel tassello centrale e assai sfumato e complesso, che del rapporto Preti-neokantismo e Preti-trascendentalismo (che sono due problemi diversi) costituisce un po' la punta di diamante. Non l'unica (poiché Simmel, Hartmann e Banfi stesso sono da tener presenti) ma la più costante, attiva, complessa dentro il modello sofisticato della teoreticità pretiana e della sua visione della *Kultur philosophie*. Ma nelle letture fatte del cassirerismo di Preti più fuori scena è rimasto, invece, il richiamo a Cassirer di *Retorica e logica*, pur così centrale, e nel testo e nell'evoluzione del pensiero pretiano.

Dopo l'*excursus*, pur ostensivo, nei testi pretiani e dopo il vaglio delle voci critiche su Preti, possiamo cercare di fissare il *tipo* di rapporto che Preti ha mantenuto con Cassirer. Un rapporto costante e di ripresa, di riuso, ma pertanto anche di guida. Cassirer come "punta di diamante" del neokantismo riconferma il trascendentalismo come metodo e lo rinnova e lo affina. Lo lega anche al fare-esperienza e sul fronte cognitivo e su quello storico-sociale. La gnoseo-epistemologia di Cassirer è, forse, la più gravida di futuro per il suo mediare categorie e dati esperienziali alla luce della funzione astrattiva, disposta "a piramide" nella costruzione della conoscenza, scientifica e non solo. Ma Cassirer come maestro-di-strutturalismo ci guida a fissare gli *a-priori* costitutivi di ogni "ontologia regionale" che determina il mondo della cultura ed a coglierli nella loro attività di "funzioni": attrattive e trasversali. Sul fronte della filosofia della cultura Cassirer fissa la nozione di simbolo, pone al centro il linguaggio, valorizza concetti, categorie, metodi per contrassegnarne le sfere di sviluppo, ma riconosce anche la loro storicità e pone in atto, tra le forme, una complessa dialettica.

Il Cassirer di Preti si colloca su ambedue i fronti, se pure con un richiamo esplicito (nettamente esplicito) sul primo piano (gnoseo-epistemologico) e molto più implicito sul secondo (filosofia della cultura). Anche se, qua e là, emergono sia negli anni Cinquanta, nella disamina del suo "empirismo critico" e "antistoricismo", sia alla fine degli anni Sessanta, con l'esplicito "ritorno a Cassirer" (e ritorno complesso, va sottolineato) richiami alla teoria della cultura di marca cassireriana, se pure nutrita di Hegel e Marx (ma Hegel era già attivo nel pensiero di Cassirer, specialmente quello della *Fenomenologia*). Anzi, in Preti c'è una significativa *oscillazione* tra le due "eredità" cassireriane, che sono rivelative nello e dello stesso pensiero di Preti. Della sua aporia, come ebbi a dire trent'anni fa, tra "metodo e storia". Del dissotterramento di uno di quei "margini" che nel pensiero di Preti, data la sua ricchezza e varietà, sono sempre più centrali: e il Cassirer filosofo della cultura può esser letto come uno di questi "margini", come un tema-forse e una voce-autorevole da sviluppare nella sua funzione *dentro* il pensiero pretiano. Di un compito massimo che tale pensiero si è posto: quello di offrirsi come fenomenologia della cultura, capace non solo di descriverla nelle sue aree, ma di interpretarla nelle sue strutture organizzative e nelle sue gerarchie storiche, dando vita a una lettura struttural-dinamica della cultura stessa. E anche qui Preti è sulle orme di Cassirer e lo è già dal 1943, anche se sarà proprio con *Retorica e logica* che il tema si imporrà *ex-professo*, se pure risolto *oltre* Cassirer.

Tra *Sostanza e funzione* e *Saggio sull'uomo* (con alle spalle la *Filosofia delle forme simboliche*) si costruisce il rapporto di Preti con Cassirer: un rapporto complesso e sfumato, carico anche di "silenzi" (e soprattutto di "occultamenti" ovvero di non-detti, che è altro dal sottoporre a "silenzio"), ma sempre *centrale, costruttivo, fondante* nell'*identikit* del pensiero pretiano e, come tale, da tener presente come "matrice" e, al tempo stesso, come "limite" (e limite non come blocco, come frontiera, bensì come confine: come qualcosa di poroso, di mobile, che divide e insieme produce scambi, innesti, rinvii). Come un punto di osservazione cruciale per cogliere l'originalità del pensiero di Preti, la sua stessa aporeticità dialettica (com'è quella tra "metodo e storia", empiria e cultura: essa non è una contraddizione, bensì un criterio di problematizzazione, e reciproca, dei due "estremi"), la sua ricca attualità e la sottile complessità teoretica che lo contrassegna. E lo fa, ancora, un pensiero attuale. La "via cassireriana" per ri-leggere Preti si manifesta, alla fine, assai produttiva. Una delle più significative per capire lo "stemma" articolato e dimorfico e integrato (al tempo stesso) di quel pensiero.

Poi, ma questa è un'altra storia, la "via pretiana" può esser vista come cruciale per leggere Cassirer, in quanto ne evidenzia le due più alte aree di teoretizzazione e, ad un tempo, le oppone e le integra, dentro un neokantismo di grana fine che, per Preti, è sempre l'asse portante del *philosophari*. E dovrà continuare a esserlo.

Bibliografia

- A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, Parenti, Firenze 1961
A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Editori Riuniti, Roma 1967
G. Cacciatore, *Cassirer interprete di Kant*, "Accademia di scienze morali e filosofiche. Atti", Napoli, 1996
R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, il Saggiatore, Milano 1968
M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988
M. Dal Pra, *Presentazione*, in E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, cit. sotto.
F. Cambi, *Metodo e storia. Biografia filosofica di Giulio Preti*, Grafistampa, Firenze s.d. (ma: 1978)
E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. I. II. III. IV.*, Einaudi, Torino 1952-1958
E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, il Saggiatore, Milano 1961
E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche I. II. III.*, La Nuova Italia, Firenze 1961-1966
E. Cassirer, *Saggi sull'uomo*, Armando, Roma 1968
E. Cassirer, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1970
E. Cassirer, *Sostanza e funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, La Nuova Italia, Firenze 1973
E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1977
E. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979
E. Cassirer, *Fondazione naturalistica e produzione umanistica della filosofia della cultura*, «Discorsi», 1987, 2

- E. Cassirer, *Spirito e vita*, Edizioni 10/17, Salerno 1992
- E. Cassirer, *Simbolo, mito e cultura*, Laterza, Roma-Bari 1981
- E. Cassirer, *Mito e concetto*, La Nuova Italia, Firenze 1992
- E. Cassirer, *Conoscenza, concetto, cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1998
- E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Milano 2003
- M. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano 1988
- M. Ferrari, "Metafisica delle forme simboliche" *Note su Cassirer inedito*, «Rivista di storia della filosofia», 1995, 4
- M. Ferrari, *Scienze della cultura e scienze della natura in Cassirer*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1996, 1
- G. Forni, *Cassirer e la dimensione simbolica*, «Il Mulino», 1984
- G. Gigliotti, *Cassirer e il trascendentalismo kantiano*, «Rivista di storia della filosofia», 1995, 4
- B. Henry, *Libertà e mito in Cassirer*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1986
- R. Lazzari, *Cinquant'anni di studi su Cassirer*, «Rivista di storia della filosofia», 1995, 4
- L. Lugarini, *Critica della ragione e universo della cultura*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983
- A. Masullo, *La ricerca dell'unità fondamentale nella filosofia di Cassirer*, «Il Pensiero», 1968, 1
- F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare*, Franco Angeli, Milano 1994
- F. Minazzi, *Il cademone neoilluminista*, Franco Angeli, Milano 2004
- E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1950
- G. Piana, *L'immaginazione sacra*, Unicopli Edizioni, Milano 1981
- «Il Pensiero», 1968, 1 (dedicato a Cassirer)
- A. Peruzzi (a cura di), *Il cuore della ragione*, Gabinetto G. P. Vieusseux, Firenze 1986
- G. Preti, *Fenomenologia del valore*, Principato, Milano 1942
- G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1943
- G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957
- G. Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adam Smith*, Laterza, Bari 1957
- G. Preti, *Storia del pensiero scientifico*, Mondadori, Milano 1957
- G. Preti, *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968
- G. Preti, *Saggi filosofici. I. e II.*, La Nuova Italia, Firenze 1976
- G. Preti, *Presentazione*, in E. Cassirer, *Sostanza*, cit.
- G. Preti, *Umanismo e strutturalismo*, Liviana Editrice, Padova 1973
- G. Raio, *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Roma-Bari 2000²
- G. Raio, *Cassirer postumo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2000, 2-3
- E. Rivero, *La filosofia delle forme simboliche di E. Cassirer*, «Giornale di Metafisica», 1961, 1
- M. Scarantino (a cura di), G. Preti, *Ecrits philosophiques*, Edition du Cerf, Paris 2002
- P. A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston, Library of Living Philosophers, 1949
- I. Seidengart (a cura di), *Ernest Cassirer. De Marburgo à New York. L'itinéraire philosophique*, Cerf, Paris 1990
- «Studi filosofici», 4 voll., Sala Bolognese, Forni, 1972

FABIO MINAZZI

*Sulla genesi della filosofia trascendentale.
A proposito di una recente pubblicazione*

L'importante contributo di Francesco Valerio Tommasi, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*¹, illustra e documenta la tesi che «tra il "trascendentale" scolastico e quello kantiano vi sia una continuità sotto il profilo della questione centrale investita: si tratta del paradosso teorico per cui è al contempo necessario ed impossibile pensare una trascendenza rispetto all'ambito categoriale. A loro volta le categorie sono pensate, sia in Kant che nella Scolastica, in termini anzitutto predicativi; così, la questione può essere espressa come contemporanea necessità ed impossibilità di rinvenire un piano antepredicativo, e può di conseguenza essere proficuamente accostata a quella della predicazione per analogia. Secondo quest'ottica, la filosofia critica costituisce una fondamentale presa di coscienza dell'ambiguità di fondo insita nel progetto scolastico di metafisica come scienza, per cui l'essere, come trascendentale, è compreso analogicamente, ossia è e non è, allo stesso tempo, un predicato; a questa consapevolezza, tuttavia – o forse proprio in virtù di essa – si accompagna in Kant anche una radicalizzazione dell'ambiguità stessa, che si manifesta in modo particolare nella trattazione della soggettività, della temporalità e della teologia» (p. X). Questo volume, ponendosi peraltro in continuità con i noti e fondamentali studi di Giorgio Tonelli² e Norbert Hinske³, nonché anche con quanto documentato dai *Vorlesungsver-*

1 *Prefazione* di Norbert Hinske, Leo S. Olschki, Firenze MMVIII, pp. XVI-236.

2 In questa sede basti ricordare i seguenti contributi di Tonelli: il saggio *La tradizione delle categorie aristoteliche nella filosofia moderna fino a Kant*, «Studi Urbinati», 1958, 32, pp. 121-143; *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1959, nonché i diversi studi raccolti nel più tardo volume *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di Claudio Cesa, Prismi, Napoli 1987.

3 Anche di Hinske in questa sede basti ricordare i seguenti contributi: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970 (trad. it. di Raffaele Ciafardone, *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, Leandro Ugo Japadre Editore, L'Aquila-Roma 1987); *Kants Begriff des Transzendentalen und die Problematik seiner*

zeichnisse settecenteschi dell'Università di Königsberg (pubblicati da Michael Oberhausen e Riccardo Pozzo⁴) che attestano la presenza nell'ateneo di Kant dell'orizzonte concettuale e linguistico della Scolastica e, per suo tramite decisivo, della lezione di Aristotele, consente così, per dirla con le parole della *Prefazione* di Hinske, di gettare una nuova luce «sulla dipendenza di Kant dall'aristotelismo tedesco in generale». Questa «nuova luce» è proiettata individuando la peculiare tensione concettuale che attraversa la nozione scolastica del “trascendentale”, il suo ruolo fondativo e l'orizzonte predicativo precipuo nel quale la questione del trascendentale si iscrive fin dalla sua origine. Il che consente inoltre di comprendere come anche l'io trascendentale kantiano «risponda alla necessità di rendere conto più adeguatamente dell'eterogeneità tra predicazione ed essere. L'io trascendentale esprime l'inaggrabilità dell'aspetto sintattico, che a sua volta esprime l'inevitabile limitatezza e finitezza dell'aspetto semantico: il guadagno della *transzendente Philosophie* è quindi interpretabile come una presa d'atto dell'aspetto limitante che inevitabilmente si accompagna sempre già ad ogni fondazione» (p. XI).

Il filo conduttore ermeneutico dell'analisi sviluppata dall'Autore prende pertanto le mosse dalla disamina dei rapporti che sussistono tra il trascendentale e la dottrina scolastica dell'analogia. Se appare ipotizzabile, à la Tonelli, come Kant abbia ripreso, prevalentemente sul piano epistemologico, il termine *transzendent* da Lambert, onde far poi rivivere nella propria filosofia critica il significato che questo termine aveva assunto presso la tradizione aristotelica, tuttavia occorre anche indagare le diverse accezioni che il termine ha infine assunto nella precisa tradizione di pensiero tedesca con cui Kant si è confrontato. *Transzendent* può infatti presentarsi secondo differenti accezioni concettuali: ora come riferimento all'ente e alle sue proprietà, ora come ciò che è comune all'esistente e a tutti i vari esistenti possibili (in questa seconda accezione *transcendentalis* si configura, allora, come sinonimo di *generalis*), senza peraltro trascurare che la questione dello stesso «trascendente» scolastico-aristotelico si iscrive sempre entro una precisa cornice predicativa. Al punto che «il riferimento principale alle *Categorie*, orientato secondo un ordine di interesse semantico, e l'applicazione primaria a questioni teologiche, sembrano perciò caratterizzare l'origine del dibattito sui termini “trascendenti”» (p. 17). Il che riconduce, naturalmente, alla tradizionale questione della tensione concettuale intrinseca connessa al problema della classica dottrina del trascendentale, quella «della referenza della predicazione: il giudizio deve potersi fondare con certezza sull'essere, ma al contempo esserne anche radicalmente eterogeneo» (p. 20). Insomma,

Begriffsgeschichte. Erwidern auf I. Angelelli, «Kant Studien», 64, 1973, pp. 56-62; *Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen. Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte*, «Kant Studien», 65, 1974 (Sonderheft), pp. 68-85.

4 *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, Frommannholzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, nonché il precedente contributo di R. Pozzo, *Catalogus Academiae Regiomontanae 1719-1804*, «Studi Kantiani», 4, 1991, pp. 163-187.

nell'ambito della tradizionale dottrina del trascendentale da un lato si aspira a poter pervenire ad un concetto *formale*, *vuoto* e di *genere sommo*, affatto privo di qualunque intensione, mentre, dall'altro lato, si pretende che questo concetto formale e vuoto sia anche in grado di contenere *tutti i significati possibili*, appunto in grado di giustificare il costituirsi delle molteplici differenze che connotano i più diversi significati. In ultima analisi «l'ente deve dunque essere un mero segno, e al contempo essere *realissimum*, secondo la definizione che ne sarà data successivamente, ossia possedere la totalità delle intensioni» (p. 22). Il che, storicamente e concettualmente, induce a prendere in debita e diretta considerazione il problema del rapporto che allora sussiste tra le categorie e i sincategoremi, proprio perché lo stesso verbo "essere" è sia un categorema, in quanto, da un lato, svolge una funzione di predicatore d'esistenza, mentre, d'altro lato, si configura anche come una copula, appunto costituente un sincategorema.

Come è ben noto, proprio attorno al verbo "essere" si intreccia, del resto, la classica, dibattutissima e oltremodo intricata questione del rapporto sussistente tra l'aspetto semantico e l'aspetto sintattico. Nella complessa tradizione aristotelico-scolastica (da Tommaso a Scotto ed Occam) le nozioni trascendentali, pur conservando sempre una loro estensione universale, tuttavia presentano anche una singolare «intensificazione» del «senso» rispetto all'ente, con la quale, appunto, si cerca esattamente di spiegare la loro diversa intensione, con la conseguenza che per questa tradizione «l'ente costituisce da un lato il *suppositum* cui tutte le *intentiones*, anche quelle trascendentali, fanno riferimento; d'altro lato esso è pienamente convertibile con queste *intentiones* stesse» (p. 34). Proprio per questa ragione l'*ens* della tradizione scolastica media tra la vuotezza formale assoluta di un particolare sostrato e la determinazione intensionale, rappresentando così una sorta di discriminare tra una categoria e un sincategorema. In questo preciso, ma anche ambiguo, contesto concettuale, la tradizionale dottrina (di ascendenza tomistica) dell'analogia dell'ente costituisce, allora, una soluzione che cerca di instaurare uno specifico equilibrio – per quanto precario possa poi eventualmente risultare (anche nello stesso ambito della tradizione scolastico-aristotelica) – tra l'aspetto semantico e quello sintattico, tra la dimensione estensiva e quella intensiva del problema metafisico della trascendenza. Senza peraltro dimenticare come questo problema abbia poi assunto connotazioni assai differenti entro le varie tradizioni filosofico-religiose, giacché, per esempio, in ambito calvinista si è insistito soprattutto sulla *generalità* dei trascendentali, mentre in quello del luteranesimo ortodosso è stata messa maggiormente in evidenza l'aspetto dell'*eminenza* intrinseca delle nozioni trascendenti. Tenendo sempre presenti tutte queste composite movenze concettuali insite nelle differenti tradizioni di pensiero, l'Autore analizza puntualmente il clima culturale-filosofico cui si è trovato di fronte il giovane Kant negli anni della sua formazione a Königsberg, soffermandosi, in particolare, sul ruolo esercitato dalle lezioni di Thomas Burckhard, giacché «la notorietà di Burckhard nell'ambito universitario, l'ampiezza delle sue lezioni, e la sua esplicita fedeltà all'aristotelismo permettono di considerare molto probabile l'ipotesi che ancora negli anni quaranta del settecento gli studenti dell'Albertina potessero facilmente entrare in con-

tatto con la *philosophia transcendentalis sive metaphysica* di Aepinus; e questo è il fattore decisivo per la nostra ipotesi di mediazione nei confronti di Kant» (p. 66).

In questa prospettiva Burckhard potrebbe allora costituire proprio il tramite privilegiato che ha messo in contatto, più o meno diretto, il giovane Kant con l'opera di Aepinus e, quindi, più in generale, con la tradizione concettuale e linguistica dell'aristotelismo: se Tonelli, come si è precedentemente accennato, inclinava a sottolineare la mediazione operata soprattutto da Lambert (ma anche da altri autori come Johann Nikolaus Tetens e Joachim Georg Darjes e dallo stesso Wolff, nella cui opera figura del resto, esplicitamente, il termine *transcendentalis*), Tommasi propende, invece, per sottolineare il ruolo svolto da Aepinus anche se riconosce che «le oscillazioni della semantica del termine nei vari autori, così come l'impossibilità di determinare con esattezza i reciproci rapporti, rendono evidentemente impossibile tracciare un quadro definitivamente chiaro» (p. 697). D'altra parte, perlomeno se ci si muove sempre sul piano delle differenti tradizioni concettuali, non è neppure indispensabile tracciare, una volta per tutte, questo quadro «definitivamente chiaro», perché, semmai, importa maggiormente poter ricostruire il preciso *filo rosso* concettuale che prendere le mosse dall'accezione medievale, peraltro assai diffusa, di «trascendentale». Quest'ultimo era infatti inteso, in genere, per quanto singolare possa apparire questa accezione, come un predicato affatto specifico che può esser predicabile di tutte le cose, pur trascendendo anche, al contempo, tutte le categorie. In ogni caso l'analisi del razionalismo (moderato ed eclettico) di Aepinus e la connessa ricostruzione dell'articolazione sintetica della sua lezione filosofica, si intrecciano, nella disamina di Tommasi, con la puntuale considerazione della tradizione scolastica tedesca delle *disputationes* nell'ambito dell'aristotelismo e anche del suo lento, ma invero progressivo, declino, sancito infine dallo stesso wolffianesimo. Ma anche rispetto a questo sostanziale declino, rileva Tommasi, Aepinus rappresenta una voce di contro-tendenza che difende proprio il ruolo delle classiche dispute secondo il modello scolastico-aristotelico. A questo proposito è semmai da rilevare, sempre in Aepinus, un'ambiguità singolare che contraddistingue la sua difesa delle dispute, perché nella sua riflessione, che si riferisce esplicitamente alla logica del probabile (di ascendenza aristotelica), «la dialettica – scrive Tommasi – è posposta all'analitica, ma le dispute sono collocate in ambito analitico» (p. 112). Conseguentemente in Aepinus il nesso tra dialettica ed analitica risulta essere fondamentalmente equivoco, «esattamente come l'ente nella sua comprensione trascendentale e analogica» (p. 113): da un lato la dialettica risulta infatti essere sottoposta alla sillogistica (cioè all'analitica) in relazione al *metodo* (che deve donarle certezza), mentre, dall'altro lato, la dialettica deve anche *fondare l'analitica*, fornendo a questa ultima proprio le premesse delle inferenze sillogistiche. Ma anche questa sintomatica ambiguità circolare presente nella riflessione di Aepinus sembra rinviare, a sua volta e nuovamente, all'ambiguità costitutiva connessa al tradizionale problema degli antepredicamenti concernenti i rapporti tra l'ambito *de dicto* e l'ambito *de re*, al rapporto tra i termini e le definizioni, giacché «l'analogia e il trascendentale sembrano mostrare

l'intrascendibilità del piano predicativo del linguaggio e la contemporanea necessità di attribuirgli un fondamento esterno» (p. 117).

Prendendo in considerazione alcune interessanti riflessioni kantiane concernenti il rapporto tra la riflessione filosofica e il linguaggio, Tommasi mostra come per Kant «la fondazione delle scienze avviene anzitutto su di un piano linguistico, relativo al rapporto tra termini e definizioni, ossia tra parole e parole, la cui circolarità evidentemente problematica» (p. 121) non solo riemerge nuovamente, ma rinvia anche alla consapevolezza che nell'elaborare la conoscenza della realtà non si può «mai prescindere dalla mediazione delle parole. Così, il problema dell'attribuzione di predicati alle cose rimanda necessariamente al rapporto tra termini e definizioni, che, però, è a sua volta evidentemente circolare» (p. 122). In questa prospettiva la riflessione kantiana sulla questione medievale degli antipredicamenti – costituenti il nucleo tradizionale della questione trascendentale propria della scolastica – configura allora dei termini primi che «non sono tali in quanto predicabili universalmente, ma piuttosto [...] perché facenti riferimento a sincategoremi o ad ambiti di predicazione "obliqua", e dunque privi di note connotanti» (p. 122). Il che consente a Tommasi di mostrare, riferendosi esplicitamente ad alcuni studi di Mirella Capozzi, come in Kant la tipica tensione, propria e specifica della dottrina dei trascendentali, concernente il duplice ruolo dell'essere, rinvii, sul piano concernente direttamente il problema della fondazione della metafisica come scienza, alla tensione tra l'aspetto della *subordinazione* (proprio del genere sommo) e quello della *coordinazione* (proprio della funzione copulativa), giacché l'essere può essere considerato, al contempo, sia quale *genere sommo* (che, in quanto nozione prima deve essere in grado di subordinare tutte le altre realtà), sia come *copula* (che deve essere in grado di stabilire una relazione, pur priva di riferimento alla specifica sostanza della realtà relazionata).

Lo studio della lenta maturazione del pensiero kantiano viene pertanto dipanata da Tommasi riconsiderando l'influenza della dell'impostazione della scuola filosofica di Altdorf, inaugurata da Philipp Scherb, sulla base di una ripresa dell'aristotelismo basato sul modello zabarelliano, per poi analizzare anche l'opera di Joachim Georg Darjes e la presenza dell'*ars characteristic combinatoria*. In questa complessa prospettiva storica lo sviluppo della filosofia trascendentale kantiana si configura pertanto come una progressiva ripresa, critica delle classiche tematiche tramandate dalla più articolata tradizione scolastica: «si può dire che la posizione che Kant va maturando negli anni '60 riafferma alcune esigenze teoriche dell'aristotelismo, – scrive Tommasi – ma è altresì conscia dell'istanza di scientificità portata avanti dai sostenitori dell'*ars characteristic* – o in generale da posizioni più platonizzanti e miranti ad ottenere una logica euristica – e che esprime l'insufficienza teorica dell'aristotelismo stesso, ed in particolare della teoria dell'*adaequatio*» (p. 143). Ma in Kant i sincategoremi emergono come specifici elementi del linguaggio che, pur essendo privi di un loro autonomo e specifico significato, tuttavia risultano essere sempre indispensabili alla determinazione di ogni significato possibile: «il piano sincategorematico non ha valore semantico autonomo, ma solo funzionale, e per questo sembra

impossibile raggiungere una grammatica trascendentale. Forma e materia sono separate in modo radicale» (p. 146).

Conseguentemente la stessa filosofia kantiana può allora essere interpretata come un'originale riflessione sulla tensione che si instaura tra la forma e la materia della conoscenza, tra l'aspetto semantico e quello sintattico: «la questione antepredicativa in cui nella tradizione scolastica sorge la discussione sul “trascendentale”, ossia la questione delle condizioni di possibilità delle categorie, è anche la questione della filosofia trascendentale kantiana: significativamente, essa viene assimilata alla questione delle regole della grammatica» (p. 147). La riflessione sul complesso nesso tra sintassi e semantica si configura, insomma, come l'autentico cuore critico della questione dei *nomina transcendentalis* e dell'analogia, che offrirebbe, infine, un bandolo, peraltro assai significativo, per dipanare, finalmente, l'intricatissima matassa del trascendentalismo kantiano. Secondo l'Autore «l'equivocità dell'essere è tradotta nell'equivocità dell'io trascendentale come limite sintattico e fondamento della sintesi. E la questione della sintesi viene radicata nella modalizzazione del giudizio» (p. 166). D'altra parte, sempre sviluppando questo suo approccio, secondo Tommasi anche «il rapporto tra categorie e intuizioni può essere letto come una riproposizione del rapporto tra sincategoremi e categorie, ossia tra un aspetto formale-funzionale ed uno contenutistico-materiale; o ancor meglio, visto lo spostamento ormai avvenuto sul piano del *dictum*, il rapporto va interpretato come presa d'atto della correlazione inevitabile tra sintassi e semantica. [...] Affermando il primato del *dictum* e separando i due sensi in cui equivocamente si dice l'essere (*secundum* e *tertium adiacens*), Kant ne ripropone quindi l'inaggrabile legame, che costituisce una sorta di *primum* intrascendibile e non chiarificabile [...]» (p. 176). Anche lo schematismo kantiano lascerebbe allora «trasparire la significativa e paradossale correlazione tra sintassi e sensibilità [che] viene esplicitamente descritta come una ripresa del tema della verità trascendentale, quale preconditione di ogni conoscenza, e viene infine espressa come correlazione tra aspetto limitante e aspetto fondativo. La tensione che attraversava sotterraneamente la comprensione scolastica e precritica della metafisica viene così portata a conseguenze estreme» (p. 181).

Dopo aver ripercorso, sia pur assai sinteticamente, l'andamento complessivo dell'analisi dipanata da Tommasi, ci si potrebbe tuttavia chiedere quale sia lo sbocco complessivo di questa nuova disamina della maturazione critica kantiana. A questa domanda l'Autore stesso offre una significativa risposta che merita di essere riferita *totidem verbis*: «riprendendo gli studi di Tonelli e Hinske, che analizzano in modo particolare l'ambito del sei e settecento tedesco e le fonti specifiche di Kant, in questo lavoro abbiamo tentato di mostrare la possibilità di stabilire un nesso storico-filologico tra la *philosophia transcendentalis* della Scolastica luterana e la *transzendente Philosophie* del criticismo; e allo scopo di chiarire correttamente tale rapporto abbiamo argomentato a favore della necessità di far riferimento al significato fondativo e ai problemi legati all'equivocità dell'essere che la nozione di trascendentale possiede sin dalle sue origini medievali. A nostro avviso, il Kant che si dibatte nell'equivocità dell'essere quale *secundum* e *tertium adiacens*, giungendo infine alla soluzione critica, sta riprendendo esattamente i tratti principali

della questione del fondamento di una metafisica come scienza, che, sotto il titolo di “trascendentale”, avevano costituito il “secondo inizio della metafisica” descritto da Aertsen e Honnefelder. Kant imprime alla questione un punto di svolta, che ci è sembrato riassumibile nell’idea dell’impossibilità di un’*analogia entis* e nella connessa affermazione dell’intrascendibilità del piano *de dicto*. Costituendo una presa d’atto più consapevole dell’equivocità dell’essere insita nel giudizio, si tratta immediatamente anche di una sua espressione in termini più radicali, per cui in Kant ciò che eccede rispetto al piano stesso del *dictum* rappresenta una presupposizione tanto più necessaria, nella sua eterogeneità, quanto più viene ritenuta attingibile solo come correlato e dunque nell’ambito di esso. La filosofia trascendentale kantiana, dunque, porta a conseguenze estreme la tensione tra aspetto predicativo e ante-predicativo presente sin dalle origini scolastiche nella questione veicolata da questo titolo» (pp. 195-6). La maturazione del trascendente kantiano si radicherebbe, pertanto, nell’approfondimento specifico ed originale del nesso tra essere e predicazione, proprio perché la stessa dottrina trascendentale era scaturita, originariamente, nello specifico ambito della tradizione antepredicativo medievale, il che offrirebbe, appunto, un fecondo «filo conduttore che permette di seguire la storia dell’idea [trascendentale] in modo più proficuo. Si tratta, infatti, di un punto di vista che affronta in modo più tecnico, nel suo strato più originario, la tensione tra la necessità metodico-epistemologica di riconduzione all’omogeneità e all’univocità e l’esigenza di salvaguardia dell’eccedenza e dell’irriducibilità dell’ambito originario attribuito tradizionalmente all’esistenza: su tali basi è possibile presentare più correttamente continuità e novità» (pp. 197-8).

Tuttavia, di fronte a questa pur motivata ricostruzione, non priva di indubbi meriti (soprattutto sul piano storico-filologico), è legittimo chiedersi se non sia doveroso comprendere *filosoficamente* l’originale maturazione kantiana del trascendentale prendendo *anche* le mosse dal problema specifico che il pensatore di Königsberg si è trovato di fronte approfondendo criticamente la sua specifica conoscenza del patrimonio conoscitivo tecnico-scientifico della sua epoca. Quando infatti ci si muove unicamente sul piano storico-filologico si corre il rischio, da non mai sottovalutarsi, di interpretare lo sviluppo della storia del pensiero filosofico alla luce dei soli documenti della tradizione filosofica, concependo quest’ultima come l’autonomo dipanarsi, quasi *de claritate in claritatem*, del pensiero stesso che si auto-svilupperebbe, appunto autonomamente, quasi per partenogenesi. In realtà, dietro e sempre interconnesso con questo complesso intreccio problematico dipanato da Tommasi, esiste anche, al contempo, un autonomo e invero assai dirompente problema epistemologico posto, con urgenza, a Kant proprio dalla conoscenza scientifica del suo tempo, soprattutto dal paradigma newtoniano della fisica matematica. Proprio il preciso ed analitico studio di questo autorevolissimo paradigma scientifico aveva del resto indotto un autore come Hume ad interrogarsi, seriamente e motivatamente, sull’effettiva portata conoscitiva della scienza moderna e sui suoi eventuali limiti intrinseci. Non per nulla la successiva scoperta del «problema di Hume» aveva alquanto agitato e scompaginato anche la riflessione kantiana, contribuendo a porla di fronte a nuovi problemi e a nuove inquietudini epistemologiche e conoscitive.

Se non si ricollega il problema kantiano del trascendentale a questa fondamentale ed esplosiva emergenza teoretica (che rappresentò anche un'emergenza storico-sociale pratica, propria e specifica del mondo della prassi e della stessa invenzione occidentale della modernità) si rischia di fraintendere, *ab imis fundamentis*, il preciso valore euristico della trascendentalità kantiana e anche l'importanza epistemologica complessiva della sua stessa "rivoluzione copernicana". Anche nei confronti di un autore come Immanuel Kant vale infatti il saggio e profondo avvertimento filosofico di uno storico della filosofia come Karl Reinhardt: «la storia della filosofia è storia dei suoi problemi. Se si vuole spiegare Eraclito, ci si dica, innanzitutto, quale era il suo problema». Anche per Kant per spiegare teoreticamente il significato rivoluzionario del concetto di trascendentale, occorre pertanto partire *dal suo problema*. Ma in questo preciso contesto il suo problema teorico era proprio quello strettamente connesso alla comprensione critico-filosofica ed epistemologica della scienza newtoniana, nonché quello della comprensione critica della genesi complessiva della nuova civiltà occidentale, configurabile come un'autentica *civiltà delle scienze* la quale implicava, per sua natura, anche un complessivo ripensamento critico di tutte le molteplici implicazioni giuridico-morali, estetiche e civili storicamente connesse con l'impetuoso e continuo sviluppo della prassi storica. Se non si ricolloca Kant in questo preciso contesto storico e in questo preciso contesto scientifico teorico-problematico, si rischia di trasformare il trascendentalismo del criticismo kantiano in una morta categoria di pensiero, nel prodotto, esangue, di una pur complessa tradizione di pensiero di cui però sfugge, poi, il preciso significato storico, civile ed epistemologico.

Al contrario, occorre invece rilevare come il trascendentalismo kantiano tragga il suo sangue e la sua linfa vitale non tanto dalla morta gora della tradizione, bensì proprio dall'emergenza – ad un tempo teorica, epistemologica, ma anche umana e persino civile – di un problema aperto decisivo come quello posto sul tappeto dalla scienza newtoniana che, sempre dal punto di vista kantiano, reclamava una sua coerente e rigorosa "giustificazione" filosofica. Il problema di Kant era infatti *il problema della scienza* e della conoscenza scientifica: solo a partire da questo problema *aperto* Kant si è poi rivolto alla precedente tradizione, soprattutto a quella di ascendenza aristotelica e scolastica, per riprenderne alcune categorie che ha poi pienamente trasvalutato, rivitalizzato e anche rianimato, donando loro, infine, nuova linfa e anche un nuovo sangue, appunto quello del criticismo trascendentalista. Ben venga pertanto l'inserimento di Kant nella complessa tradizione del pensiero aristotelico e scolastico, purché questo studio critico-filologico venga condotto senza tuttavia mai perdere di vista l'esplosivo problema della scienza e della moderna civiltà che costituivano il nuovo fuoco critico della meta-riflessione kantiana.

INEDITI

3

Uovo del
Brentano sul
palazzo

Repre...
 Forme...
 { 1) des Gestaltlehren } rappresentazione,
 { 2) des Gestaltlehren } giudizio.
 { 2) des Gestaltlehren } "intuitus"
 { 2) des Gestaltlehren } "voluntatis"

Il Brentano però le pone con un tripartizione: rappresentazione,
 giudizio, interesse. Evidente alquanto in questi paragrafi, che è la
 sua concezione. L' "apprehensio" comprende tutti gli atti di rappresentazione
 di un contenuto obiettivo; il "iudicium" è ogni atto per uno o per
 falso; l' "interestus" è ogni altro fatto (entendit, volere etc.). Que-
 st' "interestus" agisce in quei termini intendit e volere: per in
 questi due tempi due categorie "fieri" che sono ordinati, vengono nell' unica
 categoria di conoscenza: la rappresentazione, il giudizio. Ma il Brentano, quest' "inter-
 estus" costituisce due altre categorie radicalmente diverse e inderogabili. Della
 conoscenza si parla ad un oggetto. Certo il giudizio presuppone sempre un
 contenuto rappresentativo: ma lo stesso può dire anche del volere che
 non si riduce perciò alla rappresentazione. Per dimostrare quest' inderogabilità
 il Brentano si serve le varie teorie che si ~~confermano~~ possono addurre a riguardo
 al rapporto fra rappresentazione e giudizio. Certo è anzitutto, per il Brentano, che una diffi-
 cenza tra rappresentazione e pensiero, con vero o falso, esiste: e questa differenza
 non è la stessa dell' "intuitus", con due riserve o nella diversa
 gradazione qualitativa dell' atto o nella diversità dell' oggetto -
 insomma il primo caso, il giudicare sarebbe solo un rappresentativo più
 intenso, più vivo: in base al giudizio sarebbe un rapporto più vivo, la
 rappresentazione un giudizio più debole. Ora, se il Brentano, è vero che spesso la vivacità
 della rappresentazione è causa di non la lesione per vero: ma la vivacità o il tenore per
 vero non è l' altro caso. Un' illusione viva, ma erronea, rimane
 con l' stesso vivacità, ma non è più giudizio vera: è soltanto in altre
 casi il giudizio fornito con vero un contenuto rappresentativo senza
 vivacità. Com' è possibile inoltre il giudizio negativo è un contenuto
 rappresentativo, e la vivacità di questi fatti con essi così con la sua
 rappresentativo, e la vivacità di questi fatti con essi così con la sua

Autografo di Piero Martinetti, *Conoscenza, sentimento e volontà in Franz Brentano*, Fondo Martinetti, Accademia delle scienze di Torino (cartella n. 6, fasc. VII, faldone Argomenti vari, p. 3).

PIERO MARTINETTI

Conoscenza, sentimento e volontà in Franz Brentano

a cura di Brigida Bonghi

*L'accostamento del nome di Franz Brentano a quello di Piero Martinetti è limitato a due occasioni di differente portata. Il volume di Sofia Vanni Rovighi, *Gnoseologia*¹, datato 1963, include la prima traccia di tale approccio, il quale scaturisce tuttavia dal pretesto all'introduzione della filosofia husserliana per il tramite della nozione brentaniana di intenzionalità. Il pregio dell'idealismo martinettiano si fonderebbe, secondo la studiosa cattolica, sulla risoluzione del dualismo gnoseologico per l'unità di soggetto e oggetto nell'alveo della coscienza, pur peccando di definitiva chiarezza nella concettualizzazione di quest'ultima. Husserl avrebbe ripristinato a tale scopo l'analisi del fatto psichico condotta da Brentano².*

Immediatamente consacrata al rapporto Brentano-Martinetti si prospetta, al contrario, la seconda delle tracce in questione. Si tratta dello studio di Luigi Dappiano, Martinetti lettore di Brentano, offerto al convegno Brentano in Italia tenutosi a Trento nell'ottobre del 1991 e stampato due anni dopo nel volume collettivo Brentano in Italia. Una filosofia rigorosa, contro positivismo e attualismo³. L'opera che raccoglie gli atti di quelle oramai lontane giornate di studi tentava un problematico bilancio – non chiuso

1 Morcelliana, Brescia 1963. In prossimità della ricorrenza del centenario dell'autrice, il volume è stato ristampato con il titolo *Filosofia della conoscenza, Prefazione* di Alessandro Ghisalberti, Edizioni Studio Domenicano, Milano 2007 (edizione dalla quale si cita).

2 Cfr.: «La filosofia dell'immanenza e l'idealismo di Piero Martinetti hanno il merito di aver superato il dualismo gnoseologico e di aver affermato l'unità di soggetto e oggetto nella coscienza, ma non hanno chiarito cosa sia la coscienza. [...] D'accordo con la filosofia dell'immanenza nel negare il dualismo gnoseologico, Husserl chiarì la nozione di coscienza giovandosi della nozione scolastica di intenzionalità, che il suo maestro Franz Brentano aveva rimessa in circolazione nel pensiero moderno, e aveva applicato più a fondo» (S. Vanni Rovighi, *Filosofia della conoscenza, op. cit.*, p. 321).

3 A cura di Liliana Albertazzi e Roberto Poli, Guerini e Associati, Milano 1993. Il saggio di Dappiano è alle pp. 247-61.

– circa la visibilità italiana del filosofo di Marienberg, attivo in Italia dal 1895 al 1915, seppure non nell'ambito dell'insegnamento.

Quest'ultimo fattore viene proposto come uno dei motivi della scarsa ricezione del pensatore tedesco in territorio italiano⁴; non meno rilevanti, tuttavia, risultano, in questo contesto, la peculiarità degli sviluppi della filosofia italiana nel primo cinquantennio del secolo oramai trascorso, oltre al tratto caratteristico della sua storiografia canonica⁵. In aggiunta al nome di De Sarlo, per il cui laboratorio fiorentino di psicologia la presenza e l'influenza esercitata da Brentano pare ovvia, Martinetti è citato come una delle figure significative della storia della filosofia italiana del Novecento – estranee all'ambito dei circoli idealistici – coinvolte a pieno titolo nel dibattito intorno alla ricezione italiana di Brentano.

Una serie di scritti martinettiani (perlopiù recensioni) viene adoperata da Dappiano per una illustrazione possibile della lettura che il filosofo piemontese compie dell'opera di Brentano⁶. In una nota del saggio contenuto nel volume *Brentano in Italia*, l'autore, rimarcando in Martinetti «una conoscenza della filosofia di Brentano tutt'altro che superficiale»⁷, fornisce il riferimento ad uno scritto inedito dello studioso di Castellamonte, «che dovrebbe dimostrare la profondità della conoscenza di Brentano da parte di Martinetti».

- 4 Cfr.: «Fra le ragioni per così dire direttamente connesse a Brentano, merita accennare [...] al fatto che ufficialmente in Italia Brentano non insegna (e conosciamo l'incredibile importanza che ha avuto il suo insegnamento orale nella formazione di molti importanti studiosi). Questo dato, in particolare, ha come conseguenza il fatto che Brentano non ha l'occasione di formare nuovi studiosi e che entra in contatto con studiosi già formati» (L. Albertazzi-R. Poli, *Brentano: il puzzle incompleto*, in Aa. Vv., *Brentano in Italia. Una filosofia rigorosa, contro positivismo e attualismo*, op. cit., p. 16).
- 5 Si veda, a questo proposito, Massimo Ferrari, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Otto e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006 (è presente, alle pp. 311-50, anche il saggio – già edito – *Piero Martinetti interprete di Kant ed Hegel*); Aa. Vv., *Sulla filosofia italiana del Novecento. Prospettive, figure e problemi*, a cura di Brigida Bonghi e Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 2008.
- 6 In ordine cronologico: *Il numero* (1927), la recensione a Francesco De Sarlo, *Introduzione alla filosofia* (1930), *La religione della ragione di Hermann Cohen* (1933), *La filosofia di G. Schuppe* (1936), la recensione a Oskar Kraus, *Die Werttheorien, Geschichte und Kritik* (dal titolo *La teoria del valore di F. Brentano*, 1938), la recensione a Enzo Bonaventura, *La psicanalisi* (1940), *Il valore obbiettivo della morale* (1943). Ai precedenti riferimenti Dappiano aggiunge il primo volume degli *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*. La totalità dei contributi citati apparve in prima istanza sulla «Rivista di filosofia». Farò ricorso tuttavia al volume che raccoglie, insieme ad altri scritti martinettiani, le recensioni e gli studi cui Dappiano rimanda: *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di Luigi Pareyson, Bottega d'Erasmus, Torino 1972. Quanto al primo volume degli *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*: Edizioni di Comunità, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, a cura di Emilio Agazzi, Edizioni di Comunità, Milano 1976, 2 voll., vol. I.
- 7 Luigi Dappiano, *Martinetti lettore di Brentano*, in Aa. Vv., *Brentano in Italia. Una filosofia rigorosa, contro positivismo e attualismo*, op. cit., p. 252 (la cit. che segue è tratta dalla stessa pagina).

Il testo del quale Dappiano dà solo notizia e che qui viene presentato è attualmente depositato presso il Fondo Martinetti dell'Accademia delle Scienze di Torino (cartella n. 6, fascicolo VII, faldone denominato Argomenti vari). Seguendo la schedatura di Lilia Abbagnano, che negli anni 1962-1963 aveva posto mano al riordino di gran parte del materiale inedito martinettiano, in corrispondenza al fascicolo interessato si trova la seguente indicazione: «Articolo sulla teoria del giudizio di Brentano ed altri (18 fogli scritti solo sul recto)»⁸.

Lo scritto martinettiano si compone in realtà di 18 fogli sciolti (15,5 cm×21 cm) numerati in alto a destra, e, tra le pp. 9 e 10, di un inserto asteriscato (15,5 cm×10,5 cm) non numerato cui fa diretto riferimento l'asterisco di p. 9. Sul margine di alcuni fogli (1, 7, 9, 10, sulla destra; 2, sulla sinistra) sono riportate delle note indicanti numeri di pagina, temi di riferimento, delucidazioni, tutti rimandati al testo tramite asterischi o brevi tratti d'inchostro indicanti il punto preciso in cui comprenderli.

Il testo martinettiano si compone di tre paragrafi: il primo consiste in una rapida analisi delle prime tre sezioni della *Psychologie vom empirischen Standpunkte* e di *Von der Klassifikation der psychologische Phänomene*.

Martinetti riporta come fondamento sostanziale dei fenomeni coscienti quella che, in riferimento al *De anima* aristotelico e alla definizione che nell'opera dello stagirita troviamo della psicologia, Brentano stabilisce essere il termine primo di ogni essere vivente, «il portatore sostanziale di una sensazione, per esempio di una fantasia, di un atto mnemonico, di un moto di speranza o di paura, di un desiderio o di un'avversione»⁹. Nel caso della definizione di psicologia e della discussione sviluppata da Brentano intorno al cuore del problema – decidere il senso di fenomeno e di fenomeno cosciente e, di conseguenza, il compito della scienza psicologica – Martinetti determina la posizione del pensatore tedesco: il compito della psicologia si prefigge di esaminare requisiti e struttura dell'evidenza interna dei fenomeni psichici e di appurarne le regole di attuazione.

Il filosofo di Castellamonte cita nella sua sintesi Kant, eminente interlocutore dell'orizzonte martinettiano, considerato da Brentano l'emblema dell'erronea concezione del fenomeno come parvenza. Il filosofo di Marienberg si pone il problema della percezione degli oggetti dell'esperienza interna in confronto a quelli dell'esperienza esterna. Il dubbio sulla sussistenza di fatto degli stati psichici non solo porterebbe allo sterile esito dello scetticismo ma renderebbe inattuabile una determinazione della psicologia come scienza dei fenomeni psichici¹⁰: «Kant, però, aveva fatto proprio questo».

8 Cfr. la schedatura del Fondo operata da Lilia Abbagnano e pubblicata in P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, op. cit., I vol., p. XVI. La schedatura dell'intero Fondo è fornita alle pp. XI-XXVI.

9 Franz Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di Liliana Albertazzi, trad. it. di Giovanni Gurisatti, Laterza, Roma-Bari 1997, 3 voll., vol. I, p. 69.

10 Cfr. F. Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico*, op. cit., vol. I, p. 74. La cit. che segue nel testo è tratta dalla medesima pagina.

Martinetti si sottrae ad un ulteriore sviluppo della questione, definita, in verità, in altri luoghi della sua vasta opera, con una curvatura del tutto opposta a quella brentaniana. La lettura metafisica di Kant accolta da Martinetti conduce, su questa questione, a due punti particolarmente rappresentativi, dei quali non potrà che trovare giovamento lo sviluppo del presente contributo:

«Poiché è nel mondo intellegibile che l'uomo sente il proprio vero io e poiché come essere sensibile non è che il fenomeno di sé stesso, perciò subordina il suo tendere sensibile, che in fondo respinge da sé come non veramente suo, alla volontà del suo vero io che è la volontà morale»¹¹.

«È contraddittorio parlare d'oggetti illusori: perché l'illusione sta appunto nell'attribuire all'oggetto ciò che è solo nel soggetto. Una pura e semplice illusione non avrebbe perciò motivo di riconoscere sé come illusione in quanto non potrebbe porre nulla d'obbiettivo. La conoscenza fenomenica invece in quanto è data da un rapporto in cui il termine obbiettivo se non conosciuto è pensato può essere obbiettivo in quanto riveste le nude unità astratte dell'oggetto delle qualità che i rapporti sensibili col soggetto suscitano nella coscienza»¹².

I due testi appena richiamati anticipano ciò che spingerà Martinetti, nel terzo paragrafo dell'inedito, al cuore della questione: i rapporti conoscere/volere/sentire, che il filosofo piemontese introduce attraverso la morfologia psicologica brentaniana, nella sua tripartizione in rappresentazione, giudizio e interesse¹³ che Martinetti presenta però graficamente come una bipartizione tra *Geisteslebens* e *Gemütesleben* a loro volta bipartiti rispettivamente in rappresentazioni e giudizi e in sentimenti e volizioni. Il filosofo di Castellamonte mette a fuoco, in particolare, la specificità della partizione brentaniana, la quale finisce col comprendere, in un'unica categoria di conoscenza, la rappresentazione e il giudizio, e nella categoria dell'interesse, insieme, sentimento e volizione.

Per entrambi i casi, la risoluzione cui Brentano giunge è quella di considerare la disuguaglianza delle parte non nel contenuto, bensì, secondo Martinetti, nella fondamentale attitudine della conoscenza, nella radicale diversità dell'atto conoscitivo. Se per Brentano si tratta solo di una differente attitudine rispetto all'oggetto, il problema di Martinetti rimane quello di spiegare come sia possibile servirsi di questa interpretazione rispetto al

11 P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, in Aa. Vv., *Studi di filologia, filosofia e storia. Pubblicazione della Reale Accademia Scientifico-letteraria di Milano – Facoltà universitaria di Scienze e Lettere*, Hoepli, Milano 1913, pp. 155-80; pubblicato successivamente in P. Martinetti, *Saggi e discorsi*, Paravia, Torino 1926, pp. 97-126, e ancora in Id., *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, Prefazione di Luigi Pareyson, Armando, Roma 1971, pp. 119-51 (edizione dalla quale cito; la cit. si trova a p. 136).

12 P. Martinetti, *Sulla teoria della conoscenza in Kant*, a cura di Luca Natali, «Rivista di storia della filosofia», XXIII, n. 4, 2008, p. 769, il corsivo è nel testo.

13 Cfr. F. Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico, op. cit.*, vol. II, p. 42.

sentimento: in assenza del riferimento ad un oggetto, in presenza di uno stato schiettamente soggettivo, come non interrogarsi circa l'attitudine dell'amore rispetto all'odio (non differente per Brentano) e, come estrema conseguenza, dell'attitudine della conoscenza rispetto all'amore?

Il fulcro della lettura che Martinetti effettua della Psicologia dal punto di vista empirico risiede, in prima istanza, nel rilevare l'errore fondamentale della psicologia di arrestarsi all'isolamento e all'astrazione – in verità, non arbitraria e utile in una prima fase – degli “atti” psicologici al fine della loro classificazione. Da qui la distinzione, ad esempio, fra rappresentazione e giudizio. Scrive Martinetti nel suo studio che

«rappresentazione e giudizio appartengono [...] ad un'unica funzione, alla conoscenza che ha il diritto d'essere mantenuta nella sua unità come il nome collettivo d'una classe particolare di fenomeni psichici.

Dallo stesso criterio discende però ancora che non vi è, psicologicamente parlando, una categoria della volontà che sia come un terzo aspetto psichico specificamente distinto dalla conoscenza e dal sentimento: volontà e sentimento non sono che due gradi o momenti diversi dell'aspetto attivo della coscienza»¹⁴.

Dei motivi di notevole interesse giustificano quindi la pubblicazione dell'inedito martinettiano. In primo luogo esso ratifica la conoscenza profonda dell'opera di Brentano già affermata dal saggio di Luigi Dappiano. Conoscenza, in verità, assai più diretta di quello che i testi martinettiani presi in considerazione dall'autore dello studio vorrebbero dimostrare (nella più parte dei casi recensioni ad opere in maggiore o minore misura ispirati alla filosofia del pensatore tedesco). Nella stessa cartella n. 6 del Fondo Martinetti vengono raccolti appunti di lettura delle opere brentaniane (e di altri autori: fascicolo 2¹⁵). Ben utile risulta ancora il riscontro – dopo una visita alla Biblioteca Martinetti ospitata a Torino in via Po 17 – della presenza di numerose opere di Brentano – costellate da segni di lettura – nella meravigliosa fucina libraria appartenuta allo studioso piemontese: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Herder, Freiburg 1862, pp. 220; Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom “noûs poietikós”, Kirchheime, Mainz 1867, pp. 252; Psychologie von empirischen Standpunkte, Duncker & Humblot, Leipzig 1874, pp. 350; Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand, Cotta, Stuttgart 1895, pp. 46; Von der Klassifikation der psychologische Phänomene, Duncker & Humblot, Leipzig 1911, pp. 167; Aristoteles, in Grosse Denker, hrsg von Ernst von Aster, Quelle & Meyer, Leipzig 1923, 2 voll., vol. I, pp. 153-298; Die Lehre Jesus und ihre bleibende Bedeutung mit einem Anhang: kurze Darstellung der Christlichen Glaubenslehre, hrsg von Alfred Kastil, Meiner, Leipzig 1922, pp. 149.

14 P. Martinetti, [Conoscenza, sentimento e volontà in Franz Brentano]. Cfr. l'inedito di Martinetti, p. 17.

15 Cfr., ancora una volta, la schedatura di Lilia Abbagnano in P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, op. cit., I vol., p. XV.

L'interesse del testo inedito martinettiano riposa, in secondo luogo, sulla ricognizione di una sua sezione del paragrafo III all'interno di due note opera martinettiane: La libertà¹⁶, del 1928, nel quale il nome di Brentano compare esplicitamente in tre occasioni: nella lunga sezione storica dell'opera, il pensatore tedesco è citato come interprete del determinismo teologico; le due rimanenti citazioni appartengono al capitolo X de La libertà, dal titolo La volontà. La seconda opera in cui compare una sezione dell'inedito che qui si presenta appartiene al lungo saggio La volontà, pubblicato dal filosofo sulla «Rivista di filosofia» nel 1942¹⁷ e nel quale Brentano viene citato una sola volta – con riferimento alla Psychologie – come uno degli «psicologi recenti [che] si sono invece nuovamente accostati alla distinzione antica in conoscere e volere»¹⁸.

L'appartenenza del testo inedito ad uno dei capitoli de La libertà ci consente senz'altro una più agevole datazione: esso risale dunque, con ogni probabilità, agli anni 1926-8. Tale datazione è giustificata dalla nota e drammatica vicenda della chiusura forzata del Congresso di filosofia del 1926¹⁹. Vicenda a cui Martinetti rispose con quella che è considerata l'opera della sua maturità filosofica.

16 P. Martinetti, *La libertà*, Libreria Editrice Lombarda, Milano 1928; ripubblicata, con una *Prefazione* di Giacomo Zanga, Boringhieri, Torino 1965 e con uno studio di Amedeo Vigorelli, Aragno, Torino 2004 (edizione dalla quale cito). La prima comparsa del nome di Brentano è rintracciabile nella nota di p. 15.

17 Cfr. *La volontà*, «Rivista di filosofia», XXXIII, nn. 2-3, 1942, pp. 77-95. Insieme alla parte seconda, pubblicata postuma (*L'educazione della volontà*, «Rivista di filosofia», XXXIV, nn. 1-2, 1943, pp. 9-54), il testo è stato ripubblicato nella raccolta P. Martinetti, *Saggi filosofici e religiosi, op. cit.*, con il titolo, *L'educazione della volontà*, alle pp. 355-407, insieme alla seguente avvertenza: «*L'educazione della volontà* è un lungo saggio di cui una prima parte fu pubblicata ancora in vita di [sic] P. Martinetti col titolo *La volontà* [...] e l'introduzione e una seconda parte furono pubblicate, postume, nella, «Rivista di filosofia», [...] e con la seguente nota della Direzione: "Nel fascicolo 2-3, 1942, della *Rivista* abbiamo pubblicato, sotto il titolo *La volontà*, il primo capitolo di questa notevole monografia del Prof. P. Martinetti *L'educazione della volontà*. Pubblichiamo ora postumi gli altri capitoli di quest'opera, i quali formano propriamente la parte dedicata all'educazione della volontà. Il capitolo *La volontà*, filosoficamente il più importante, costituiva il presupposto teoretico che giustifica e legittima le conclusioni cui giunge l'autore. Esso pertanto deve trovare il suo posto dopo l'introduzione e prima dei capitoli dedicati all'educazione della volontà, cioè tra pag. 12 e pag. 13 del presente fascicolo". Qui naturalmente il saggio è ricostruito nel suo ordine e nella sua integrità» (p. 590). Il testo completo e ricostruito è ora disponibile anche in una nuova edizione curata da Dario Domenico Curtotti: P. Martinetti, *L'educazione della volontà. Autoeducazione ed elevazione morale nell'opera di un maestro della filosofia del '900*, a cura e con tre studi di D. D. Curtotti, Edizioni Clandestine, Marina di Massa 2006, pp. 183 (la prima parte del saggio di Martinetti è alle pp. 39-60). Si è scelto di fare riferimento, all'interno di questo contributo, alla prima edizione del saggio, restando fedeli alla forma con cui Martinetti, ancora in vita, aveva consegnato il suo studio.

18 P. Martinetti, *La volontà*, *op. cit.*, p. 80.

19 In merito al Congresso del 1926, del quale Martinetti era stato nominato presiden-

Una collazione dell'estratto de La libertà²⁰, della sezione de La volontà²¹ e del testo inedito²² mostra, innanzitutto, una peculiarità: il loro atto ha eliminato, nel riutilizzo della sezione appartenente all'inedito, sia nel caso del capitolo de La libertà sia nel caso de La volontà, i due paragrafi che la precedevano, escludendo così l'analisi della teoria del giudizio di Brentano, e conservando tuttavia gli esiti della ricerca. Un'ipotesi non molto arrischiata potrebbe chiarire questa esclusione, con un progetto, non portato a termine, di una più vasta esposizione teoretica del tema della volontà, a partire dall'esame di alcuni autori, e di un'analisi maggiormente approfondita del loro contributo in materia. L'esclusione della trattazione della filosofia di Brentano e di eventuali altri contributi filosofici sottoposti a questa "censura" lascerebbe in ogni caso emergere più direttamente la prospettiva martinettiana e salverebbe la seconda parte de La libertà – che rappresenta la parte teoretica – dal rischio di prolissità e "affollamento". Sarebbe dunque possibile spiegare in questo modo, nell'opera del 1928, la presenza del nome di Wundt accanto a quello di Brentano en passant ed in riferimento alla loro considerazione del sentimento e della volontà come differenti forme della coscienza²³.

te e organizzatore vedi A. Vigorelli, P. Martinetti, *La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, op. cit., pp. 245-63; Helmut Goetz, *Il giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista*, La Nuova Italia, Firenze 2000, pp. 187-204; Giorgio Boatti, *Preferirei di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Einaudi, Torino 2001, pp. 218-285.

In verità, il compito di Martinetti si era presentato ben presto assai arduo, giacché i lavori del Congresso iniziavano fra le polemiche, essendo stati preceduti da una precisa e subdola opera di delegittimazione. A causa della denuncia di fascisti e cattolici, infine la questura vietò, tre giorni dopo l'apertura dei lavori, la prosecuzione del Congresso. Motivo scatenante di quest'atmosfera di "sospetto" e di "intimidazione" fu l'esiguo spazio concesso a Padre Agostino Gemelli, Rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, e, più in generale, a cattolici e neoscolastici. Ma di ancor maggiore gravità fu poi l'invito a tenere una relazione rivolto da Martinetti ad Ernesto Buonaiuti, ex-docente di *Storia del Cristianesimo* all'Università di Roma, significativo rappresentante della corrente del modernismo, colpito da una scomunica poche settimane prima.

I cattolici avevano ufficialmente notificato la loro astensione dai lavori del Congresso proprio per la presenza di uno *scomunicato vitando*. Martinetti così dichiarò durante il discorso inaugurale del simposio: «debbo anzi dire che ho veduto con sincero rincrescimento questa specie di scisma filosofico ma non potevo d'altra parte, e credo di avere in questo la loro approvazione, rendermi esecutore di un decreto di scomunica io, filosofo, cittadino di un mondo nel quale non vi sono né persecuzioni né scomuniche» (P. Martinetti, *La funzione sociale e religiosa della filosofia*, in Id., *Saggi filosofici e religiosi*, op. cit., pp. 37-8).

20 P. Martinetti, *La libertà*, op. cit., pp. 315-9.

21 P. Martinetti, *La volontà*, op. cit., pp. 81-2.

22 P. Martinetti, [*Conoscenza, sentimento e volontà in Franz Brentano*], pp. 220-1.

23 Cfr. P. Martinetti, *La libertà*, op. cit., p. 315. Si ricordi, a proposito della detta ipotesi e della disamina storica condotta da Martinetti nella prima parte dell'opera del 1928, la recensione di Guido De Ruggiero, apparsa su «La Critica», XXVII, 3, 1929, pp. 300-3: «[...] bisogna saper sormontare la fatica un po' ingrata della

Nel confronto fra il testo del 1942 (La volontà) e l'inedito, a prescindere dall'ordine con il quale si sviluppano i testi, dallo stile della scrittura, dalla parafrasi a cui corrisponde la più parte del saggio pubblicato, non si nota alcuna divergenza sostanziale. In un caso soltanto – che si è reputato emblematico – è possibile imbattersi in una difformità teoretica di rilievo. Nel testo pubblicato nel '42 si legge: «Ogni piacere infatti è un tendere, ogni dolore un rifuggire; anche i sentimenti estetici, morali, religiosi sono tendenze meno appariscenti, perché più uguali e stabili, ma non per ciò meno attive»²⁴. Nell'inedito si legge tuttavia: «Ogni sentimento di piacere si risolve in un tendere verso l'oggetto piacevole, ogni sentimento di dolore in un riluttare contro la causa del dolore: nei sentimenti estetici, intellettivi, religiosi, la tendenza attiva si esplica in forme meno appariscenti, ma forse tanto più intense»²⁵. Nella medesima versione si trova nell'opera del 1928. Secondo quale risvolto è ora possibile legittimare la variazione del termine intellettivo in morale? Sussiste forse una modificazione nell'orizzonte martinettiano nell'arco di tempo che dal 1928 giunge al 1942?

Non si mostrerebbe di grande utilità il tentativo di rintracciare un supporto nelle conclusioni cui l'inedito perviene. Il punto d'arrivo dello scritto inedito

lettura della prima e più voluminosa parte di essa, e giungere, ancora ben disposti, alla seconda. [...] L'*excursus* gli è riuscito troppo lungo e farraginoso per un'introduzione, troppo meccanicamente congegnato per una storia vera e propria. [...] Il Martinetti, che pur sa esporre con fedeltà e chiarezza le idee altrui, manca della capacità di animare e di articolare il suo materiale storico, e se ne serve un po' come di blocchi di pietra da ritagliare e sovrapporre l'uno all'altro. [...] Ma, fatta questa riserva e passando all'esame del pensiero proprio dell'A., si avverte subito che si è trasportato in altro aere» (p. 301). Ben diversa menzione necessita l'accoglienza che Ugo Spirito riservò all'opera martinettiana (cfr. su «Giornale critico della filosofia italiana», X, 1929, pp. 149-152), tale da costringere l'autore ad una reazione inusuale, quale la dura risposta apparsa su «Rivista di filosofia», XX, 1929, pp. 263-4, ripubblicata col titolo *La libertà: a proposito di una recensione*, in P. Martinetti, *Saggi filosofici e religiosi, op. cit.*, pp. 579-80 (da cui cito): «Questa prevenzione del mio recensore traspare già nelle prime sue osservazioni sull'ordine che io ho dato all'esposizione storica; ordine che se non risponde agli ideali del prof. Spirito, risponde però benissimo al piano che mi ero fatto io del libro e che non ho affatto bisogno di discutere qui; tanto più che desidero risparmiare ai lettori anche il più fuggevole accenno a quel nauseante argomento delle logomachie neohegeliane, che è il processo dialettico della filosofia» (p. 579). E ancora, riguardo alla mancanza di riferimenti alla filosofia italiana più recente: «Si tranquillizzi quindi il mio recensore: io non ho mai intuito in essa alcun valore e non ho mai vissuto dei suoi problemi: la mia coscienza mi rassicura perfettamente a questo riguardo. E quanto ai celebrati frutti di questa filosofia, io non ne conosco in verità altri se non quelli che essa elargisce in abbondanza ai suoi seguaci; frutti sui quali candidamente riconosco di non poter vantare alcuna pretesa, perché essi concernono gli imperativi ipotetici tecnici o dell'abilità, mentre la filosofia è fondata, come tutti sanno, su d'un imperativo categorico» (corsivo mio, p. 580).

24 P. Martinetti, *La volontà, op. cit.*, p. 81, il corsivo è mio.

25 P. Martinetti, [*Conoscenza, sentimento e volontà in Franz Brentano*]. Cfr. l'inedito di Martinetti, p. 221, corsivo mio.

martinettiano porta con sé la traccia di una incompiutezza: l'analisi degli atti psichici, condotta a partire dalla posizione di Brentano, viene rilevata da Martinetti come una, seppur discutibile ma anche utile, pura astrazione. Alla psicologia occorrerebbe portare alla luce le regole con le quali intraprendere una chiara ricomposizione della psiche in tutte le sue componenti.

D'altro canto, il rimando allo studio di Dappiano e, in particolare, agli scritti di Martinetti in quella occasione presi in esame, si rivela di una qualche efficacia. Il *trait d'union* dei saggi pubblicati sino al 1940 si colloca nell'eminenza del valore della conoscenza, secondo la curvatura propria del pensatore piemontese: in opposizione alla teoria affettivistica freudiana esaminata nell'opera di Enzo Bonaventura, Martinetti reagisce col dare il trascurato rilievo «[a]lla funzione primaria che ha nel complesso della vita psichica il conoscere»²⁶. Nella recensione alla *Introduzione* alla filosofia di De Sarlo, il filosofo di Castellamonte, ancora in opposizione, s'interroga: «è veramente necessario per salvare la realtà, trasferirla in qualche cosa sostanzialmente altro dal pensiero? [...] è quest'unica realtà a noi perfettamente chiusa da non permetterci di ordinare in un processo unico le diverse forme dell'attività dello spirito?»²⁷. In ultimo, nello scritto *La teoria del valore* di F. Brentano, recensendo l'opera *Die Werttheorien* di Oskar Kraus, curatore delle opere del pensatore di Marienberg, Martinetti persiste: «solo grazie ai valori intellettivi – cioè alla verità – noi possiamo analizzare e sceverare negli altri ordini, almeno in linea di principio, i valori veri, intenderne il senso e disporli nel giusto ordine»²⁸.

La costanza dell'insistenza sull'elemento conoscitivo rappresenta l'intelaiatura della filosofia martinettiana. Cagione del pensiero è la vita stessa: tuttavia, tramite la conoscenza, la riflessione viene piegata dall'ambito dell'esistenza propria del mondo della prassi a quello della verità. In tale processo si realizza la sua funzione: essa supera, di grado in grado, la molteplicità e la sua determinazione finita, per ricondurle ad unità.

È nel *Valore* obbiettivo della morale, pubblicato postumo nel 1943 e anch'esso menzionato da Dappiano, che individuiamo il giusto supporto schiettamente storico alla trasformazione del termine intellettivo in morale, riscontrata nel confronto dei testi del 1926-1928 e del 1942. L'inasprimento della ferocia del regime raggiunge la riflessione solitaria e appartata (non esente, è noto, da gravi ripercussioni) del filosofo che nella *Frazione Spineto* di Castellamonte Canavese aveva apposto, all'entrata della sua casa-biblioteca, l'insegna Piero Martinetti contadino:

«Allorché ogni appoggio morale interiore scompare, come si può credere che delle istituzioni sociali e politiche umane possano ancora sussistere? [...] Dapprima la disgregazione delle istituzioni ha per effetto apparente la libe-

26 P. Martinetti, recensione a E. Bonaventura, *La psicanalisi*, in Id., *Saggi filosofici e religiosi*, op. cit., p. 536.

27 P. Martinetti, recensione a F. De Sarlo, *Introduzione alla filosofia*, in Id., *Saggi filosofici e religiosi*, op. cit., p. 501.

28 P. Martinetti, recensione a O. Kraus, *Die Werttheorien*, in Id., *Saggi filosofici e religiosi*, op. cit., p. 182.

razione del popolo, un regno di uguaglianza, una costituzione democratica. È in realtà l'avvento della plebe, un periodo di anarchia, durante la quale la società è abbandonata nelle mani di una folla di bruti dementi che danno il libero corso ai loro istinti più feroci, mentre il popolo assiste impassibile a tali sfoghi»²⁹.

L'evidenza del riferimento storico non consente esiti imprevedibili. È stato preso in esame, è indubbio, il caso di un solo, emblematico, termine, sul quale è passato il peso (e di quale entità) di quattordici anni.

La necessità drammatica di una espansione dell'orizzonte morale giustifica, a parere di chi scrive, la trasformazione del termine intellettivi in morali. La progressione metafisica, che corrisponde ad una lecita schematizzazione della generale prospettiva martinettiana, viene accompagnata, su tutti i livelli, dalla presenza della ragione. Essa culmina nella Ragione, che non necessita del conoscere, il quale diviene segno tangibile d'imperfezione³⁰. Il caso del termine preso in esame corrisponde, a parere di chi scrive, ad un tentativo di riconsiderazione di un minimo metafisico positivo che salvi la concretezza di una personalizzazione e fattiva vitalità della visione martinettiana del mondo³¹.

*L'inedito che qui viene presentato conduce a due considerazioni finali. È stato più volte rilevato, in riferimento all'approccio di Martinetti nei confronti degli autori della storia della filosofia presi in esame dal pensatore, una unilateralità di prospettive, con la conseguenza che lo sviluppo e la scelta delle tematiche offerte dai singoli autori riconduce costantemente alla questione vitale della riflessione martinettiana: il pensiero morale nei suoi esiti religiosi³². A questo "abuso" dell'opera dei suoi autori, Martinetti accosta, *ça va sens dire*, una esemplare conoscenza delle fonti e una loro rispettosa esegesi. Il caso di Brentano si situa decisamente, a parere di chi scrive, in questa prospettiva, sia che si tratti dell'inedito, sia che si tratti dei riferimenti bibliografici rammentati in questo contributo.*

L'aspra critica di Remo Cantoni all'atteggiamento teoretico martinettiano conduce infine all'ultima considerazione:

29 P. Martinetti, *Il valore obbiettivo della morale*, in Id., *Saggi filosofici e religiosi*, op. cit., pp. 472-3.

30 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica: I. Teoria della conoscenza*, Vincenzo Bona, Torino 1902. L'opera ha avuto le seguenti riedizioni: Clausen, Torino 1904; Libreria Editrice Lombarda, Milano 1929; Marietti, Genova 1987, edizione dalla quale cito. La cit. si trova a pp. 139-40.

31 Cfr., per la critica all'impianto razionalistico martinettiano e alla sua aporeticità, il saggio di A. Banfi, *Piero Martinetti e il razionalismo religioso*, in Id., *Filosofi contemporanei*, a cura di Remo Cantoni, Parenti, Firenze 1961, pp. 51-66, in particolare le pp. 61-6. Cfr. inoltre, a proposito della nuova emergenza degli intellettuali del dopoguerra, Eugenio Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Laterza, Roma-Bari 1962, pp. 229-44.

32 Cfr. Emilio Agazzi, *La storiografia filosofica nel pensiero di P. Martinetti*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIV, fasc. 3, luglio-settembre 1969, pp. 267-99. Ma anche Amedeo Vigorelli, *Martinetti e la storia della filosofia*, «Doctor virtualis», 4, 2005, pp. 167-72.

«Ciò che non si giustifica è di porre il grado superiore come trascendente il grado inferiore, di interpretare le forme della vita razionale come rivelazione di un ordine trascendente. Ciò che non si giustifica è l'interpretazione ascetica e platonica dello spirito, per cui le forme in cui si attua la vita spirituale non sarebbero il grado più alto della vita dell'uomo, quel grado in cui egli acquista una visione più profonda e vera delle cose, ma costituirebbero il miracolo e la rivelazione di una realtà assoluta, di un ordine intellegibile cui l'uomo attinge. [...] La conseguenza pratica di questo atteggiamento teoretico è il depauperamento e la vanificazione della vita e della storia»³³.

Il presente contributo non invalida minimamente l'accusa di aporeticismo pratico mossa da Cantoni. Sanziona, piuttosto, il carsico troppo carsico positivo della riflessione filosofica di Martinetti sull'aiola che ci rende feroci.

Avvertenza

Nel riprodurre il seguente inedito, ci si è attenuti puntualmente all'originale, rispettando ortografia e punteggiatura del loro autore. Le modifiche sul testo concernono, oltre alla correzione di rari lapsus calami, la trasformazione delle parole sottolineate in parole corsive. Al corsivo si è fatto ricorso nei casi delle parole straniere e dei titoli delle opere. Le note a margine contenute nel manoscritto sono state riportate come note a piè di pagina. I titoli dei paragrafi, collocati da Martinetti a margine, sono stati tutti centrati.

Nel caso di lemmi incomprensibili si è fatto ricorso al simbolo «?».

33 Remo Cantoni, *Motivi platonici e pessimistici nella filosofia di Piero Martinetti*, «Studi filosofici», VII, 1, 1946, p. 9

PIERO MARTINETTI

Conoscenza, sentimento e volontà in Franz Brentano

Cap. I

I. Brentano

§ 1) Psicologia è scienza dell'anima; la scienza come la definizione data da Aristotele (περί ψυχῆς). Ma Aristotele intende l'anima in senso ancora molto largo (anima vegetativa etc.). Noi dobbiamo intendere per anima il fondamento sostanziale dei fatti coscienti: abbiamo allora la netta delimitazione della scienza dei fatti psichici o coscienti di fronte alla scienza dei fatti fisici: sopra entrambi la metafisica.

Certo vi sono problemi comuni, *Grenzfragen*, ma l'autore rigetta la pretesa di erigere una psicofisica. Alcuni di essi ricadranno alla psicologia, altri alla fisiologia; l'autore ne dà degli esempi (p. 4-10).

§ 2) Discute qui la definizione della psicologia come *scienza dei fenomeni coscienti*. L'autore distingue due sensi della parola fenomeno. Se per fenomeno si intende parvenza subbiettiva, illusione – è giusto dire che la fisica è scienza dei fenomeni esterni, perché questi sono parvenze subbiettive, traduzioni in linguaggio sensibile d'un mondo reale che provoca le nostre sensazioni, ma non è da esse fedelmente riprodotto¹.

Ma i fenomeni interni non sono in tal senso fenomeni: essi sono realmente quali sono: credere che siano parvenze illusioni è porre una contraddizione. Kant ha avuto torto in questo. In questo senso la psicologia non è scienza di fenomeni.

Ma se per fenomeno si intende stato, fatto, etc. la definizione sembra accettabile all'autore. Egli traccia, sulle orme dello Stuart Mill (*Log.* VI, 4 § 3), i numerosi problemi che si pongono alla psicologia così intesa. Anzi lo stesso problema dell'immortalità non ne è escluso, checché ne dicano il Mill stesso e il Lange: anche senza il supporto sostanziale vi è nella vita attuale una unità e continuità che niente ci vieta di prolungare oltre la morte. La questione dell'esistenza d'un'anima sostanziale può quindi non occupare la psicologia senza che perciò venga negata. Perciò l'Autore finisce per fare sua questo seconda definizione della psicologia (p. 10-24).

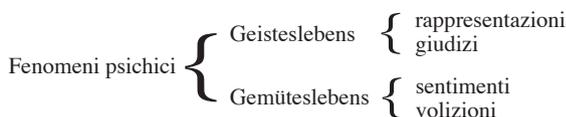
§ 3) L'autore rileva l'alto valore della psicologia rispetto alle scienze naturali sia in quanto tratta di realtà, non di fenomeni, sia per il valore

1 V. p. 24.

dell'oggetto suo, sia perché si tratta di noi e di cose nostre. Ma l'autore vuole rilevarne anche il valore pratico. Esso è il fondamento della morale, dell'estetica e anche della politica: *gli uomini politici puramente pratici non sono che dei grossolani empirici*, come erano i medici prima della fisiologia. Né l'autore dubita che la psicologia darà i suoi frutti pratici: essi tardano perché è scienza di fenomeni e rapporti complicati. Così le applicazioni della fisica sono venute dopo quelle della matematica, quella della chimica dopo la fisica etc. E questi frutti sono supremamente necessari nel tempo nostro specialmente per i suoi conflitti e le sue questioni economiche la cui soluzione spetta precipuamente alla *psicologia*².

Senza dire infine che con la psicologia è connessa l'importantissima, suprema questione della persistenza dopo la morte (p. 24-33).

Teoria del Brentano sul giudizio



Il Brentano però le presenta come una tripartizione: rappresentazione, giudizio, interesse. Estendiamo alquanto su questa partizione, che è la meno conosciuta. La «rappresentazione» comprende tutti gli atti di presentazione d'un contenuto obbiettivo; il «giudizio» ogni tener per vero e per falso; l'«interesse» ogni altro fatto (sentimento, volere etc.). Questa classificazione si distingue anzitutto in quanto riunisce sentimento e volere: poi in quanto distingue due categorie di fatti che sono ordinariamente compresi nell'unica categoria di *conoscenza*: la rappresentazione e il giudizio. Secondo il Brentano questi due fatti costituiscono due attitudini radicalmente diverse e irreducibili della coscienza di fronte ad un oggetto. Certo il giudizio presuppone sempre un contenuto rappresentativo: ma lo stesso può dirsi anche del volere che non si riduce perciò alla rappresentazione. Per dimostrare questa irreducibilità il Brentano prende in esame le varie teorie che si possono adottare in riguardo al rapporto fra rappresentazione e giudizio. Certo è anzitutto, per il Brentano, che una differenza tra rappresentare e pensare come vero o falso, esiste: se questa differenza non è tra due attitudini irreducibili, essa deve risiedere o nella diversa gradazione qualitativa dell'atto o nella diversità dell'oggetto.

Esaminiamo il primo caso. Il giudicare sarebbe solo un rappresentare più intenso, più vivo: in breve il giudizio sarebbe una rappresentazione più viva,

2 Psicologia ed economia politica (p. 30-31) [Martinetti si riferisce ovviamente a F. Brentano, *Psychologie von empirischen Standpunkte*, Duncker & Humblot, Leipzig 1874, *ndc*].

la rappresentazione un giudizio più debole. Ora, dice il Brentano, è vero che spesso la vivezza della rappresentazione è causa che noi la teniamo per vera: ma la vivezza e il tener per vero non sono la stessa cosa. Un'illusione viva, ma riconosciuta, rimane con la stessa vivezza, ma non è più giudicata vera: d'altronde in altri casi si giudica fermamente come vero un contenuto rappresentativo senza vivezza. Come si penserebbe inoltre il giudizio negativo d'un contenuto rappresentativo, se la vivezza di questo fosse una sola cosa con la sua affermazione?

In generale però la distinzione fra rappresentazione e giudizio è posta nell'oggetto: il giudicare è un unire o separare, è un rappresentare più elementi come in relazione fra loro. Una rappresentazione è il pensiero d'un oggetto nella sua unità e totalità; un giudizio è il pensiero d'una molteplicità nel quale l'attenzione s'arresta sui rapporti reciproci degli elementi. Ora il Brentano nega che il giudicare sia un collegare, un mettere in rapporto: vi sono giudizi che non formulano un rapporto, come vi sono rappresentazioni di rapporti che non sono giudizi. Il Brentano si richiama in questo punto allo Stuart Mill (*Log.* I, cap. 5 § 1). Se io p.es. dico: vi sono alberi rossi? può essere che alcuno non essendo in grado di rispondere a questa domanda, si astenga dall'affermare come dal negare: ma egli si rappresenterà nondimeno il rapporto tra questi due elementi (albero-rosso): vi sono quindi rappresentazioni di rapporti che non sono giudizi. D'altra parte vi sono dei giudizi, i *giudizi esistenziali*, che non sono collegamenti; per es.: A è. È vero che si pensa di almeno questo giudizio come il collegamento di A col predicato dell'esistenza: ma il Brentano mostra sottilmente l'insostenibilità di questa dottrina. In ogni giudizio affermativo predicativo per esempio «Tizio è dotto» noi riconosciamo implicitamente la realtà degli elementi collegati; se vero è tale giudizio, debbono essere veri anche questi: Tizio è: la dottrina (cioè la qualità «dotto») è. Il giudizio A è, se fosse un giudizio predicativo dell'esistenza presupporrebbe il riconoscimento di A dell'«esistere» e cioè: A è, l'esistere è. In che cosa questo giudizio differirebbe dal primo?

Ciò si vede meglio anche dal negativo: «A non è». La negazione d'un giudizio predicativo non è negazione degli elementi: il giudizio: il cono non è giallo non è la negazione né del cono né del giallo. In tal caso se «A non è» fosse un giudizio predicativo, non sarebbe con esso negata l'esistenza di A: ciò che sarebbe contraddittorio.

Il Brentano ricorre anche ad un altro argomento: alla ridicibilità di tutti i giudizi predicativi in giudizi esistenziali. Un giudizio predicativo risulta di due termini e della copula (è, non è): alla quale nessuno pensa in questo caso di attribuire un valore predicativo d'esistenza. Ora ogni giudizio predicativo si riduce ad un [giudizio] esistenziale: tutti gli uomini sono mortali = non vi è uomo mortale; nessun uomo è immortale = idem; qualche uomo è dotto = vi è qualche uomo dotto; qualche uomo non è dotto = vi è qualche uomo non dotto (da ciò il Brentano trae la conseguenza che i *veri* giudizi negativi sono l'universale affermativo e l'universale negativo; gli altri due sono nel contenuto positivi). Egli lo mostra anche per i giudizi ipotetici. Esempio: se l'uomo opera male, è punito = non vi è nessun uomo operante male non punito. L'«è» o «non è» del giudizio esistenziale è dunque niente altro che la copula: il collegamento del soggetto e del predicato non è che una forma

verbale del giudizio: l'essenziale di questo non sta punto nell'affermazione d'un rapporto. Qui la differenza (tra rappresentazione e giudizio) non risiede nel diverso contenuto, ma nella *diversa attitudine fondamentale* della conoscenza. Un oggetto è rappresentato e affermato per due atti diversi, come per due atti radicalmente diversi è rappresentato e voluto.

Infine il Brentano prende anche in esame la distinzione fra conoscenza e volere per mostrare che la stessa particolarità in base alle quali concludiamo costituire esse due categorie distinte di fatti psichici, sussistono anche fra il rappresentare e il giudicare. A) Tra le rappresentazioni non sussistono apposizioni se non in quanto procedono dagli oggetti: nell'amore e nell'odio abbiamo un'apposizione che procede dal rapporto col soggetto (lo stesso oggetto può essere amato ed odiato). Lo stesso avviene in riguardo al giudicare vero o falso (lo stesso oggetto può essere affermato o negato). B) Nella rappresentazione non vi è altra intensità che di chiarezza: con l'amore e con l'odio si aggiunge l'intensità dell'affetto. Analogamente col giudizio s'aggiunge l'intensità della *certezza*. C) La rappresentazione non ha per sé valore; con l'amore e l'odio s'aggiungono alla realtà i valori sentimentali; col giudizio i valori teoretici.

Il Brentano riconduce l'errore della non distinzione al fatto che ogni rappresentazione si accompagna in noi ad un giudizio, in quanto l'atto per cui riconosciamo la validità della rappresentazione almeno come rappresentazione è già una conoscenza, un giudizio. Ma egli osserva che ogni contenuto rappresentativo si accompagna sempre anche ad un affetto; l'inseparabilità non vuol dire identità di natura; l'atto del giudicare accompagna sempre il contenuto rappresentativo, ma è *un atto radicalmente diverso*.

II. Astrazione dei diversi fatti psichici del conoscere, sentire, volere

Prima di decidere in merito alla distinzione stessa è opportuno chiarirne il senso. Eliminiamo anzitutto il concetto delle facoltà o potenze – che sono entità metafisiche con le quali la psicologia non ha nulla a vedere. La psicologia come scienza lascia interamente alla metafisica la questione della sostanzialità dell'anima: per la psicologia l'anima non è che una corrente di fatti coscienti. Ora il concetto di potenza era stato introdotto per spiegare come l'anima, unica d'essenza, possa esplicare la sua attività in forme molteplici (conoscere, volere etc.) e per costituire come un intermediario fra l'essenza immutabile dell'anima e le sue manifestazioni accidentali e intermittenti.

Se all'anima nell'essenza sua non appartenesse il pensare, l'anima dovrebbe sempre pensare: ciò che i cartesiani soli hanno ardito sostenere. Ma all'anima appartiene non il pensare, bensì la facoltà di pensare, che è potenza, capacità, non pensiero in atto.

Notiamo di passaggio come tale spiegazione sia illusoria: in realtà spiegare come l'anima possa conoscere, volere etc. con il riferirle una ipotetica potenza di volere, conoscere etc. è un chiarire *idem* per *idem*, un porre dogmaticamente al di là dell'esperienza una virtù di conoscere, etc. che non è se non l'astratta personificazione degli atti concreti di conoscere etc. In

sensu scientifico avere la potenza, la facoltà di compiere un atto vuol dire ben altro: vuol dire essere in possesso di una preparazione, di un'organizzazione risultante da una concatenazione di fatti innumerevoli, la quale è la condizione materiale necessaria per la realizzazione dell'atto. Così intende rettamente il concetto di potenza Leibniz: le potenze o facoltà sono «residui delle impressioni passate» (*Nouv. Ess.* II, § 10). Avere la potenza d'astrarre e generalizzare non vuol dire essere in possesso d'una virtù astrattiva e generalizzativa, vuol dire possedere una struttura psichica in cui sono presenti tutte le condizioni materiali, dalle quali, in seguito ad una appropriata eccitazione, si ha l'atto del pensiero che astrae o generalizza; ma questa struttura non è un'entità astratta, bensì il compendio d'una serie indefinita d'atti antecedenti, un complesso d'attività concrete che sono gli antecedenti necessari dell'atto di astrarre. L'uomo pensa non perché abbia la facoltà astratta di pensare, ma perché nella sua struttura sono fissate le attività che condizionano il pensiero, perché in ogni momento, date certe favorevoli condizioni, può aversi in lui il concorso di molteplici attività fisiche e psichiche che sono la condizione materiale necessaria perché si abbia in lui quel dato pensiero: attività condizionate alla lor volta da attività antecedenti. Ciò che costituisce la facoltà, la potenza d'un dato atto è insomma una molteplicità d'antecedenti concreti, non l'unità d'un'entità astratta.

Notiamo poi ancora che il concetto tradizionale della potenza oltre ad essere inutile è anche un'astrazione grossolana che scinde violentemente l'unità dello spirito. In realtà nessun atto dello spirito è mai separato dagli altri: una facoltà di conoscere che conosce indipendentemente da ogni ruolo del sentimento e del volere è un'astrazione assurda; e così un'accurata analisi mostra come le cosiddette facoltà o potenze superiori non siano differenti per natura dalle inferiori, ma costituiscano solo un grado superiore nello svolgimento di queste. La classificazione dei fatti psichici non è dunque una distinzione di potenze: noi useremo l'astratto nel senso d'un esame collettivo.

Eliminiamo in secondo luogo il concetto che si tratti di distinguere fra «*elementi*» psichici di diversa, irriducibile natura. Non vi sono veri «*elementi*» nella vita psichica nella quale l'atto più semplice e indecomponibile è già sempre anch'esso una risultante. Inoltre la vita interiore è qualche cosa d'unico e di continuo: ogni atto singolo ne è separato per astrazione: anche le «sensazioni» o gli altri «*elementi*» della vita psichica sono astrazioni, non unità reali con le quali si componga la nostra vita psichica.

Tanto meno poi si può parlare di elementi eterogenei, come d'atomi di diversa specie, che si accozzano a formare la psiche. Certo la psicologia non è riuscita ancora a mostrarci come e conoscere e sentire e volere siano le manifestazioni diverse d'un'attività unica – come la chimica non ha ancora eliminato il concetto di corpo semplice; ma il concetto che le diverse manifestazioni di coscienza siano aspetti, gradi o complicazioni d'un'attività interiore è come il presupposto costante della ricerca psicologica. L'antica psicologia cartesiana e wolfiana considera la *conoscere* come l'attività fondamentale; analogamente Herbart cercò di ridurre tutti i conflitti della vita interiore a stati e conflitti di rappresentazioni. Herbert Spencer e Horwicz hanno posto a principio della vita psichica il *sentimento*. Una cor-

rente più diffusa, che riconduce a Schopenhauer, inclina oggi a considerare come attività fondamentale il *volere*. Così il Wundt, come anche l'Höfdding (che naturalmente prendono allora la parola «volontà» in un senso amplissimo). Sia di questo punto come si vuole, esso ha importanza per noi in quanto ci indica in qual senso dobbiamo intendere la distinzione dei fatti psichici (che è distinzione tra le forme fondamentali della manifestazione d'un processo in sé unico) e ci dà anche per questa via il *criterio* sul quale dobbiamo fondare la nostra distinzione.

Quale è questo criterio? Noi siamo dinanzi alla molteplicità dei fatti psichici nella stessa attitudine dello zoologo di fronte alla molteplicità delle forme animali che sono indubbiamente (per quanto anche qui egli non sappia darsene lo schema concreto) ramificazioni d'un unico processo, d'una vita in sé unica, ma che si raggruppano evidentemente sotto un certo numero di tipi fondamentali.

Quali siano questi tipi fondamentali non è difficile determinare nelle linee generali: tutti siamo d'accordo nel distinguere una ragione da un'emozione. Ma il difficile sta nel darsene ragione: ché solo col darsene ragione potremo determinarci in modo preciso e fondare la nostra classificazione.

La scolastica stabilisce come criterio la diversità dell'azione subita dall'oggetto (che in questo rispetto dicesi *obiectum formale*): «*potentiae animae humanae distinguendae sunt secundum essentialem sive naturalem diversitatem actuum vitalium hominis et consequenter secundum essentialem sive naturalem diversitatem obiectorum formalium consistem actuum*» (S. Thoma S. *Theol.* I, q. 77 a. 3). Sia per esempio una mela: <?> possa esercitarsi, come nel suo oggetto materiale, la nutrizione, il senso, la <?>, l'intelletto, l'appetizione, la volontà: ma ciascuna di queste attività si esercita in un modo differente e fa quindi che lo stesso oggetto materiale sia per ciascuna di esse un oggetto formale diverso: onde la distinzione in altrettante facoltà [Boedder, *Psychologia rationalis*, Friburgo 1899, 8]. Con questo non si fa altro evidentemente che postulare senza alcun preciso criterio una diversità di atti e di potenze arbitrariamente prestabilite.

La ragione che Kant e Lotze ci danno della loro tripartizione, [si] risolve invece nella loro reciproca *irriducibilità*. Un essere conoscente non avrebbe mai nello svolgimento dei processi conoscitivi nulla che introducesse in lui un sentire o un volere: si tratta qui di fatti *nuovi* inderivabili dal conoscere. E così è del conoscere rispetto al volere etc. Il Brentano osserva con ragione che questa giustificazione è insufficiente. Se l'inderivabilità fosse criterio per stabilire la differenza di tipo, il gusto per esempio e l'odore dovrebbe costituire due classi fondamentali: anzi ogni sensazione particolare di gusto di fronte alle altre³.

Se noi collochiamo in una classe le varie sensazioni e distinguiamo invece il conoscere dal volere, ciò deve avere la sua ragione in qualcosa d'altro.

Un altro criterio che è stato invocato è l'analogia del corrispondente fisiologico. Così per esempio Krug fonda la divisione sua sulla duplice direzione

3 [F.] Brentano, *Von der Klassifikation der psychologische Phaenomene* [Duncker & Humblot, Leipzig], 1911, p. 15-16.

dell'attività *dall'* esterno e *verso* l'esterno: poiché lo spirito non ha interno ed esterno, l'analogia è qui fondata sulla duplice direzione dell'atto nervoso. Così il *Jodl* fonda la tripartizione usuale sul triplice momento di ogni più elementare reazione organica: azione degli stimoli dell'ambiente sull'organismo – elaborazione di questi stimoli nei centri nervosi – reazione dell'organismo sull'ambiente. La sensazione (o le sue elaborazioni superiori) è la rivelazione dello stimolo, dell'agente esteriore; il sentimento rivela l'attitudine complessiva della coscienza di fronte ad esso; la volontà costituisce la reazione del soggetto allo stimolo. Un criterio per la distinzione dei fatti psichici, derivato da analogie con fatti d'un altro ordine, non può naturalmente avere per noi che un valore secondario. Come assimilare per esempio l'azione della fantasia, del ragionamento con l'atto recettivo fisiologico? Il posto assegnato al sentimento è inoltre un ambiguo ed artificioso adattamento: l'azione nervosa non conosce in realtà che il momento afferito e l'afferente; è arbitrario ricondurre il sentimento all'elaborazione dello stimolo.

Per il *Brentano* ciò che decide è la diversa attitudine rispetto all'oggetto⁴. Ciò si avvicina già più al vero: ma come parlare dell'attitudine rispetto all'oggetto nel sentimento, nel quale ciò che è specificamente sentimento non ha riferimento ad alcun oggetto, è puro stato subbiiettivo (ciò che nel sentimento ha tratto ad un oggetto è veramente conoscenza, o meglio è la conoscenza inseparabile dal sentimento)? Come decidere inoltre se si tratti d'un'attitudine radicalmente diversa? Perché l'amore e l'odio non costituiscono attitudini diverse: ma si invece l'amore e la conoscenza?

Richiamiamoci qui ai criteri secondo i quali per esempio il chimico classifica i corpi semplici e lo zoologo le forme animali. Perché il chimico pone il mercurio coi metalli, sebbene liquidi? Perché mette in un gruppo il cloro, il sodio, il bromo, il fluoro, sebbene per qualità estrinseche diverse? Perché nella loro combinazione essi hanno in comune un complesso di leggi che rivela in essi una *natura* comune. Analogamente lo zoologo distingue le classi, gli ordini e le famiglie secondo il complesso delle funzioni: tante sono le distinzioni quanti i tipi funzionali. Ora lo stesso avviene nella psicologia. I fatti interni non sono unità che restano distinte e isolate: non si associano e si unificano in processi complicati: anzi questi processi sono la realtà concreta e le unità psichiche soltanto astrazioni. Ora per quanto per esempio noi riconosciamo che non vi sono fatti di conoscenza senza una colorazione sentimentale, noi non possiamo disconoscere che vi sono fatti nei quali l'aspetto conoscitivo è di gran lunga prevalente: e che le azioni e reazioni di questi fatti sono rette da leggi ben diverse da quelle che reggono i fatti nei quali l'aspetto affettivo prevale. Un processo conoscitivo ci si presenta come un tipo funzionale diverso da un processo affettivo: pur ricordando che non vi è nel processo conoscitivo un momento che non sia sorretto e modificato da fattori affettivi, noi possiamo senza inconvenienti,

4 Su questa diversità egli fonda la distinzione radicale tra giudizio e rappresentazione. L'oggetto che è giudicato vero o falso entra col soggetto in un rapporto essenzialmente diverso da quello che costituisce la rappresentazione: come è essenzialmente diverso dall'uno e dall'altro il rapporto creato dall'interesse.

anzi dobbiamo, fare astrazione da questo aspetto quando studiamo il conoscere e seguire la formazione successiva di tutti gli atti complessi della conoscenza: il mondo della conoscenza è come un sistema planetario a sé che subisce le attrazioni d'un altro astro o sistema, ma si svolge nel suo interno secondo leggi autonome. Lo stesso si dica dei processi affettivi e volitivi. Di qui la convenienza per la psicologia di studiare successivamente questi diversi momenti o aspetti della vita interiore, isolandoli per un atto d'astrazione. La classificazione psicologica non ha altro fine, né altro senso. Però non è un'astrazione arbitraria: il fatto che il conoscere e l'appetire siano tipi funzionali diversi deve avere le sue ragioni nella genesi della vita psichica. Perciò la psicologia non soltanto deve oltre all'analisi particolare e separata mettere in luce i rapporti e l'influenza reciproci: ma deve anche nella storia genetica della psiche darci la ragione di questa diversità funzionale: per poi quindi alla luce di queste derivazioni studiare la genesi della individualità, le sue forme etc.

III. *Conoscere, sentire, volere*

Ora se noi, fondati su questo criterio cerchiamo di ridurre la varietà dei processi interni ai suoi tipi principali, dobbiamo in primo luogo respingere la distinzione introdotta dal Brentano fra rappresentazione e giudizio. Questi due fatti possono venire separati per astrazione come l'elemento statico e l'elemento dinamico del conoscere, come il materiale su cui si esercita l'attività dello spirito e quest'attività medesima in quanto compara, divide, unisce, accoglie o respinge. Ma il materiale rappresentativo è già esso stesso il risultato di attività antecedenti: ciò che noi diciamo per esempio la rappresentazione sensibile d'un albero non è già essa stessa il risultato d'una serie di operazioni le quali, sebbene si compiano meccanicamente senza nostra chiara coscienza, adempiono in questa sfera la stessa funzione che noi riferiamo al giudizio? Quindi il Brentano ha ben ragione di respingere l'usuale distinzione che riduce in certo modo il giudizio ad una rappresentazione avente per oggetto un rapporto (di affermazione o negazione) tra più rappresentazioni: e perfettamente legittima è la critica dell'opinione comune secondo cui il giudizio esistenziale afferma un rapporto fra il soggetto e il concetto di esistenza. Il giudizio è un'attività formatrice e il contenuto rappresentativo è come la materia formata: non si tratta perciò in questo caso della distinzione fra due atti diversi, ma della distinzione tra due fattori di tutti gli atti conoscitivi.

Però appunto per questo noi non possiamo separare questi due fattori come se si trattasse di due categorie d'atti diversi. Ad ogni atto conoscitivo è essenziale un contenuto rappresentativo: questo è evidente. Ma ad ogni atto conoscitivo è essenziale anche un atto di affermazione, di posizione, un giudizio. Anche un sogno, una costruzione immaginativa, una rappresentazione evocata come esempio di un puro materiale rappresentativo, implicano una serie d'atti, di giudizi che sono per così dire in essi incarnati e concretati: quanti giudizi non implicano p.es. un concetto che può essere pure posto in forma dubitativa e così diventare la materia di ulteriori affermazioni o

negazioni ossia di ulteriori giudizi! Onde anche la semplice enunciazione d'un contenuto concettuale implica il giudizio; il giudizio esistenziale è la posizione del contenuto stesso nel suo rapporto non con il concetto d'esistenza, ma con il complesso della nostra esperienza. E rappresentazione e giudizio appartengono perciò ad un'unica funzione, alla conoscenza che ha il diritto d'essere mantenuta nella sua unità come il nome collettivo d'una classe particolare di fenomeni psichici.

Dallo stesso criterio discende però ancora che non vi è, psicologicamente parlando, una categoria della volontà che sia come un terzo aspetto psichico specificamente distinto dalla conoscenza e dal sentimento: volontà e sentimento non sono che due gradi o momenti diversi dell'aspetto attivo della coscienza. Sotto questo riguardo il Brentano [*o. c.*, 77 ss] mi sembra avere felicemente, contro l'opinione oggi dominante, restaurato la partizione tradizionale degli atti psichici in conoscenza e volontà. Se noi riflettiamo infatti che il sentimento non tanto eccita l'attività, quanto è già esso medesimo un'attività (la teoria somatica vede in esso giustamente, astrazione fatta dal suo presupposto materialistico il riflesso psichico dell'onda corporea, della reazione organica complessiva provocata da una rappresentazione); se pensiamo alla transizione insensibile che conduce dal sentimento alla volontà, dobbiamo riconoscere nei nostri atti psichici due soli aspetti, il conoscitivo e l'attivo: la coscienza di quest'attività è ciò che si dice psicologicamente (in largo senso) sentimento. La distinzione fra sentimento (in stretto senso) e volontà riflette solo le circostanze estrinseche non la natura di quest'attività: l'origine sua va cercata nel fatto che la personalità nostra è un sistema organico nel quale la vita e l'attività cosciente sono sovrapposte ad un'organizzazione di tendenze e di attività inferiori meccanizzate che noi apprendiamo dall'esterno, coi sensi, come il nostro corpo. Ogni mutamento delle attività dirigenti nella sfera della coscienza ha sempre una ripercussione più o meno vasta e profonda nel sistema delle attività organiche. Quando quest'azione è meno pronunciata e si contiene nei limiti delle modificazioni organiche, noi diamo al movimento interiore il nome di sentimento, quando invece esso tende a provocare, per mezzo di appropriati movimenti organici delle modificazioni esterne o dei mutamenti nei nostri medesimi processi mentali, noi parliamo di volontà. Quando per es. un oggetto eccita la mia collera, se io mi limito a fremere e ad arrossire ho l'emozione della collera, se io scaglio l'oggetto al suolo ho un atto impulsivo; il quale però non è, psicologicamente parlando, che il sentimento stesso della collera più una serie di sensazioni organiche e muscolari corrispondenti ai movimenti compiuti. Ed ancora nella volontà possiamo distinguere il desiderio e la volontà propriamente detta. Diciamo desiderio il movimento interiore del sentimento quando esso è per sé attivo, ma non può passare all'azione perché contrariato da altre tendenze; lo diciamo volontà in vero e proprio senso quando al sentimento dell'attività interiore segue effettivamente un mutamento o nei nostri processi mentali o nel mondo della rappresentazione esterna. Ma il processo, dicasi sentimento o desiderio o volontà, è sempre sostanzialmente della stessa natura e l'identità è comprovata dal fatto che è impossibile segnare una linea precisa di demarcazione fra le diverse categorie, collegate da innumerevoli gradazioni intermedie. Non vi è nessun sentimento che non sia già inizialmente un vole-

re: anche nella più languida melanconia, nella più abbandonata rassegnazione vi è sempre qualche cosa che desidera, che rimpiange, che ripudia.

E con ragione Spinoza ha identificato in fondo l'amore e il piacere, il dolore e l'odio, considerando l'amore e l'odio semplicemente come un piacere e un dolore accompagnati dalla rappresentazione dell'oggetto piacevole o doloroso (*Eth.* III, 13, Schol.). Ogni sentimento di piacere si risolve in un tendere verso l'oggetto piacevole, ogni sentimento di dolore in un riluttare contro la causa del dolore: nei sentimenti estetici, intellettivi, religiosi, la tendenza attiva si esplica in forme meno appariscenti, ma forse tanto più intense. Anche quando il sentimento trapassa nell'azione (ossia si fa volontà) esso è il vero momento attivo cosciente dell'atto volitivo: ciò che si esprime con grande impressione quando si dice che i sentimenti muovono la volontà. Non vi sono propriamente sentimenti che siano causa del volere; perché i sentimenti sono soltanto atti di volere arrestati nel loro sviluppo: gli atti di volere sono sentimenti che possono seguire liberamente il loro corso e mettere in moto le attività meccaniche e fisiologiche dell'organismo.

Quando diciamo un sentimento causa d'un atto di volere consideriamo o lo stesso atto in due momenti diversi o due atti simili in un diverso grado di sviluppo.

Perché in un senso effettivamente si può dire il sentimento causa del volere: in quanto i nostri atti di volontà propriamente detta sono sempre la risultante di innumerevoli tendenze elementari alle quali non diamo il nome di volontà perché non si connettono immediatamente con un mutamento nella nostra azione esteriore: queste tendenze sono volontà rimaste nello stato di sentimento. Di qui si comprende come un volere assolutamente privo di sentimento e di passione sia impossibile: anche il volere razionale è un sentimento calmo, energico, costante. E perciò la questione della libertà del volere riflette in fondo anche il sentimento: ciò è stato rettamente avvertito dal Brentano. «Tra le attività che non si possono caratterizzare come volere e che sono classificate tra i sentimenti si trovano pure atti liberi. Così si ritiene il pentimento per una colpa commessa, il piacere maligno e molti altri fenomeni di gioia e di tristezza come atti altrettanto liberi quanto il proposito di mutar vita o l'intenzione di nuocere a qualcuno. Anzi i sentimenti d'un amore contemplativo di dio valgono per molti come più meritori dell'attività pietosa del volere in servizio del prossimo: sebbene si possa parlare di merito o di demerito solo nel caso d'un'attività libera» (*o. c.*, p. 102-103).

In ogni caso però dobbiamo ricordare che qualunque classificazione psicologica non è che un'astrazione imposta dal procedimento analitico della scienza dello spirito. Conoscenza ed appetizione non sono due classi di fatti radicalmente distinti, che abbiamo, come Lotze dice, radici diverse: ma piuttosto due classi di fatti nei quali è più accentuato quel dato aspetto dal quale ciascuna di esse riceve rispettivamente il nome. Il conoscere per esempio non è mai senza una colorazione sentimentale: un pensiero assolutamente puro non esiste.

Ed è, come nota rettamente l'Höfdding, per questo lato sentimentale che i pensieri acquistano influenza sulla vita: la ragione non lotta con le passioni se non in quanto è sentimento razionale. I sentimenti inferiori sono violenti, non intermittenti: i sentimenti ideali sono più calmi, ma più diffusi e così

rivolgono spesso un'energia superiore alle passioni. Così è assicurata, secondo Spinoza, la vittoria del bene nell'animo dell'uomo (*Eth.* V, 7). Questa «volontà di conoscere» considerata nel suo aspetto generico come attività intrinseca al conoscere è ciò che diciamo «attenzione».

E così per converso l'attività sentimentale, appetitiva e volitiva non è mai senza un oggetto: *ignoti nulla cupido*. Anche nelle forme infime della vita cosciente, come quelle che possiamo supporre nei protozoi, non è possibile immaginare un senso di piacere o di dolore senza che vi siano unite sensazioni oscure di temperature, di contatto, di azioni chimiche, etc, le quali sono elementi conoscitivi. Nella vita cosciente nostra abbiamo pure stati sentimentali vaghi come per es. i dolori organici o quel senso generale di malessere o di benessere in cui ci sembra di non avvertire nulla di distinto. Ma anche qui abbiamo sempre un oggetto qualitativo per cui ogni stato sentimentale vi distingue degli stati affini: come per esempio in un sapore sgradevole l'intensità del sentimento può mettere in seconda linea, non mai annullare completamente l'elemento obiettivo, conoscitivo. Tanto più vale questo degli impulsi e degli atti più propriamente volitivi, che presuppongono sempre la conoscenza d'un «?»: l'azione nella quale scompare questo elemento (come l'azione riflessa) scompare anche dalla coscienza.

Quindi la trattazione psicologica degli atti conoscitivi e degli atti sentimentali-volitivi non è ancora altro che un'analisi astratta dell'attività cosciente, in sé stessa unica, in quanto si offre a noi in due aspetti o momenti diversi e in quanto quegli aspetti o momenti ci si presentano come sistemi relativamente autonomi di cui possiamo tracciare i processi e le leggi come se l'altro aspetto o momento non esistesse. Essa ha bisogno pertanto di venire completata con un'altra trattazione che costituisce la recente parte della psicologia e sta alla prima come la ricostruzione sintetica all'analisi degli elementi. Questa parte sintetica della psicologia deve ricostruire dinanzi a noi la personalità ulteriore partendo non dalle conoscenze o dai sentimenti che sono astrazioni, ma dal fatto psichico nella sua totalità che è l'uno e l'altro insieme e che assume, secondo le formazioni di cui fa parte, ora l'uno o l'altro aspetto. Così la distinzione e la considerazione analitica dei fatti psichici adempiono alla loro vera funzione: che è quella di mettere in luce le leggi ed i processi elementari col sussidio dei quali essa può quindi procedere alla ricostruzione della psiche animale ed umana nei suoi diversi gradi e nelle sue più svariate manifestazioni.

CRONACHE



ELISABETTA SCOLOZZI

Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants

(Philosophisches Seminar in Kloster Weltenburg,
22-29 agosto 2009)

Il monastero benedettino sul Danubio ha messo in scena, come in una *pièce de théâtre*, *die Gottesfrage* nella riflessione kantiana. Questo tema inaugura il terzo ciclo di seminari consacrato al problema di Dio nell'interpretazione di Immanuel Kant, Martin Heidegger ed Emmanuel Levinas. L'incontro di quest'anno si configura come una sorta di *trait d'union* con il ciclo precedente che ha approfondito i momenti principali del pensiero kantiano. A differenza dei seminari passati, ciò che ha contraddistinto lo svolgimento di questo convegno è stato non lo studio di un'opera come le *Confessioni* di Agostino (tra il 2000 e il 2004) o la *Critica della ragion pura* di Kant (tra il 2005 e il 2008), bensì l'analisi di un problema: come Kant sviluppa le argomentazioni connesse al concetto di Dio nella sua concezione filosofica?

La questione di Dio rientra tra quelle problematiche che la ragione umana «non può respingere, poiché le sono assegnate dalla natura della ragione stessa, ma alle quali essa non può neppure dare risposta, poiché oltrepassano ogni potere della ragione umana» (*KrV* A VII). In questa prospettiva il filosofo di Königsberg può solo vivamente affermare «ho dovuto dunque eliminare il sapere, per far posto alla fede» (*KrV* B XXX), vale a dire la fede religiosa non può fondarsi sulla conoscenza, ma richiede un atto di scelta libera e responsabile dell'uomo.

Gli interventi che compongono questo seminario di studio si possono riunire in tre gruppi tenendo presenti le fasi di sviluppo di questo tema nella riflessione kantiana. Una prima fase speculativa indaga i momenti che condussero Kant al postulato di Dio. Una seconda fase entra nel vivo della *Gottesfrage* con l'analisi di questa problematica nel contesto della ragion pratica. Una terza fase tiene conto di uno scritto kantiano troppo spesso trascurato, *I progressi della metafisica*, nonché del problema della trinità.

Il dr. Jakub Sirovátka, nella serata di sabato 22 agosto, apre i lavori del convegno con una disamina sul problema di Dio nelle opere precritiche, nelle quali si inaugura, a suo parere, la *Kants langer Weg zur Metaphysik und zur Gottesfrage*. In particolare nella *Nova Dilucidatio* del 1755 il concetto di Dio fornisce la dimostrazione della relazione reciproca delle sostanze,

introducendo come esempio l'attrazione newtoniana. Nel *Beweisgrund* del 1763 partendo dalla definizione dell'esistenza come posizione assoluta della cosa, si giunge ad affermare che «è in tutto e per tutto necessario che ci si persuada della esistenza di Dio, ma non è proprio così necessario che la si dimostri» (A 205).

Si noti come all'interesse kantiano per le questioni metodologiche della metafisica dogmatica si succeda una ricostruzione razionale che porterà il filosofo di Königsberg dall'esigenza di presupporre l'esistenza di Dio alla necessità dell'esistenza di un essere supremo nel periodo critico.

Domenica 23 agosto in *Kant über das Defizit der Physikotheologie und die Notwendigkeit der Idee einer Ethiktheologie*, il prof. dr. Bernd Dörflinger indaga il rapporto tra la fisicoteologia e la eticoteologia o teologia morale, illustrato da Kant in particolare nei paragrafi 85 e 86 della *Critica della facoltà di giudizio*. Pur avanzando forti pretese di fondare una teologia, la teologia fisica si scopre inadeguata, perché si basa sulla semplice esperienza per determinare il concetto di una causa intelligente del mondo. È necessaria una teologia morale che integra l'argomento fisico-teologico, nel senso preciso che tramite la legge morale l'uomo tende a un sommo scopo universale. Lo scopo finale è un concetto della nostra ragione pratica, non esiste un autore morale del mondo se non nell'uso pratico della nostra ragione. Pertanto l'uomo pone Dio come causa finale per porre lo scopo della natura. Si tratta di un principio regolativo per la facoltà riflettente di giudizio, che si presenta, al contempo, come costitutivo, cioè determinante, praticamente.

Nella predica domenicale il prof. dr. Aloysius Winter (*Die sittliche Pflicht und das biblische Liebesgebot*) partendo dalla regola d'oro, ricordata anche da Kant, "non fare agli altri ciò che non vorresti sia fatto a te stesso" sostiene che Dio fornisce all'uomo, in quanto sua creatura, l'amore. Pertanto l'uomo, orientato verso Dio, deve compiere il bene per pura bontà. Tuttavia questo tipo di amore è possibile solo se non si aspira al successo, se non si ha una garanzia di ricompensa. In questo modo colui che, tramite la ragione come dono divino, è sicuro dell'amore di Dio, può amare Dio come creatore del dono, nonostante non sia un "oggetto dei sensi".

Alla questione della *Kritik der Theologie und Gottespostulat bei Kant* sono dedicati i lavori della sessione di lunedì 24 agosto. In una prima parte del suo intervento, il prof. dr. Klaus Düsing ha analizzato la prova ontologica dell'esistenza di Dio come esposta nella *Dialettica trascendentale* e nel § 76 della *Critica della facoltà di giudizio*. Sulla base della distinzione tra possibile e reale, Kant giunge al concetto di Dio come essere assolutamente necessario per la *Vernunft* che, tuttavia, si configura come un concetto problematico irraggiungibile per il *Verstand*. La seconda parte della relazione si concentra sul concetto di Dio, in particolare sulla teoria del sommo bene esposta nella *Critica della ragion pratica*. Poiché Dio è un postulato della ragion pratica, quindi non conoscibile teoreticamente, come è possibile, porre in relazione il concetto di Dio con una teologia negativa? Le determinazioni analogiche di Dio come prospettiva razionale del soggetto morale dimostrano come l'uomo sia in grado di *pensare* Dio pur non *conoscendolo*.

Il prof. dr. Aloysius Winter («*Es ist ein Gott denn es ist ein kategorisches Imperativ*»). *Versteckte Ansätze zur Gottesfrage in der Kritik der praktischen*

Vernunft) nella mattinata di martedì 25 agosto, ricollegandosi alle tesi esposte nella omelia domenicale, intende ribadire la sua interpretazione cattolica di Kant. Questa tesi ha scatenato un vivo dibattito tra i partecipanti al convegno, poiché parlare di una possibile nonché feconda relazione tra Kant e il cattolicesimo genera perplessità e dubbi, soprattutto se si tiene conto che il filosofo di Königsberg, da illuminista, sostiene, a più riprese, come il culto di Dio sia libero e morale, vale a dire frutto di una scelta. Ad una panoramica iniziale sul concetto di Dio negli scritti precritici, la relazione prosegue approfondendo il concetto di Dio quale imperativo categorico, che attualizza l'ente supremo solo nella legge morale. La legge morale impone il dovere di tendere verso il bene, un bene che, a parere di Winter, non è solo formale, ma ha una sua realtà oggettiva, il concetto di Dio. Queste riflessioni palesano un problema poi sollevato nella discussione nei seguenti termini: se l'uomo è scopo a se stesso, come si giunge al dovere incondizionato? Dio è, secondo Winter, l'autore di tale *Verpflichtung* non della legge, al punto che con Kant si può sostenere «Also muß ich mir einen Gott denken und ihn annehmen, aber ich kan[n] sein Dasein nicht beweisen und ihn nicht begreifen» (Ak. XVIII, 626).

Il prof. dr. Maximilian Forschner apre la sessione mattutina di mercoledì 26 agosto con una riflessione su *Kants Gottesbegriff in der Religionsschrift*. Nello scritto del 1793, da molti studiosi definito “la quarta critica kantiana”, Kant mette in evidenza come l'uomo, l'essere razionale e finito, abbia un intimo bisogno della religione che si estende «all'idea di un legislatore morale onnipotente, al di sopra dell'umanità, nella cui volontà risiede quel fine ultimo (della creazione del mondo), che può e deve essere nello stesso tempo il fine ultimo dell'uomo» (*Rel. X*). La relazione di Forschner si compone di tre parti. Una prima parte discute il ruolo della *Religione* nella filosofia kantiana. L'etica kantiana è personalistica, concerne la libertà razionale della persona, nel senso preciso che le leggi morali sono espressione della comprensione morale del soggetto. Una seconda parte analizza gli attributi della religione e una terza indaga lo statuto epistemico dell'analogia e il suo ruolo nella *Gottesfrage*. Kant, nel 1790, può così affermare che «la conoscenza di Dio è soltanto simbolica» (*KU*, 257) basandosi sull'analogia che trasforma in creazione ciò che dipende da un autore morale.

La sessione serale ospita la relazione del prof. dr. Norbert Fischer che riflette sulla *Kants Philosophie und der Gottesglaube der biblischen Offenbarung*. Partendo dalla definizione di metafisica come disposizione naturale della ragione a tendere verso l'incondizionato, Fischer ritiene che può essere fonte di dolore per la stessa ragione non riuscire a *finden* [trovare] o meglio *erfinden* [scoprire] il desiderato incondizionato con la propria forza. La limitazione della possibilità di conoscere implica anche un momento confortante per la stessa ragione, in quanto i suoi fini più alti non possono essere di fatto assunti senza questa limitazione. Per superare questo limite intrinseco alla natura umana occorre porre in tensione la religione razionale con il credo di rivelazione, poiché l'impulso di cercare l'incondizionato può scaturire solo dall'incondizionato. La rivelazione manifesta proprio quell'inversione di attività della ragione sul piano teoretico, senza la quale quest'ultima resterebbe vuota.

L'intervento del prof. dr. Rudolf Langthaler svoltosi giovedì 27 agosto (*Das Gefüge der Ideen des »Übersinnlichen in uns, über uns und nach uns« (A 107) in Kants später Preisschrift – mit einem Blick auf seinen Gemeinschafts-Aufsatz*) si concentra sull'analisi de *I progressi della metafisica*, uno scritto pubblicato pochi mesi dopo la morte di Kant. A partire dalla domanda «cosa vuole realmente la ragione con la metafisica?» (A 9) Langthaler analizza i tre stadi di apparizione della metafisica, vale a dire lo stadio dogmatico, scettico e critico. Quest'ultima fase coincide con la fondazione della filosofia critica di Kant, che studia le condizioni e i primi elementi di ogni nostra conoscenza *a priori*. In quest'ultimo stadio la metafisica studia la conoscenza umana in generale, sia riguardo al sensibile che al soprasensibile. Quest'ultimo si manifesta come soprasensibile in noi (la libertà), sopra di noi (Dio) e dopo di noi (l'immortalità). Poiché non possiamo conoscere la natura degli oggetti soprasensibili, la teologia è il risultato dell'avvicinamento della morale alla fisico-teologia determinando la "trasmutazione", la traduzione dello scopo finale quale postulato morale della ragion pratica in un Dio metafisico il cui concetto è vuoto. Pertanto *I progressi* fondano la teologia morale ribadendo, ancora una volta, che l'uomo agisce liberamente e moralmente.

Il prof. dr. Christoph Böttigheimer, nella giornata di venerdì 28 agosto, riflette su *Trinitätstheologische Ansätze in der Philosophie Kants*. La dottrina della trinità costituisce il fulcro della religione che Kant tratta rispondendo alla terza domanda nel noto schema tricotomico, *Was darf ich hoffen?* Il dogma della trinità non ha un significato teoretico bensì uno scopo pratico. La sua disamina, inoltre, si sofferma su una ricostruzione razionale della dottrina della trinità a partire da una nuova interpretazione, avviata in sede teologica, risalente agli inizi del Novecento che si è protratta fino agli anni Settanta, allorché si è assistito ad una *Renaissance* della questione della trinità.

Le interessanti discussioni e i fecondi dibattiti animati da domande scaturite dalla necessità, quasi un bisogno, di comprendere come Kant avesse approfondito la problematica di Dio nei suoi scritti, ha generato, nel vivo del filosofare, ulteriori discussioni e scambi di idee tra i partecipanti, che hanno impegnato non solo il programma del seminario, ma anche contraddistinto le pause di lavoro, nonché i momenti conviviali che la meravigliosa atmosfera di Weltenburg ha promosso.

La *Gottesfrage*, infatti, richiama a sé, si intreccia in modo quasi inestricabile con altre tematiche non connesse specificamente alla sola riflessione kantiana, ma che da essa hanno preso slancio; pertanto, in modo quasi naturale, è emersa l'esperienza religiosa dei partecipanti al convegno poiché essa, per dirla con Antonio Banfi, si costituisce quale «problematicità essenziale della vita stessa dominata dall'antinomia tra l'essere obiettivo del mondo e le esigenze ideali della persona» (*Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, Argalia, Urbino 1967, p. 53).

Dopo aver filosofato con Kant attraverso i suoi testi sul problema di Dio il sipario non è calato perché la questione resta aperta ad ulteriori approfondimenti critici e alla pratica continua dell'interrogazione. Chi, infatti, nello spirito socratico ha interesse ad indagare e riflettere ulteriormente su queste

tematiche al fine di incrementare il proprio orizzonte di senso potrà consultare il volume che raccoglie gli interventi di questo seminario, qui solo brevemente accennati, e che verrà pubblicato nel 2010 presso la Herder Verlag, con il titolo *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*.

Questo seminario di studio e i suoi *atti* si inseriscono in quella prospettiva, già delineata da Fischer in due altri scritti, *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Meiner Verlag, Hamburg 2004) e *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte* (Herder Verlag, Freiburg 2005) che intendono approfondire nello specifico il ruolo della religione nel pensiero kantiano delegittimando con forza il decreto papale dell'11 giugno 1827, che inseriva la *Critica della ragion pura* (in traduzione italiana) nell'*Index librorum prohibitorum*. Questa tendenza non vuole, tuttavia, relegare in un secondo piano le questioni connesse alla teoria della conoscenza; anzi la *Gottesfrage*, configurandosi come una *Grenzfrage*, desta interesse sia in ambito teoretico sia nella sfera pratica. Pertanto interrogarsi sulla questione di Dio significa interrogarsi sui limiti della conoscenza umana e, al contempo, estendere tale problematica alla dimensione pratica e alla speranza, dove l'uomo si scopre autore di quello scopo finale che egli riponeva nell'idea del sommo bene.

GIOVANNI CARROZZINI

Between Deleuze and Simondon

Il 18 e 19 settembre 2009, si è tenuto a Venezia, presso Palazzo Pesaro-Papafava, il primo convegno internazionale, dall'emblematico titolo *Between Deleuze and Simondon*, interamente dedicato ai rapporti fra le speculazioni filosofiche dei due pensatori francesi.

L'iniziativa, organizzata dall'Università inglese di Warwick, costituisce il quarto appuntamento dei *workshop of the european network in contemporary philosophy*.

Nel corso degli interventi succedutisi nelle due giornate di studio, si è inteso sviluppare un approccio, diffusosi già da alcuni anni fra gli studiosi di settore, volto ad individuare i contributi forniti da Gilbert Simondon al pensiero di Gilles Deleuze e, in alcuni casi, si è peraltro operata una sorta d'interpretazione "deleuziana" delle nozioni impiegate dal filosofo dell'*Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*.

L'indubbia rilevanza del convegno in oggetto risiede, a mio parere, nell'aver presentato, per la prima volta in Italia, alcuni aspetti della riflessione simondoniana, seppur affiancandoli al complesso quadro filosofico articolato da Gilles Deleuze nel corso della sua produzione teoretica.

Durante la prima giornata di studio, gli interventi si sono succeduti nel seguente ordine: Alberto Toscano, *Genesis and alienation: the problem of work in Simondon*; Xavier Guchet, *Ontologie sociale et technologie*; Anne Sauvagnargues, *Simondon et la construction de l'empirisme transcendantal chez Deleuze*; Pierre Montebello, *Temps et intemporalité du temps*; James Williams, *Time and individuation in Difference and repetition and The logic of sense*.

Nella seconda giornata, le relazioni si sono articolate nel seguente modo: Arnaud Buaniche, *Deleuze et Simondon: communauté et transindividualité*; Didier Debaise, *La surface métaphysique des événements: la fonction des singularités chez Whitehead, Simondon et Deleuze*; Claudio Rozzoni, «*Le plus profond c'est la peau*»: *Deleuze et Simondon philosophes superficiels*; Daniel W. Smith, *Desire and Nature of concepts*; Miguel de Beistegui, *Deleuze's Ethics of Desire*; a conclusione del convegno, si è tenuta una tavola rotonda, diretta da Mauro Carbone, Arnold Davidson, Frédéric Worms e lo stesso Miguel de Beistegui.

La mattinata della prima giornata di studio è stata interamente dedicata all'approfondimento di alcune specifiche tematiche della speculazione simondoniana, mentre, nel pomeriggio dello stesso giorno, i lavori si sono concentrati sulla riflessione di Gilles Deleuze.

Nel corso della mattinata del 19 settembre si è piuttosto inteso individuare i possibili nessi fra i due pensatori, riportando l'indagine sul pensiero del solo Deleuze nel pomeriggio dello stesso giorno.

Per la redazione della presente cronaca, si è deciso di occuparsi, in primo luogo, di tutte le relazioni che hanno direttamente affrontato la filosofia simondoniana e di quelle che ne hanno individuato le connessioni con il pensiero deleuziano e, solo in secondo luogo, di quei contributi incentrati su Gilles Deleuze.

Alberto Toscano ha scandagliato la tematica del lavoro in Gilbert Simondon, a partire dai rilievi sollevati dal Nostro nelle sue due opere fondamentali, rispettivamente dal titolo *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* e *Du mode d'existence des objets techniques*. Adottando un taglio interpretativo di esplicita ascendenza marxista, Toscano ha ripercorso le tappe fondamentali del percorso teorico simondoniano, volto alla costruzione della nozione di "lavoro come alienazione del soggetto" e soffermandosi, in particolare, sul primo capitolo della sua monumentale tesi di dottorato, in cui il pensatore francese riconosce, nel carattere del lavoro nella civiltà greca, l'origine di quelle "zone oscure" che soggiacciono alle riflessioni sostanzialista e ilomorfa condotte sul tema dell'individuazione rispettivamente da Platone e da Aristotele. In ultima istanza, Toscano, parafrasando lo stesso Simondon, ha rilevato che l'alienazione costituirebbe una condizione "consustanziale" a tutte quelle realtà, civili e sociali, che assegnano al lavoro un carattere meccanico e reificante.

Nel corso del suo intervento, Xavier Guchet ha inteso, in primo luogo, documentare la critica indirizzata da Simondon alla cibernetica, a partire dai contenuti esposti dal Nostro in due densi inediti, redatti all'epoca della sua tesi di dottorato. Guchet ha peraltro osservato che, come pure attestano gli apparati bibliografici delle due tesi simondoniane, il pensatore francese possedeva un'approfondita conoscenza della cibernetica, o per lo meno della sua prima formulazione, che risale appunto agli anni '50 e '60 del secolo appena trascorso. Tuttavia, piuttosto che soffermarsi sul confronto squisitamente teorico fra la cibernetica e la speculazione filosofica di Simondon, Guchet ha sviluppato gli indubbi risvolti etico-sociali che emergono da questo "incontro".

Il relatore ha pertanto puntualizzato che la critica simondoniana al modello omeostatico della società, come auspicato, in primo luogo, dal Norbert Wiener di *Cybernetics*, mira alla proposta alternativa di una realtà sociale che, giacendo in una dinamica condizione di metastabilità, fonda la sua organizzazione sulla "riflessività della norma e dell'organizzazione" e, in ultima analisi, sull'amplificazione modulante e sulla risonanza interna, che si traducono, operativamente, nel costante cambiamento delle sue regole interne sulla scorta di altrettanti mutamenti sociali.

Al termine delle due relazioni, è intervenuta Anne Lefebvre con l'intento di riassumere le tesi esposte e fornire ulteriori elementi per la discussione. La sua "réponse" si è peraltro concentrata sulla nozione di invenzione qua-

le nesso fra tecnica e vita in Simondon, puntualizzando che, proprio sulla scorta della cristallizzazione di detto processo in realtà oggettuali e oggettive, l'organismo umano procede ad una riarticolazione del circostante cui, peraltro, prendono parte attiva alcune componenti squisitamente affettive, a tal punto che l'oggetto diviene, nel corso della sua "avventura libera dal costruttore e/o ideatore", vero e proprio supporto dell'emozione.

In risposta alle questioni sollevate dalla Lefebvre, è intervenuto nuovamente Guchet, il quale, rimarcando alcuni nessi teorici fra la sua personale lettura di Simondon e quella delineata da Toscano, ha inteso evidenziare il potenziale etico e sociale che risiederebbe nell'operato dell'inventore, il quale, proprio per la sua lungimirante capacità progettuale, fungerebbe da trasduttore per la costruzione di nuove e dinamiche realtà sociali.

I lavori della mattinata del 19 settembre sono stati inaugurati dall'intervento di Arnaud Buaniche, il quale, soffermandosi sul tema della ricerca di una nuova comunità umana in Gilles Deleuze, ne ha presentato le disamine condotte sul personaggio melvilliano di Bertelby. Quale "potente figura della solitudine" e pertanto come icona di un atteggiamento, solo a prima vista, apolitico, il suddetto incarnerebbe piuttosto una "singolarità d'innescò" per future strutturazioni sistemiche, votate alla costruzione di rinnovati rapporti sociali. La "figura", ha rimarcato Buaniche, infatti, nel lessico deleuziano, corrisponderebbe ad un nucleo sistemico votato ad operare una sorta di "cattura delle forze", atta, a sua volta, a "rendere percepibile una relazione invisibile". Quanto teorizzato da Deleuze, ha proseguito Buaniche, potrebbe essere ricondotto alle disamine simondoniane condotte sul tema della solitudine, contenute nella seconda parte della sua tesi di dottorato principale, apparsa in Francia con il titolo *L'individuation psychique et collective* nel 1989, lo stesso anno in cui Deleuze approfondì la questione testé riassunta.

Didier Debaise ha inteso trattare la spinosa questione delle "singolarità" nelle formulazioni concettuali articolate da Simondon e Deleuze, restringendo dunque l'iniziale progetto, che prevedeva anche la disamina del pensiero di Whitehead.

Debaise ha sottolineato la rinnovata esigenza filosofica attuale di occuparsi delle grandi questioni metafisiche, anche attraverso complesse speculazioni, quali, a tutti gli effetti, si presentano quella deleuziana e quella simondoniana.

A partire dalla sua personale ottica interpretativa, le metafisiche dei due pensatori sembrerebbero proporsi alla stregua di neo-monadologie, ovvero quali critiche ai facili approcci antropologici e antropocentrici per la valutazione del concetto di "avvenimento", legittimando, per ciò stesso, la costruzione di una *distance maximale* di questa dimensione dall'esperienza concreta. La neo-monadologia simondoniana e deleuziana consisterebbe, in altri termini, nel sanzionamento di una distinzione invalicabile fra "regime evenemenziale" e quegli elementi che costituirebbero piuttosto gli "oggetti dell'esperienza concreta" e che, come tali, non si qualificerebbero appunto come avvenimenti. In questa "distinzione di piani", proprio le singolarità, definite nella *Logique du sens* di Deleuze come "veri elementi trascendentali", rappresenterebbero una sorta di "superficie dell'evenemenzialità" che, in quanto non individuabili oggettivamente, possiederebbero, per ciò stes-

so, un'indole preindividuale. Sebbene, osserva ancora Debaïse, Simondon, a sua volta, le intercetti come vere e proprie "zone oscure", assumendole come inneschi processuali, la sua definizione non risulterebbe in tutto e per tutto dissimile da quella elaborata da Deleuze, che suole concepirle come "pura attività". Inoltre Deleuze definisce le singolarità come *minima* di soggettività, una definizione, questa, che secondo Debaïse potrebbe essere agevolmente riportata a quella leibniziana di monade come espressione di "tutto l'universo da un unico punto di vista". A questa seconda concezione delle singolarità, Deleuze ne aggiunge una terza, *id est* la loro indissociabilità da un processo temporale di carattere evenemenziale, del quale appunto costituirebbero i punti di innesco. In ciò, rileva ancora Debaïse, si assisterebbe ad un certo recupero, seppur marcatamente risemantizzante, della singolarità simondoniana da parte di Deleuze.

Claudio Rozzoni ha proceduto alla disamina del concetto d'*incorporel* in Deleuze. L'*incorporel*, ha rilevato Rozzoni, corrisponde, nell'ottica deleuziana, alla dimensione evenemenziale. Mentre le cause, espressione processuale della corporeità, sono dotate di uno statuto esistenziale, gli eventi – espressione dell'*incorporel* – sub-sistono. L'*incorporel*, in quanto *surface*, re-inventerebbe una nuova dimensione della profondità, non più pensata "contro" la *hauteur* e la *profondeur* stessa, tradizionalmente concepita come attestazione del corporeo, del fisico e dell'esistente. In tal senso, attraverso la nozione di *incorporel*, all'interno della quale Rozzoni reperisce alcuni echi della speculazione simondoniana, Deleuze inviterebbe a "pensare (o ri-pensare) la profondità della superficialità", come dimensione media e relazionale o, per certi versi, *trans*-individuale à la Simondon.

Al termine delle relazioni testé documentate, John Potevi ne ha operato, nella sua "réponse", una ricognizione concettuale, invitando al confronto critico gli stessi relatori.

Riassumendo quanto sinora esposto, dagli interventi e dai dibattiti che sono seguiti alle relazioni incentrate su Simondon e sui suoi rapporti filosofici con Deleuze, emerge un peculiare interesse per la metafisica nonché per le ricadute etico-politiche della sua personale prospettiva teorica.

Stupisce che, in occasione del primo convegno internazionale dedicato, in Italia, al pensatore francese, ancora così poco discusso negli ambienti ufficiali, non si sia riservato alcun interesse per la sua filosofia delle tecniche che, a mio avviso, costituisce non solo il maggior contributo filosofico simondoniano, ma anche, per sua stessa dichiarazione, l'origine prima d'ogni sua speculazione sulla Natura.

È ben vero, tuttavia, che attenendosi strettamente al titolo prescelto per l'iniziativa, non ci si potesse attendere una specifica trattazione della tematica succitata, dacché quest'ultima rappresenterebbe, per certi versi, un significativo fattore di distanza per le filosofie in oggetto. Resta pertanto da auspicare l'organizzazione di un evento pubblico che offra, a quanti manifestano in Italia un interesse per il pensatore francese, l'occasione di discuterne le implicazioni derivanti dal suo complesso quadro filosofico, al di là dei frequenti accostamenti al pensiero deleuziano.

I lavori pomeridiani del 18 settembre sono stati inaugurati dall'intervento di Anne Sauvagnargues, che ha condotto un puntuale scandaglio critico di

nozioni quali quelle di modulazione, disparazione, problematica, cristallizzazione, folgorazione anti-figurativa e membrana, reperibili, in alcuni casi, tanto nella produzione filosofica di Deleuze quanto in quella di Simondon, in altri, esclusivamente in quella deleuziana (come nel caso del concetto di folgorazione anti-figurativa, intesa come “epifania”), ma che pure risentirebbero, frequentemente, delle suggestioni simondoniane.

Così, ha osservato la Sauvagnargues, il “segno”, nel lessico impiegato da Deleuze, recupererebbe alcuni caratteri propri del concetto di individuazione in Simondon, concepita come comunicazione fra realtà disparate; la “differenza” fungerebbe da integrazione amplificante *à la* Simondon e la membrana acquisirebbe quella prerogativa di “organizzare lo spazio” che, per dirla con Simondon, consterebbe di quella “cronotologia” cui, a sua volta, metterebbe capo ciascuna individuazione.

Gli interventi di Pierre Montebello e James Williams sono stati accomunati da un trasversale interesse per la dimensione della temporalità in Deleuze. Se, come ha osservato Montebello, il tempo si configura, per Deleuze, come “sola soggettività”, ridiscutendo il piano dell’evenemenzialità, Williams ha reperito proficue connessioni fra la negazione della “freccia del tempo” operata da Deleuze e la disamina dell’“evento” condotta dal Nietzsche del *Così parlò Zarathustra*. Williams ha inoltre documentato il suddetto accostamento, fornendo al pubblico copia di alcuni estratti dalla *Logique du sens* e da *Différence et répétition* di Deleuze e di un emblematico passo tratto dalla summenzionata opera nietzscheana.

Le relazioni testé riassunte sono state problematicamente discusse da Giuseppe Bianco, che, a seguito della sua “réponse”, ha inaugurato il dibattito.

Gli interventi di Daniel W. Smith e Miguel de Beistegui, che hanno animato i lavori del pomeriggio dell’ultima giornata di studio, si sono concentrati sull’innovativa proposta, avanzata da Deleuze, di un’etica del desiderio che, notoriamente in polemica con le basi teoriche della psicoanalisi, si oppone all’ottica pulsionale di cui appunto si fanno sostenitori i seguaci di Freud.

A seguito della consueta “réponse”, condotta questa volta da Marjorie Gracieuse, è stata indetta la tavola rotonda, cui hanno preso parte attiva Mauro Carbone, Arnold Davidson, Frédéric Worms e Miguel de Beistegui.

Ridiscutendo gli esiti delle ricerche presentate dagli intervenuti al convegno, si è dunque puntualizzata la comune critica di Deleuze e Simondon alle tradizionali concezioni filosofiche maturate sulla nozione di individuo, configurato classicamente come elemento indivisibile, e si è piuttosto evidenziata la centralità delle nozioni di “apertura” e “divenire” nei due Autori. Osservando, peraltro, l’organicità che caratterizza le filosofie in oggetto, si è attestata la loro meritevole prerogativa di sinergizzare, in un discorso univoco, ma poliedrico, ambiti disparati della tradizionale ricerca filosofica, ivi compreso quello relativo alla trattazione delle macchine.

In ultima analisi, occorre osservare che il convegno tenutosi a Venezia ha offerto, senz’ombra di dubbio, la possibilità, non solo agli specialisti dei due pensatori, di prendere contatto con riflessioni di indubbia rilevanza teoretica, quali appunto quelle deleuziana e simondoniana.

Presentando inoltre Simondon al fianco di Deleuze, la cui grandezza speculativa è ormai attestata dalla critica internazionale, si è ottenuto, a mio avviso, un fertile effetto di risonanza che, in definitiva, ha mirato all'obiettivo di rafforzare l'interesse per un Autore, quale Simondon, che, almeno in Italia, continua a considerarsi *philosophe* di nicchia.

Di contro, come pure si è già inteso sottolineare, sarebbe opportuno, a seguito di imprese meritorie quali il convegno in oggetto, promuovere altresì occasioni di studio e ricerca specificamente dedicate a Simondon. Peraltro, il carattere poliedrico delle sue ricerche consentirebbe, a mio parere, l'organizzazione di incontri transdisciplinari, cui potrebbero prendere parte specialisti di settori differenti, confermando, così, l'attualità del neo-enciclopedismo sostenuto da Simondon e abbattendo gli asfittici "confini" che spesso causano una sorta di incomunicabilità fra i saperi.



La tomba di Immanuel Kant.

RECENSIONI

DIETMAR H. HEIDEMANN, KRISTINA ENGELHARD (Hrsg.), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2004, pp. 428.

Immanuel Kant nel Libro primo della *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura* scrive: «Osservo soltanto che non vi è nulla d'insolito nel fatto che – tanto nelle conversazioni comuni quanto negli scritti, e mediante il raffronto dei pensieri espressi da un autore sul suo oggetto – si possa intendere l'autore anche meglio di quanto egli intendesse se stesso [...]» (*KrV B 370*). Partendo quindi da questa constatazione i curatori di questo volume si propongono di approfondire il pensiero kantiano alla luce del dibattito filosofico contemporaneo al fine di mettere in risalto il suo valore epistemico nonché la sua rilevanza attuale.

I quindici saggi, che compongono questo volume, pur non esaurendo il panorama del dibattito sul kantismo, svolgono una disamina delle questioni più discusse nell'ambito della *Kant-Rezeption* e, al contempo, evidenziano gli aspetti più rilevanti della riflessione kantiana che esortano i pensatori odierni ad un confronto critico continuo.

Uno sguardo attento rivela una divisione interna al volume in tre sezioni che seguono il noto schema tricotomico kantiano. A parere del filosofo tedesco l'interesse della ragione, nella sua indagine critica, concerne tre domande, che affrontano, rispettivamente, il problema della conoscenza, dell'etica e della speranza.

I primi otto saggi rispondono alla domanda “*Was kann ich wissen?*”, vale a dire analizzano il contributo kantiano in ambito teoretico-conoscitivo. In particolare alla teoria della conoscenza in generale sono consacrati i contributi di Dieter H. Heidemann e Thomas Grundmann. Il primo esamina la discussione attuale sulla *Erkenntnistheorie* a partire da tre rilievi problematici presenti nel kantismo: il concetto di *Wahrnehmung*, il rapporto realismo-idealismo e la questione della *Rechtfertigung von Wissen*. Proprio quest'ultimo aspetto diviene oggetto di studio del secondo contributo, che considera la conoscenza trascendentale come *Metarechtfertigung* chiarendo «*wie die apriorische Rechtfertigung von notwendigen Aussagen über die Welt möglich sein kann, wenn es sie tatsächlich gibt*» (p. 73).

Il contributo di Karl Amerik riflette sul problema kantiano della soggettività e il suo interesse nell'analisi fenomenologica. Della ricezione kantiana nel dibattito fenomenologico ci informa il saggio di Daniel O. Dahlstrom. Quest'ultimo distingue tre differenti correnti fenomenologiche che si occupano nello specifico della sensibilità, dell'autocoscienza e dell'affezione, vale a dire studiano tre concetti fondamentali del kantismo. Un altro concetto chiave in Kant è quello di *Vorstellung* che Gerhard Schönrich interpreta nel rapporto interno/esterno nel contesto della *Philosophie des Geistes*.

Wilhelm Lütterfelds approfondisce il rapporto tra la concezione kantiana e la filosofia del linguaggio a partire da una questione: è possibile parlare di filosofia del linguaggio in Kant? A suo parere una primitiva filosofia del linguaggio kantiana non ha alcun ruolo nel dibattito attuale sulla filosofia del linguaggio sebbene alcuni elementi della riflessione trascendentale (per esempio la distinzione tra giudizi sintetici e giudizi analitici) sono significativi per lo sviluppo delle stesse teorie logiche. Pertanto, in questa prospettiva di approfondimento critico, si analizza il ruolo del linguaggio nella relazione pensiero-mondo e le proposte avanzate da alcuni filosofi del linguaggio contemporanei quali Putnam, Wittgenstein, Searle e McDowell.

Gli ultimi due saggi di questa prima sezione si concentrano sull'analisi di quella parte della architettura che Kant indica come metafisica speciale della natura. Brigitte Falkenburg, in particolare, esamina la critica kantiana al naturalismo a partire dallo scritto pre-critico del 1755 e il suo sviluppo nella dottrina delle Antinomie cosmologiche. Nello specifico indaga la rilevanza, nelle teorie della relatività e della meccanica quantistica, delle prime due classi di Antinomie, le Antinomie matematiche. Al problema della conoscenza degli oggetti in meccanica quantistica è dedicato il saggio di Peter Mittelstaedt che partendo dal confronto tra l'oggetto nella meccanica classica e l'oggetto nella meccanica quantistica pone in risalto le implicazioni del concetto kantiano di oggetto, nell'ambito di un'indagine conoscitivo-teoretica della scienza contemporanea.

I contributi 9-13 rispondono alla domanda kantiana "*Was soll ich tun?*", vale a dire esaminano la teoria etica che, a parere di Klaus Düsing, è «in lebendiger aktueller Diskussion» (p. 231). In particolare il contributo di Düsing fornisce un quadro generale delle più importanti correnti attuali dell'etica caratterizzate dal comune riferimento al *sollen* kantiano che costituisce, inoltre, un punto di partenza fondamentale per una dottrina etica futura.

Una teoria etica a tutto campo necessita della disamina delle sue specializzazioni, che già Kant riconosceva nella filosofia politica, nella filosofia del diritto e nella filosofia della storia. Sebbene gli sviluppi storici rappresentino un limite alle tesi politiche kantiane, Iring Fetscher sottolinea un aspetto dell'analisi politica di Kant oggi ampiamente discusso: è lecito intervenire negli affari interni degli altri stati e in che misura è possibile farlo? Questa problematica coinvolge anche l'ambito del diritto esaminato nello specifico da Heinz-Gerd Schmitz. Il suo saggio cerca di dimostrare come l'attuale dibattito sui principi del diritto, animato dalle tesi di Habermas, Rawls e Kelsen, si sia allontanato dalla concezione kantiana. Al contrario, Emil Angehrn sostiene come la filosofia della storia proposta da Kant sia un punto di riferimento irrinunciabile, poiché la sua funzione pratica rende conto, all'interno di una visione cosmopolita, degli sviluppi dei processi storici, quali la tecnica, la cultura, l'economia, ecc.

I saggi 14 e 15, consacrati allo studio dell'estetica e della teleologia, rispondono alla domanda "Was darf ich hoffen?". In particolare Kristina Engelhard analizza l'estetica kantiana a partire da tre correnti estetiche contemporanee: l'estetica analitica, il post-moderno e le teorie dell'esperienza estetica. L'interesse attuale per l'estetica kantiana concerne il suo formalismo: la riflessione estetica non fornisce contenuti (determinati da situazioni storico-antropologico-culturali) bensì la loro validità empirica.

Paul Guyer, invece, tenta di stabilire «was ist lebendig und was ist tot in Kants Teleologie?» (p. 383). I nostri doveri e i loro effetti sulla natura sono oggetto della nostra capacità di giudizio; pertanto la teleologia possiede un grande e perpetuo significato di fronte ai progressi della natura.

Le tre domande kantiane ricordate convergono nella decisiva questione "Was ist der Mensch?". Infatti interrogarsi sui valori e limiti della conoscenza, sul dovere morale e sulla escatologia significa interrogarsi sull'uomo che si pone il problema della conoscenza, che agisce in una società e che si propone dei fini. Dieter Sturma, nel saggio 10, indaga il passaggio dall'antropologia tradizionale alla filosofia della persona, che tratta temi quali l'emotività, l'autocoscienza, il linguaggio, la formazione, vale a dire problemi che guardano all'uomo nella sua totalità.

Sulla base degli interessi specifici e dei differenti orientamenti i vari autori si sono confrontati con aspetti rilevanti del pensiero kantiano fornendo risposte eterogenee alla domanda "Warum Kant heute?", perché molteplici sono le tradizioni concettuali e le correnti filosofiche che dal kantismo hanno preso le mosse, per poi imboccare, nei loro sviluppi, strade diverse.

A più di duecento anni dalla morte del filosofo di Königsberg, un volume che affronta problematiche connesse al kantismo rende conto del valore fecondo di un pensatore, la cui opera si configura, proprio in virtù della sua classicità, come termine di confronto e di approfondimento continuo.

Elisabetta Scolozzi

MICHAEL FRIEDMAN, *Dinamiche della ragione. Le rivoluzioni scientifiche e il problema della razionalità*, edizione italiana a cura di Carlo Gabbani, Guerini e Associati, Milano 2006, pp. 187.

Questo volume presenta al pubblico italiano le tesi di uno dei maggiori specialisti di Kant, dell'empirismo logico e della filosofia della scienza contemporanea, Michael Friedman. Esso consta di tre lezioni tenute dall'Autore alla Stanford University nell'anno accademico 1998-1999 e poi discusse, nel giugno 1999, nel quinto Göttinger Philosophisches Kolloquium all'Università di Göttingen. Il risultato di queste discussioni occupa la seconda parte del volume "Frutti della discussione". Le lezioni si presentano come problema aperto, come *work in progress*, che lasciano spazio alla discussione critica e all'approfondimento continuo, inserendosi simmelianamente in quel rapporto tra "docente" e "discente" nel quale il dialogo, il confronto di idee, diviene la matrice stessa della cultura.

Le idee, qui presentate, pur nella loro non conclusività, si costituiscono quali momenti di un'indagine storico-critica che evidenzia le «profonde e intricate connessioni tra gli sviluppi storici della filosofia scientifica, da un

lato, e la parallela evoluzione delle stesse scienze esatte, dall'altro» (p. 35). In un percorso di "ritorno a Kant" inaugurato dal neokantismo della scuola di Marburgo, la proposta filosofica di Friedman consiste in una storicizzazione del trascendentale kantiano che renda conto dei progressi scientifici. In questa prospettiva l'Autore cerca di far convergere le tesi di Thomas Kuhn sulle rivoluzioni scientifiche con la riflessione sull'*a priori* kantiano al fine di difendere la tradizione del trascendentalismo dalla sfida posta dalle nuove scoperte scientifiche di fine Ottocento e inizi Novecento. Il risultato della sua disamina è «una versione modificata di un'epistemologia scientifica kantiana, capace di rendere giustizia ai mutamenti rivoluzionari interni alle scienze» (p. 161).

In particolare due sono gli interrogativi fondamentali cui Friedman cerca di rispondere: il primo concerne il ruolo stesso della filosofia e il suo rapporto con le scienze; il secondo riguarda il ruolo degli *a priori* kantiani nel panorama delle scienze contemporanee. Entrambe le questioni convergono nel seguente interrogativo che ha animato il percorso dell'Autore: è possibile riflettere su alcune problematiche delle scienze contemporanee all'interno della tradizione del trascendentalismo inaugurata dal filosofo di Königsberg?

La prima lezione, in particolare, presenta le molteplici e differenti interpretazioni del rapporto filosofia-scienze sviluppate a partire da Kant. A parere di Friedman non sono stati l'idealismo, la *Naturphilosophie* di primo Ottocento o la distinzione tra *Geistwissenschaften* e *Naturwissenschaften* di tardo Ottocento la matrice del contrasto filosofia-scienza. Questo conflitto era già insito nella definizione kantiana di *trascendentale* presente nella *Critica della ragion pura*: «chiamo trascendentale ogni conoscenza che in generale si occupa non tanto di oggetti, quanto invece del nostro modo di conoscere gli oggetti» (*KrV* B 25). Pertanto la filosofia come «indagine "trascendentale"» si distingue dalle scienze empiriche perché «mentre ciascuna di queste scienze di primo livello, sia empiriche che a priori, hanno il proprio oggetto caratteristico, la filosofia, come disciplina di secondo livello o meta-livello, non ha un simile oggetto suo proprio, e concerne piuttosto la natura e la possibilità delle nostre *rappresentazioni* di questi oggetti. La materia di indagine che distingue la filosofia è perciò la nostra *conoscenza* di questi oggetti di primo livello» (p. 46).

La conoscenza scientifica di primo livello cui Kant guardava era la fisica di Newton. Il suo intento non consisteva nel delineare una nuova fisica matematica bensì spiegare *come* la fisica matematica di Newton fosse possibile. Anzi la teoria newtoniana dello spazio, del tempo e del moto fornì a Kant il paradigma di razionalità scientifica come base per lo sviluppo e l'articolazione della sua concezione filosofica. Poiché la fisica di Newton era il solo paradigma epistemico presente nel Settecento, Kant considerò le condizioni di possibilità della fisica newtoniana come assolutamente immutabili. I progressi delle scienze tra fine Ottocento e inizi Novecento hanno lanciato una sfida al sintetico a priori kantiano, nel senso preciso che una volta invalidata la teoria di Newton, gli scienziati e i filosofi si sono interrogati sulla pertinenza filosofica della dottrina kantiana di fronte alle nuove teorie fisiche.

Nella seconda lezione Friedman indaga il destino dell'idea kantiana di conoscenza *a priori*, utilizzando la teoria di Kuhn delle rivoluzioni scientifiche. Da un lato l'impostazione kantiana illustra la specificità della filosofia che non può diventare una scienza nel senso rigoroso delle scienze naturali e matematiche; dall'altro lato la teoria kantiana dell'*a priori* convergendo con le tesi

kuhniane sulle rivoluzioni scientifiche ci difende dall'olismo epistemologico di Quine secondo il quale non c'è una distinzione tra principi costitutivi *a priori* e leggi empiriche. Pertanto «al posto della rappresentazione quineana di una rete di credenze concepita in modo olistico» (p. 83) Friedman propone «un sistema di conoscenze completamente dinamico e tuttavia stratificato o differenziato» (p. 83). Si tratta di un sistema che riprende la divisione kuhniiana tra *scienze normali* e *scienze rivoluzionarie* e lo sostituisce con un sistema tripartito più complesso. A livello base ci sono le leggi empiriche (la legge di gravitazione universale e le equazioni di Einstein). Il secondo livello comprende i principi costitutivamente *a priori* della geometria e della meccanica che definiscono la cornice di riferimento (*framework*) all'interno della quale sono possibili le leggi empiriche: questa parte corrisponde ai paradigmi kuhniiani, perciò i principi possono essere soggetti a cambiamenti nei periodi di profonda rivoluzione concettuale. Un terzo livello è quello delle meta-cornici e dei meta-paradigmi filosofici e serve da orientamento e guida per motivare e sostenere la transizione da un paradigma ad un altro.

Friedman instaura, pertanto, un parallelismo tra l'*a priori* relativizzato, eppure costitutivo, e la teoria delle rivoluzioni scientifiche di Kuhn ricorrendo alla definizione reichenbachiana di *a priori*. Hans Reichenbach, nel 1920, in *Relatività e conoscenza a priori*, distingue due significati di *a priori* kantiano: necessario e non rivedibile da un lato, e costitutivo del concetto di oggetto di conoscenza scientifica, dall'altro lato. I principi costitutivamente *a priori* (le leggi newtoniane del moto e il principio di equivalenza e di costanza della velocità della luce) procurano la cornice di riferimento all'interno della quale è possibile testare le leggi empiriche, ossia saggiare la loro validità.

La rivoluzione otto-novecentesca ha mostrato che la cornice newtoniana non è immutabile e universale. L'analisi di questa situazione ha condotto Kuhn all'incommensurabilità dei paradigmi nel senso che i paradigmi più antichi possono essere considerati dei casi particolari del paradigma successivo, nel senso che valgono in certe condizioni speciali ben definite, ma i criteri utilizzati nel paradigma successivo non sono presenti nel paradigma precedente. Questo significa che i paradigmi successivi sono incommensurabili e non intertraducibili nei paradigmi precedenti, sebbene i concetti e i principi dei paradigmi successivi si sviluppino, tramite una serie di trasformazioni naturali e intenzionali, a partire dai principi dei paradigmi anteriori. Friedman adduce l'esempio del principio di costanza della velocità della luce: questo principio è connesso con il principio di relatività e si inserisce, al contempo, nel dibattito tradizionale sul moto assoluto.

In questo contesto di incomunicabilità tra paradigmi, l'Autore, ricorrendo alla distinzione habermasiana tra razionalità strumentale e razionalità comunicativa, avanza la proposta di una razionalità comunicativa retrospettiva nella quale «coloro che svolgono il loro lavoro a uno stadio successivo sono sempre nelle condizioni di comprendere e giustificare razionalmente – almeno nei propri termini – tutti i risultati degli stadi precedenti» (pp. 140-1). Si superano, in tal modo, i limiti posti dalla teoria kuhniiana che conduceva ad un relativismo concettuale.

Questa riflessione che ha avuto come esempio privilegiato il confronto tra la teoria di Newton e la relatività einsteiniana si può estendere ad altri casi della cosiddetta "rivoluzione scientifica". Nella parte finale dei "Frutti della discussione" Friedman suggerisce una approssimata disamina trascendentale della

meccanica quantistica, della chimica e della rivoluzione darwiniana. Si tratta di uno stimolo per un futuro progetto di ricerca, nel quale un approfondimento su queste tematiche può permettere di superare le contraddizioni ancora insite.

Prolungando il gesto filosofico kantiano sulle moderne teorie fisiche, Friedman è riuscito a sviluppare una lettura dell'attualità in termini trascendentali. In tal modo le tesi qui esposte si inseriscono in quella tradizione concettuale illuministica che, con e a partire da Kant, vuole ribadire, con forza, il valore culturale della scienza contro ogni tipo di assolutismo metafisico ancora vigente.

A tal proposito risulta opportuno ricordare un autore, quale Giulio Preti che, già negli anni Settanta, in Italia, considerando la filosofia come *metariflessione* sulle strutture del reale, osservava come «la filosofia ha per oggetto le forme e le condizioni di una civiltà: in questo caso, la *civiltà delle scienze*» (Giulio Preti, *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo*, in Id., *Saggi filosofici*, presentazione di Mario Dal Pra, «La Nuova Italia», Firenze 1976, 2 voll., vol. I, p. 512, corsivo nel testo).

Elisabetta Scolozzi

STEFANO CARACCILO, *Con il cappello sotto il braccio. Un profilo psicologico di Immanuel Kant*, Aracne, Roma 2005, pp. 85.

Immanuel Kant ha vissuto indossando una berretta da notte con il cappello sotto il braccio? Il buffo episodio – citato dallo stesso filosofo di Königsberg in più luoghi delle sue opere –, che ha per protagonista l'abate francese Terrason, che viveva con la berretta da notte in testa, in luogo della parrucca, e con il cappello sotto il braccio, offre l'opportunità all'Autore di questa monografia di riflettere sull'uomo di Königsberg e di leggere la biografia di quest'ultimo in termini psicoanalitici.

Pertanto Caracciolo, sulla base della testimonianza dei biografi classici (cfr. Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann, Ehregott Andreas Christoph Wasianski, *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, traduzione di Ervino Pocar, Laterza, Roma-Bari 1969), unitamente al breve saggio di Thomas De Quincey (*Gli ultimi giorni di Immanuel Kant*, Adelphi, Milano 1983), indaga la genesi della bizzarra personalità del filosofo, prestando speciale attenzione all'ipotesi che la vita di Kant sarebbe stata “levigata” per non intaccarne l'elevata personalità. A tal fine fondamentale diviene il riferimento costante all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, dove l'Autore rintraccia alcune delle curiose e bizzarre abitudini che caratterizzano la prassi quotidiana del filosofo tedesco.

L'“autopsia psicologica” intrapresa da Caracciolo imputa al rapporto con la madre lo sviluppo del carattere di Kant: l'introiezione di una figura materna repressiva, rigida, esigente, conduce alla formazione di una personalità restrittiva, sadica, accompagnata da massime dettate dall'imperativo categorico sul piano personale. Infatti questo assedio di pensieri e preoccupazioni, sintomi di un ipocondriaco e di una personalità ossessivo-compulsiva, ha come conseguenza la meccanizzazione della vita esterna, anche se il Nostro era in grado di riconoscere le proprie debolezze e di riderci sopra.

Pertanto, secondo l'Autore, Kant si sarebbe rispecchiato nella figura

dell'abate Terrason e avrebbe vissuto con il cappello sotto il braccio perché era in grado di convivere autoironicamente con i suoi *vapeurs*. Si tratta di pratiche che, tuttavia, forgiarono la sua personalità, proprio nella lotta interiore fra impulsi ostili e aggressivi: ordine, immutabilità, ripetitività, regolarità, schematizzazione. A tutto ciò va aggiunto il suo inconsueto modo di rapportarsi alla medicina, che, probabilmente, a seguito, dell'episodio connesso alla morte della madre, indusse Kant a diventare medico di se stesso, al punto da cercare una spiegazione causale per le proprie sofferenze fisiche.

Kant, dunque, rinunciava stoicamente alla libertà sul piano personale, per recuperarla in ambito intellettuale e filosofico, allorché affrancava il meccanismo di difesa dell'annullamento delle difficoltà emotive tramite il pensiero concreto. Infatti quella libertà che solitamente si manifesta nella prassi quotidiana, in Kant esplose nella costruzione delle sue opere immortali, laddove il Nostro, a parere dell'Autore, ha più autonoma manovra. In altri termini, i moti del sentire soggettivo costituiscono il materiale che egli si sforza di sottomettere al dominio dell'imperativo.

Tuttavia, poiché non si può scindere l'uomo dalla sua opera, l'educazione alla volontà implica necessariamente un'educazione all'intelligenza, il sapere critico si costituisce come la traduzione in ambito gnoseologico dell'autoeducazione interiore. In altri termini, Kant, sul piano teorico non rinuncia mai alla sistematicità e al rigore che, se da un lato richiedono uno sforzo di chiarezza maggiore da parte del lettore, dall'altro lato manifestano una architettonica mai data definitivamente, ma in continuo svolgersi e completarsi.

I tre capitoli finali di questo saggio si sviluppano a partire dal possibile (pur sempre forzato!) parallelismo tra il filosofo critico e Freud, sulla base di un passo dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, dove Kant analizza il temperamento umano. Quest'ultimo dipende sia dall'anima che «nascostamente» dal corpo, per cui il termine *nascostamente* sembrerebbe anticipare il concetto di inconscio. In particolare l'Autore si sofferma sulla tacita e costante presenza del «fantasma» di Königsberg nella prospettiva freudiana al punto tale che il Super-Io si costituirebbe da uno «sforzo di continuità» con l'imperativo categorico kantiano «nella ricerca di una risposta con nuovi strumenti e nuovi orizzonti, agli stessi interrogativi» (p. 67). Pertanto «nella Ragione kantiana [potremmo] intravedere in filigrana quanto meno un precursore dell'intero modello freudiano della mente» (p. 68). Si tratta di una tesi piuttosto discutibile che non prende in debito conto il nucleo fondamentale del criticismo, l'oggettività, in quanto interpreta la filosofia trascendentale come un'auto-osservazione psicologica.

Delineare il profilo psicologico di Kant attraverso le sue opere significa anche confrontarsi con il tema del suicidio, di cui il Nostro di certo non ha avuto esperienza diretta, ma che giudica come qualcosa di moralmente cattivo. Per meglio comprendere la sua opinione in questione è necessario, a mio parere, porla in parallelo con quanto affermato nella *Storia universale della natura e teoria del cielo del 1755*. Ogni uomo – afferma Kant – deve estinguere il suo debito con la caducità, per cui deve cercare con le opere di colmare questa lacuna intrinseca. A tal fine il suicidio apparirebbe come una violazione del dovere, che porta l'individuo alla perdita della propria dignità più alta, il fatto di essere «orgogliosamente» uomo.

MANUELA PASCHI, *L'immaginazione come forma del trascendentale. Testi a confronto*, Giardini Editori, Pisa 2005, pp. 144.

«Immergendoci nella chiarezza concettuale dei passi kantiani, seguendo il filo d'Arianna dell'immaginazione» (p. 143), l'Autrice di questo saggio delinea «l'apertura "creativa"» (p. 144) dell'uomo in ogni campo dello scibile, nel senso preciso che l'uomo rende *interessante* – come afferma Diderot – una materia di per sé silente e muta. Infatti, riflettendo sulla forma del trascendentale alla luce della rivoluzione copernicana kantiana, l'Autrice ricostruisce lo sviluppo del concetto di immaginazione da facoltà dell'anima a funzione significativa: il che implica un confronto con la tradizione filosofica.

Una prima esposizione, accurata e precisa, è condotta a partire dal *De anima* di Aristotele, dove l'immaginazione, come facoltà dell'anima, è definita «un movimento prodotto dalla sensazione in atto» (p. 29). Pertanto essa assume un ruolo di mediazione tra il senso e l'intelletto: da un lato le sensazioni ne costituiscono l'unica fonte, dall'altro lato l'anima non pensa senza immagini, che sono sensazioni prive di materia.

Christian Wolff, nella *Psychologia empirica*, specifica l'immaginazione nella prospettiva empirico-biologica, come la capacità di «riprodurre le idee degli oggetti sensibili assenti» (p. 43); perciò anche in questo caso – come nella definizione aristotelica – l'immaginazione dipende dalla sensazione. Inoltre, dopo aver chiarito le stravaganze del concetto – l'immaginazione, in quanto parte inferiore dell'anima, è separata dall'intelletto e ha a che fare con idee oscure e confuse – Wolff introduce il parallelismo con l'arte. In altri termini, come l'arte è l'ambito di realizzazione delle nostre fantasie, di materializzazione di esse, così l'immaginazione ci consente di partire da un'esperienza passata, dalla quale trae spunto, per estendersi e dipanarsi in totale libertà in una nuova espressione quale risposta ai molteplici bisogni dell'uomo. In tal modo si configura come *ars inveniendi*.

A questo punto l'Autrice può, a buon diritto, delineare la svolta trascendentalistica kantiana, ripercorrendo, nello svolgersi del pensiero del filosofo critico, gli sviluppi del concetto di immaginazione, a partire dalle *Lezioni di psicologia* e dalle *Lezioni di antropologia* degli anni '70 del XVIII secolo. Kant, in accordo con lo Stagirita e con Wolff nel ritenere l'esperienza sensibile la fonte dell'immaginazione, confonde, in un primo momento, la sintesi dell'immaginazione con quella dell'intuizione che «da molteplici stimoli esterni riesce a darci un'immagine intuita unitaria» (p. 55). In altre parole, in uno sforzo di sintesi iniziale, l'*Anschauung* è sinonimo di forma e immagine. Al fine di chiarire quanto provvisoria fosse l'accezione di immaginazione nel periodo pre-critico, l'Autrice richiama il parallelismo tra immaginazione e malattia presente nel *Saggio sulle malattie mentali della testa* del 1764. L'immaginazione è «capacità di invenzione creativa» (p. 60) che determina qualsiasi immagine della conoscenza, anche quelle chimeriche ed illusorie. La malattia, in questo contesto, può distorcere la realtà nel momento in cui si attribuisce un più intenso significato ad un'immagine chimerica.

Tuttavia, è solo nella *Critica della ragion pura* che l'immaginazione, in quanto *Einbildungskraft*, fonda la conoscenza e, al contempo, rivela il ruolo specifico della rivoluzione copernicana. L'immaginazione si definisce come «la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione»: si tratta

di una «facoltà-cerniera tra fenomeno e categoria, produttrice degli schemi» (p. 95), garante dell'omogeneità tra le categorie e le intuizioni sensibili.

Sulla base di tale precisazione, l'Autrice potrà affermare che l'uomo è costruttore di mondi, inserito in una realtà empirica che egli stesso organizza. Pertanto, se da un lato il ruolo della immaginazione come facoltà è ridimensionato, dall'altro lato è rivalutato nell'attribuire un volto alla conoscenza sistematica del soggetto.

A giustificazione di ciò, l'Autrice ritiene opportuno confrontarsi con alcuni passi significativi dell'*Opus postumum*, nei quali Kant ribadisce, con forza, che il soggetto è affetto dall'oggetto che lui stesso ha costruito; in altri termini, il modo in cui noi entriamo in contatto con la realtà empirica è solo e soltanto tramite la costruzione sintetica, ovvero tramite le differenti immagini che l'uomo significativamente è in grado di elaborare sul mondo, vale a dire tramite «gli schemi del concetto che fungono da idee unificatrici» (p. 128).

L'Autrice non dimentica mai di porre in tensione questo sistema con il principio di finalità introdotto nella *Critica della facoltà di giudizio*, che, in qualità di principio interno a qualsiasi ricerca, attribuisce a quest'ultima un significato universale. In altri termini la terza *Critica* amplia la possibilità euristica dell'io nel senso che il principio di unità e di sistema esposto nell'*Opus postumum* rende oggettivo lo schematismo, attribuendo significato ad un materiale che ha principi euristici sempre nuovi.

L'immaginazione si costituisce come la forma del trascendentale, nel senso preciso che tramite la sua sintesi, nello schematismo, l'uomo è in grado di rappresentarsi trascendentalmente l'oggetto: l'uomo fornisce i contenuti di significato e il piano di legalità al mondo e lo fa a differenti livelli. Ciò è molto più evidente, a mio avviso, nell'opera del 1786, i *Primi Principi metafisici della scienza della natura*, dove Kant ci offre la possibilità di confrontarci con orizzonti sempre ulteriormente rivedibili, nel senso preciso che le quattro parti di cui si compone l'opera offrono gradi e livelli differenti di approfondimento della realtà.

Elisabetta Scolozzi

IMMANUEL KANT, *Primi Principi metafisici della scienza della natura*, traduzione italiana a cura di Silvestro Marcucci, Giardini Editori, Pisa 2003, pp. 129.

La presente traduzione dei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* di Immanuel Kant può considerarsi una sorta di coronamento degli studi che Silvestro Marcucci ha dedicato alla filosofia della scienza kantiana ed, in particolare, a quest'opera. Infatti Marcucci, in più luoghi dei suoi scritti (cfr. *Studi kantiani*, Maria Pacini Fazzi Editori, Lucca 1988, 3 voll., vol. I, *Kant e la conoscenza scientifica*; Id., *Kant e le scienze. Scritti scientifici e filosofici*, Liviana Editrice, Padova 1977) ha evidenziato la fecondità euristica dei *Primi principi metafisici della scienza della natura*, che nella storia della ricezione della filosofia critica sono stati caratterizzati da un'alternata fortuna occupando (quasi) sempre un posto di secondo piano.

Un doppio obiettivo guida questa traduzione: da un lato «colmare una lacuna, oggettivamente presente, oggi, nelle traduzioni italiane delle opere

di Kant» (p. 22), dall'altro lato rendere manifesta, per quanto è possibile, il *Denkungsart* kantiano, che si esplica anche «nel suo farsi attraverso difficoltà di contenuto, ma anche di forma» (p. 9), con la convinzione che «lo stile "difficile, oscuro, enigmatico" di Kant rivela la criticità, ma anche la profondità del suo pensiero» (p. 9).

È interessante notare come questa traduzione – condotta sull'edizione delle opere kantiane dell'Accademia delle Scienze di Berlino – non si discosti poi molto dalla sua prima traduzione italiana curata da Luigi Galvani (con prefazione di Ludovico Geymonat, Cappelli, Urbino 1959), anche se a integrazione di quest'ultima presenta interessanti e chiarificatrici note di approfondimento.

Un motivo della mancanza di fortuna di quest'opera potrebbe rintracciarsi proprio nella difficoltà di comprensione di un testo che si delinea nel paradigma newtoniano, che oggi, con i recenti sviluppi della fisica einsteiniana e della meccanica quantistica, è ormai superato. Tale difficoltà era stata avvertita già dai contemporanei di Kant che, come informa il suo allievo Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter, in una lettera al maestro del 1795, forse «non si riconosce l'infinito valore di questo libro, o lo si trova troppo difficile» (p. 13). In realtà, quella speranza che Kant stesso nutriva per la sua opera era offuscata sia dal nascente spirito idealistico del tempo, sia dall'incapacità di rintracciarne il grembo fecondo, che consiste proprio nel *saggiare* gli esiti raggiunti dal suo criticismo nel 1781. Infatti, nei *Primi principi*, Kant applica le regole e i principi del *Verstand* ai dati empirici della meccanica newtoniana, in particolare al predicato del movimento, analizzato secondo le quattro tradizionali classi di categorie: in tal modo egli costruisce, con un procedimento epistemologicamente concreto, le quattro scienze particolari, rispettivamente analizzate nei quattro capitoli che compongono lo scritto del 1786.

Non a caso Marcucci incentra la sua disamina introduttiva sull'aspetto *epistemologico* presente nel testo kantiano, differenziandolo dall'aspetto *teoretico* della *Critica della ragion pura*, nel senso preciso che egli intravede nel giudizio epistemologico non solo il significato, ma anche l'attualità dell'opera. Il *turning point*, a suo avviso, è costituito dall'espressione presente nel *Corollario generale della Dinamica* «dinamica metafisica» con la quale Kant «intese legare il discorso scientifico fatto sulla dinamica a quelli che sono i "primi principi" della dinamica stessa riportati sotto le tre categorie della qualità» (p. 14). Sulla base di questo rilievo, Marcucci estende questo concetto alle altre tre scienze, per cui parleremmo di «foronomia metafisica», di «meccanica metafisica» e di «fenomenologia metafisica», qualora la "metafisica" si configura non certo come l'assunzione dogmatica che conduce l'uomo a crogiolarsi sul *molle guanciale delle qualità occulte*, bensì come *metafisica critica*, che esplica i principi metafisici necessari alla costruzione della scienza della natura.

Più precisamente, Marcucci distingue, in ognuna delle quattro scienze, una parte scientifica e una parte metafisica, nel momento in cui intreccia il discorso scientifico sulla *Meccanica*, ad esempio, con i primi principi della meccanica stessa, allorché connette le tre leggi newtoniane con i principi derivati dalla categoria della relazione. In altri termini, ammettiamo la legge di azione e reazione non sulla base dell'esperienza dei *quinque sensibus*, poiché occorre invece stabilire il principio metafisico che giustifichi perché quel fenomeno è conoscibile tramite tale legge che diviene universale e necessaria attraverso il principio esposto nelle *Analogie dell'esperienza*.

A mio parere questa distinzione potrebbe valere qualora si attribuisca l'accezione matematica alla parte scientifica. Infatti i *Primi principi* nascono dall'esigenza di spiegare che cosa la matematica debba premettere alla dottrina della metafisica se la si vuole applicare alla dottrina della natura. In altre parole, ogni scienza della natura propriamente detta necessita, da un lato, della capacità sintetica di costruzione dei concetti – la matematica – che fornisce le intuizioni formali di un'esperienza possibile; dall'altro lato occorrono i principi della conoscenza della natura, vale a dire le condizioni sotto le quali gli oggetti possono diventare oggetti della nostra conoscenza possibile, le regole dell'uso oggettivo delle nostre categorie. Di conseguenza Kant introduce il concetto di «dinamica metafisica» per chiarire che la dinamica – l'attuale meccanica –, costruita matematicamente, si può definire come scienza propriamente detta solo tramite l'applicazione, alla materia, del principio delle *Anticipazioni della percezione*, che, a sua volta, acquista senso e significato qualora si consideri la materia come grandezza intensiva. Certamente Marucci ha presente tutto ciò, soprattutto nel momento in cui definisce, verso la fine della sua introduzione, i *Primi principi* «un'opera “scientifica”» (p. 21). In questa espressione emerge chiaramente il modo in cui Kant, nel delineare la metafisica della natura, *metarifletta* criticamente sulla fisica di Newton: in altri termini la meccanica newtoniana diventa, in chiave ermeneutica, l'oggetto privilegiato di applicazione della filosofia trascendentale.

Elisabetta Scolozzi

JEAN PETITOT, *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile, Prefazione*, cura e traduzione dal francese di Fabio Minazzi, Bompiani, Milano 2009, pp. 388.

«Prendendo espressamente le mosse dai suoi molteplici studi specialistici sulla modellizzazione matematica e sull'elaborazione di modelli dinamici nell'ambito delle scienze cognitive e della semiologia, nonché dal parallelo e puntuale studio dei fenomeni morfologici complessi, Jean Petitot ha compiuto, progressivamente, un percorso inverso, assai complesso, che lo ha allontanato dalle epistemologie di ascendenza positivista facendogli percepire tutta la ricchezza intrinseca e l'interesse teorico del punto di vista trascendentale» (p. 15). Così Fabio Minazzi, nella sua *Prefazione*, presenta la figura di Jean Petitot, matematico ed epistemologo, che in questo volume raccoglie nove saggi scritti tra la seconda metà degli anni Ottanta e la prima metà degli anni Novanta. Questi saggi, concepiti per svariate occasioni di incontro, conservando, in alcuni casi, lo stile colloquiale per il quale sono stati pensati, presentano indicazioni a margine, all'inizio di ogni capitolo, che rendono conto della loro contestualizzazione, e un *Addendum*, nella parte finale, che illustra gli sviluppi delle tesi esposte e fornisce importanti indicazioni bibliografiche sui temi trattati, a dimostrazione che il pensiero dell'Autore è sempre in continuo divenire.

Il *filo rosso*, che attraversa i vari capitoli, è rappresentato dal progetto di una nuova *Aufklärung* che superi il contrasto «manicheo» tra *Geistwissenschaften* e *Naturwissenschaften* dominante nella nostra cultura, con il riconoscimento, illuministico, del valore culturale e civile della conoscenza scientifica.

Questo volume si propone, pertanto, come alternativa di fronte all'impegnato dominio, da un lato, dell'empirismo logico e, dall'altro lato, del realismo ontologico. La proposta filosofica di Petitot sottolinea il ruolo costruttivo e responsabile del pensiero in grado «di produrre delle conoscenze, di costituire degli orizzonti di intelligibilità, di elaborare delle strutture di senso che permettono di finalizzarli» (p. 155). A tal fine diviene quasi «naturale», per certi versi anche necessario, come lo stesso Petitot ricorda in più luoghi del volume, il riferimento ad un pensatore che ha rappresentato la maturità più feconda dell'illuminismo: Immanuel Kant.

Infatti, a parere dell'Autore, per sviluppare «una lettura *filosofica* degli elementi teorici della fisica contemporanea [...] è necessaria una dottrina dell'oggettività che [...] ritrovi i principali momenti trascendentali dell'oggettività messi in risalto da Kant a proposito della meccanica newtoniana» (p. 45).

Nei primi capitoli, Petitot illustra l'architettura del suo neotrascendentalismo da una prospettiva più generale, cercando di applicare, ad alcuni problemi delle scienze contemporanee, la dottrina critica della *costituzione trascendentale delle oggettività*. Superando le sclerosi della riflessione kantiana, legate alle contingenze storiche della sua *aetas*, l'Autore mostra come sia possibile ritornare vivamente *allo spirito* di Kant, storicizzando e pluralizzando la logica trascendentale. A tal proposito Petitot si domanda: *possiamo storicizzare Kant senza hegelianizzarlo*, cioè «possiamo storicizzare la Logica trascendentale e le matematiche che costitutivamente si implicano nell'esperienza obiettiva [...] senza per questo cancellare la linea di demarcazione tra Analitica e Dialettica»? (p. 308). Solo rispondendo positivamente a questo quesito è possibile superare quella «crisi» dell'immagine tradizionale della scienza che, come ricorda Petitot, Ludovico Geymonat attribuiva alla scoperta del carattere convenzionale degli assiomi matematici e dei principi delle teorie fisiche. Se da un lato questa scoperta è stata la linfa vitale per la genesi delle nuove teorie scientifiche e per lo sviluppo delle teorie neopositivistiche e logisticistiche, dall'altro lato ha delegittimato la rivoluzione copernicana kantiana, istituendo «il falso processo contro la dottrina trascendentale» (p. 139).

La messa al bando del trascendentalismo ha comportato la separazione tra scienza e pensiero, unitamente ad una interpretazione strumentale della scienza disgiunta dalle questioni etiche e teleologiche. Inoltre, in questo contesto, il potere delle techno-scienze ha ridotto la razionalità tecnica a operazione e mero strumento.

I capitoli III e IV esaminano questa situazione dominata dalla «catastrofe della ragione postkantiana», che può essere superata ritornando alla concezione kantiana stessa. La tricotomia elaborata dal filosofo di Königsberg legittima, a pieno titolo, il valore culturale e la complessità euristica della scienza e della tecnologia contro le derive tecnocratiche e neopositiviste. La scienza e la tecnologia *producono pensiero*, nel senso che determinano i propri criteri di scientificità, i propri metodi e valori senza dover ricercare altrove i propri fondamenti. Al contempo, l'incremento della conoscenza, ampliando gli spazi di operatività umana, implica anche nuovi problemi etici, connessi alla maggior responsabilità e a scelte nuove.

In questa prospettiva di riflessione critica sulle innovazioni tecno-scientifiche, l'Autore riflette sulle tesi, poco note e di «nicchia», di un filosofo-ingegnere francese, Gilbert Simondon, che propone una filosofia della techno-

logia da un punto di vista neoilluminista, sostenendo la valenza culturale ed assiologica della dimensione tecnica.

I capitoli V e VI sono consacrati ad illustrare, nello specifico, la tesi del neotrascendentalismo nella filosofia della matematica e nella fisica teorica moderna. Convinto che la disamina kantiana della fisica newtoniana nei *Primi principi metafisici della scienza della natura* costituisca «un'importante anticipazione rispetto al futuro» (p. 278), Petitot stabilisce un parallelismo tra l'*Estetica trascendentale* sviluppata da Kant a partire dalla meccanica classica e l'*Estetica trascendentale* approfondita e generalizzata della meccanica quantistica. Nello specifico, l'*Estetica trascendentale*, nel processo di costituzione di oggettività, presenta quattro requisiti, ossia discute del fenomeno in termini relazionali (*Foronomia*), approfondisce i principi di relatività che violano una ontologia sostanzialista (*Dinamica*), fornisce una base matematica per la costruzione delle categorie dinamiche di sostanza, causalità e interazione (*Meccanica*) e provvede, infine, ad un'interpretazione non metafisica delle categorie modali di possibilità, realtà e necessità (*Fenomenologia*). Il metodo trascendentale, pertanto, permette di parlare di una conoscenza oggettiva dei fenomeni, senza mai ricorrere ad un'ontologia soggiacente. Inoltre afferma puntualmente che senza il contenuto matematico delle teorie fisiche non si ha la possibilità di accedere al loro significato trascendentale.

In particolare, per rendere conto di come la matematica si implichi costitutivamente nelle teorie fisiche, Petitot suggerisce l'idea di un platonismo trascendentale, vale a dire «un platonismo ripensato a partire da una dottrina trascendentale dell'oggettività» (p. 212). In questa prospettiva la matematica si implica nell'esperienza in modo duplice: a livello *prescrittivo*, per la costruzione delle categorie, permettendo il passaggio dall'oggetto generale all'oggetto regionale; a livello *descrittivo*, nel senso che trasforma le categorie (quali quelle di sostanza, causalità e comunanza), che legalizzano i fenomeni, in modelli matematici prescrittivi per quegli stessi fenomeni. In questo modo la costruzione matematica delle categorie dinamiche consente di unificare la modellizzazione matematica e la sussunzione categoriale, nel senso preciso che rende conto della trasformazione (delineata da Kant nella nota 1 del § 26 della *Critica della ragion pura*) delle forme dell'intuizione in intuizioni formali. Quest'ultime «costituiscono l'istanza che permette allo schematismo di specializzarsi in una costruzione che, essa stessa, diventa fonte di modellizzazione» (p. 83). Lo *Übergang* dall'oggetto in generale all'oggetto regionale (per esempio il movimento nella meccanica di Newton) rende conto della specializzazione della filosofia trascendentale in una fisica, nella quale le categorie acquistano una realtà oggettiva, cioè *sensu e significato*. In altri termini, le categorie regionali specificano le categorie generali (illustrate da Kant nella *Analitica*) nella misura in cui quest'ultime sono applicate ad un fenomeno che «contiene in sé un'intuizione pura matematicamente determinata (movimento e spazio-tempo geometrico nella meccanica classica, misura e ampiezza di probabilità nella meccanica quantistica [...])» (p. 90); in questo modo le categorie dinamiche diventano costruibili.

Il quinto capitolo è consacrato allo studio dei rapporti tra matematica e oggettività, a partire dall'incompletezza delle tesi elaborate dalle forme "deboli" di platonismo caratterizzate da una fede realista nell'esistenza delle idealità matematiche. La tesi della bimodalità oggettiva del continuo, nella quale il

continuo funziona come una realtà in sé per l'oggettività della matematica e, al contempo, come forma della manifestazione fenomenica per l'oggettività fisica, chiarisce ulteriormente il ruolo costitutivo della matematica nelle teorie fisiche. Il continuo come forma dell'intuizione costituisce il contenuto formale delle teorie matematiche, che determinano quelle forme.

Nel sesto capitolo Petitot discute la validità della costituzione trascendentale dell'oggettività fisica in relazione al teorema di Noether, alla teoria della relatività generale e alle teorie di *gauge* e delle superstringe in meccanica quantistica.

Completano questo volume tre capitoli che approfondiscono le tesi fondamentali di tre eminenti figure del panorama culturale italiano: Antonio Banfi, Giulio Preti e Piero Gobetti.

Il ripensamento creativo del razionalismo critico qui proposto e discusso non poteva non confrontarsi con la tradizione italiana del razionalismo critico, alla quale appartiene anche il traduttore di questo volume. Nel settimo capitolo Petitot sottolinea l'attualità del razionalismo banfiano completandola con la filosofia della matematica elaborata da Albert Lautman, che propone una dialettica della verità oggettiva e del valore storico nella scienza dal punto di vista della matematica. Nell'ottavo capitolo il Nostro discute la rielaborazione pretiana del razionalismo critico di ascendenza kantiana che si presenta quale alternativa tra dogmatismo positivista e relativismo post-positivista.

Nell'ultimo capitolo Petitot, esaminando il liberalismo di Gobetti, sostiene che il «liberalismo democratico (fondato sul diritto, la scienza, la tecnica e l'economia di mercato) rappresenta un modo superiore d'azione, di socializzazione e di comunicazione, prodotto dall'evoluzione storico-culturale» (p. 357), in una democrazia liberale moderna dove la conoscenza ha una ricaduta civile e politica.

Convinto che la ricerca scientifica non debba mai essere disgiunta da una adeguata integrazione filosofica, Petitot presenta in questo volume il percorso che lo ha condotto alla delineazione della sua proposta epistemica. Da autentico pensatore la sua indagine è partita da un problema di costituzione di ontologie regionali nei modelli morfodinamici di auto-organizzazione: interrogandosi socraticamente su questa questione, Petitot ha avvertito la necessità di attualizzare o, meglio, pluralizzare la logica trascendentale. Pertanto, così come Kant, nei *Primi principi metafisici della scienza della natura* del 1786, aveva saggiato il suo trascendentalismo nella fisica newtoniana, Petitot saggia la prospettiva trascendentale in vari ambiti e problemi aperti della fisica matematica contemporanea, dimostrandone la validità, nonché la sua attualità.

Inoltre, da assiduo frequentatore dell'opera kantiana, Petitot non dimentica come i *Primi principi* costituiscono, nell'intenzione del pensatore tedesco, solo un primo, ma decisivo, passo entro il rapporto tra l'impostazione della *Critica della ragion pura* e la fisica. Infatti le tesi esposte nell'opera del 1786 devono essere ulteriormente specificate nel passaggio, illustrato nell'*Opus postumum*, dalle condizioni di possibilità dell'esperienza (i principi metafisici) alle condizioni di possibilità del fenomeno. Al concetto di movimento si sostituisce un nuovo concetto regionale: il sistema di forze fondamentali concepite come forze motrici interne alla materia stessa. In questo contesto gioca, come sottolinea il curatore, un ruolo fondamentale il concetto di "fenomeno del fenomeno" che, considerando le forme dell'intuizione come fenomeni sensibili, rende conto di come l'oggetto fisico si implica, prescrittivamente, nella conoscenza.

Il risultato è un volume complesso e, in alcuni casi, altamente tecnico, per il quale speriamo non valga, nel dibattito filosofico attuale, il silenzio che ha contraddistinto l'opera kantiana del 1786 a partire dalla sua pubblicazione. Infatti Kiesewetter, in una lettera del 1795, così scriveva a Kant: «Es ist mir eine sehr auffallende Erscheinung daß so sehr man ihre übrigen Schriften genutzt, erklärt, ausgezogen, erläutert u. f. w. hat, sich doch nur sehr wenige bis jetzt erst mit den metaph. Anfangsgründen der Naturwissenschaft beschäftigt haben. Ob man den unendlichen Werth dieses Buchs nicht einsieht, oder ob man es zu schwierig findet, weiß ich nicht» (AK, XIII, 23).

Elisabetta Scolozzi

CLAUDIO MAGRIS, *Alfabeti. Saggi di letteratura*, Garzanti, Milano 2008, pp. 490.

Ha fatto bene Claudio Magris a raccogliere i suoi scritti di letteratura degli ultimi anni, così da offrire una delle letture più piacevoli e istruttive che si possono immaginare intorno al romanzo contemporaneo, e, nello stesso tempo, offrire l'occasione per qualche riflessione più generale. È stato detto molte volte ma vale il ripeterlo, Magris è stato estraneo alle varie direzioni di teoria della letteratura (ironizzate alfine dallo stesso Genette che sul tema aveva passato molto tempo della sua carriera di studioso), ha capito le avanguardie per quello che esse erano come fenomeni sociali e artistici, ma non ne è mai rimasto suggestionato come se in una qualsiasi avanguardia, più antica o più prossima, si dovesse leggere il segreto della letteratura. La sua visione della letteratura e il suo senso della critica si possono dire abbastanza facilmente. La letteratura secondo Magris "mostra", e mostrare vuol dire far vedere quelle tracce di mondo che un autore con la sua esperienza e la sua capacità è in grado di mettere in primo piano. Questo significa che la narrativa, nell'invitare a percorrere i mondi e le loro trasfigurazioni soggettive, ha molte più risorse del concetto che sintetizza, ed è un vantaggio, ma, nello stesso tempo, perde tessiture della vita che restano oscure alla riflessione nel mentre sono state o sono essenziali per i modi in cui si può dipanare l'esistenza. Una letteratura non è né propaganda politica né pedagogia sociale, eppure non esiste letteratura che sia priva di un insegnamento morale, che non è dato dall'intervento dell'autore nel testo (che pure qualche volta, e anche in scrittori importanti, è tutt'altro che fastidioso), ma dal modo in cui personaggi, trame ed eventi accadono nella narrazione stessa. Uno scrittore è come una monade che riflette in se stessa – si capisce – non tutto il mondo possibile, ma quello che la sua esperienza vivente, quale essa sia, è in grado di far propria. Il lettore di romanzi ben selezionati è condotto nel labirinto del mondo dove può imparare ad ascoltare una pluralità di voci che danno corpo simbolico ai tramonti delle culture, all'aurore delle illusioni, alle tragedie degli eventi collettivi e ai destini delle vicende individuali. Il critico, del resto come lo scrittore, anzi egli stesso scrittore (nel caso di Magris un'ovvietà) non ha da proporre alcuna teoria che cada sui libri come una luce superiore. La sua sola abilità è nell'ascolto dei romanzi, che non è né facile né "naturale", poiché ascoltare significa saper ascoltare voci diverse, temporalità differenti, prose originali e costruzioni romanzesche originali. Quindi il saper ascoltare implica la capacità di "saper leggere" che ri-

chiede un deposito culturale ampio, di volta in volta in grado di utilizzare quegli aspetti che più sono pertinenti al suo soggetto d'analisi. La critica diventa un "saper incontrare" per poi giungere a un effetto del tutto simile a quello del testo romanzesco d'origine. Il critico con la sua prosa "mostra", "fa vedere" i mondi che le scritture evocano e "far vedere" significa anche svelare il senso che ogni impresa letteraria ha, di modo che questo senso possa riflettersi nelle opzioni storiche o etiche che, in modo più o meno consapevole, finiamo con l'esercitare. Quanto a Magris, è feroce, e giustamente feroce, contro ogni forma di totalitarismo poetico che umili, degradi, confonda le possibilità di vita degli esseri umani. È convinto, del resto, che una certa dose di socialismo sia opportuna e necessaria per rendere l'esistenza collettiva più facile e meno perigliosa. Una prospettiva del genere, simile a una convinzione priva di tessuto ideologico o a una voce di cui si avverte l'eco, si trova, senza alcuna messa in scena, a confliggere con il mondo contemporaneo, quello dell'ontologia dell'utile, della scomparsa della temporalità, dell'individualismo meschino, del consumo identitario, del soggetto che non può più avere una relazione con l'oggettività della vita, se questa non viene trasformata in qualche presenza artificiale e ludica come campo della propria soggettività. Da queste premesse – che non sono premesse enunciate "filosoficamente", ma sono ricavate da me stesso dal percorso dei testi, se pure senza difficoltà – deriva la tesi che percorre tutto il libro e che è un piacere condividere, anche se la critica teme l'eccesso di piacere dei testi. Magris sostiene che è la grande letteratura del Novecento a darci la scena della nostra vita contemporanea, a mostrare la linea di dissoluzione delle certezze umanistiche che hanno costituito l'autocoscienza di una positiva modernità, di una civiltà che non ha avuto la forza di riprodursi nel tempo. Molto più "profetica" questa letteratura di quanto non sia quella contemporanea che, almeno nello spazio europeo, ha intercettato un "realismo" di superficie che convenziona con il lettore la dimensione della sua "curiosità". Ho detto "europea" perché Magris è ben consapevole, e lo si vede direttamente dai suoi testi, che esistono altre esperienze letterarie, cinesi, ex-coloniali, latino-americane che ingrandiscono definitivamente i nostri spazi intellettuali ed emotivi, ci abitano a emigrare come lettori dal nostro "luogo" a dimensioni molto differenti, depositarie di una loro ricchezza. In fondo la letteratura ci sta insegnando, al di là della evidenza delle trasformazioni economiche, che l'asse della storia contemporanea muta radicalmente, mentre la nostra memoria è ormai satura (e smarrita) per qualche decina di libri tra il Reno, Vienna, Budapest, Praga, con ovvi sconfinamenti a Ovest e Est, che hanno educato la nostra giovinezza.

Fulvio Papi

Laura Marchetti, *Ecologia Politica*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2008, pp. 286.

Il libro di Laura Marchetti è un'opera esemplare per lo meno nel senso che, con il passare degli anni, a me capita di assegnare ai lavori di pensiero dove alla trama concettuale rivolta allo stato del mondo (quanto hegelismo necessariamente non detto) corrisponde una adeguata partecipazione a quei canali

politici attraverso i quali (e questo è più problematico di quanto non si creda) le idee assumono le gambe per camminare nel mondo (secondo una metafora che Ricoeur direbbe “morta”). E tra hegelismo e kantismo non detti, nel testo un Marx che diventa mondo esistente e non libro sacro. È un'altra osservazione molto positiva: quando Laura Marchetti discute i temi sociali propri della sua esperienza politica che qui incontra la sua riflessione filosofica, è sempre personale, non è una voce in sovrappiù che partecipa a un'opinione comune o, meglio, a una “linea politica”. Per esempio sul tema della procreazione assistita ha una sua posizione molto ben argomentata che anch'io supponevo di avere ma con certo *deficit* di argomenti che qui invece sono netti e più che sufficienti per creare, a ragione, una convinzione.

Lo stesso accade sul tema della “nazione”, interpretato come il luogo in cui si nasce e si riconosce il proprio “io” nella certezza dell'ambiente. Sapere poi che Laura Marchetti si è un poco commossa quando da sottosegretario nel governo Prodi ha giurato fedeltà “alla nazione”, lei che, da quello che racconta, mi pare una donna colta, decisa, sicura e convinta delle proprie azioni e della loro responsabilità, mi ha dato un po' di gioia in un mondo di personaggi ignoranti, cinici, volgari e indifferenti che abitano lo schermo televisivo in una gara di stupidaggini.

Torniamo al libro, che si compone di quattro parti: la prima filosofica, la seconda e la terza percorrono un tragitto politico che va dal campo utopico dalla “ecologia profonda” alla ecologia popolare e, forse meglio, politica, nell'ambito delle scelte di “Rifondazione comunista”. La quarta narra le importanti esperienze operative dell'Autrice come assessore provinciale all'ambiente e, infine, come sottosegretario al ministero dell'ambiente. Non discuterò queste tre ultime parti perché, per poterlo fare, sarebbe necessario possedere quella contestualizzazione di cui sono quasi del tutto privo, e senza la quale articoli, prese di posizioni, documenti finiscono con l'essere letti in una autobiografia dove, involontariamente, compare la dimensione del destino personale (che, a quello che capisco, a Laura Marchetti, non piacerebbe per nulla).

Sulla prima parte credo di aver letto le pagine tra le più belle e più equilibrate sulla distruzione “economica” della natura all'ombra dei grandi maestri, diretti o indiretti, dell'ecologismo contemporaneo come Morin, Jonas, Bateson, Lovelock, Augé, Illich, Latouche e, indirettamente, Bachelard, Irigaray, Baudrillard, Girard, e, più lontani ma “fungenti”, lo Heidegger della tecnica e dell'abitare e poi Benjamin e Lévi-Strauss.

A pagina 9 si legge «Mai come ora però è vera l'analisi di Marx sulla cultura che diviene forza materiale, struttura, in quanto la permanenza del modello produttivo è in maniera sofisticata ed eccezionale legata al modello di consumo e alla costruzione ipnagogica del desiderio, per cui come non mai entrano direttamente in gioco gli stili di vita, il senso comune, la visione del mondo». Si potrebbe ricordare che già Adorno sosteneva che si vendeva ideologia, o che “il valore d'uso” in quanto tale è, nella realtà, sempre stato pensabile a livello del salario necessario per la riproduzione della forza lavoro. La scarpa della moglie di un “manchesteriano” ha sempre avuto un valore simbolico oltre che servire per non camminare a piedi nudi. L'elemento simbolico ha sempre accompagnato la merce che una volta era un feticcio e una seconda componeva il senso della vita. Estendendosi il vincolo mercantile ad ogni oggetto, la potenza della merce, nelle varie rappresentazioni della vita, sarebbe stata crescente. È

come dire che la proposizione marxiana secondo cui sono le condizioni sociali a formare la coscienza (senza cadere in alcun comico determinismo) e non il contrario, vale in generale, e tanto più quando le modalità produttive entrano, per l'espansione del mercato e la riproduzione allargata del capitale in modo veloce, a invadere l'ordine immaginario degli uomini. Sulle conseguenze sull'ordine naturale l'Autrice dice molto bene cose del tutto vere che mi è capitato di leggere anche in recenti libri di "liberali" americani.

Avanzerei qualche osservazione ad alcune descrizioni del capitolo *Identità, spazio e sopruso* che, come spesso capita quando si "ricama" sul "luogo", mi paiono un po' troppo idilliache con un "nativo" sensibile, sociale, attivo. Oggi "si nasce" molto spesso, direbbe Rousseau, nell'artificio. Ne derivano pratiche adolescenziali sconcertanti da processi di identificazione che non sono mai esistiti. O forse sono io che vivo come fosse vero quello che dice Borges, secondo cui il solo paradiso umano è un paradiso perduto.

Fulvio Papi

ROCCO RONCHI, *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 235.

Un libro che, come spesso è costume, mette in gioco la filosofia nel fare filosofia. A pagina 136: «Il senso comune, filosoficamente inteso, non è un determinato insieme di contenuti che può essere inventariato una volta per tutte e così congedato. È piuttosto l'immagine del pensiero tacitamente condivisa che sempre il pensiero, cominciando a pensare, ha in dote come l'ostacolo dal quale non cessa mai di liberarsi. È il passato del pensare, è la sua "situazione" – una situazione che, per pensare, il pensiero è obbligato a trascendere senza mai poterla effettivamente abbandonare, perché in tal caso si troverebbe nella condizione della colomba kantiana che s'illudeva di poter volare meglio facendo a meno dell'atrito dell'aria». La filosofia, ha scritto Gilles Deleuze, trova «la propria differenza o il vero cominciamento, non in un'intesa con l'Immagine prefilosofica, ma in una lotta rigorosa contro l'Immagine, denunciata come non filosofia» (*Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 173). Di qui la sua alleanza con lo spirito del paradosso e l'inevitabile diffidenza che suscita in chi crede che il concreto si risolva nel pensare il già pensato. Tale lotta con l'immagine (parola che, non a caso, Deleuze scrive con la maiuscola a capolettera) non produce però il pensiero «puro», come pensa ancora «classicamente» il grande filosofo francese: «Quando la filosofia trova il suo presupposto in un'Immagine del pensiero che pretende di valere di diritto, non si può per questo contentarsi di opporle dei fatti contrari. Occorre portare la discussione sul piano stesso del diritto e sapere se questa immagine non tradisce l'essenza stessa del pensiero come pensiero puro» [*ibid.*, p. 174].

Non c'è, in realtà, immagine del pensiero come non c'è pensiero puro. C'è piuttosto immagine del pensiero (o meglio, al plurale: immagini del pensiero) e pensiero bastardo, vale a dire un pensiero che, rivolgendosi strabicamente lo sguardo verso la propria origine impensata (lo sfondo saputo / non saputo), problematizza la sua immagine condivisa, la *dóxa* della sua *epistēmē*, l'empiri-

rico del suo trascendentale, schizzando con tale gesto, che è tutta la sua “attualità” di pensiero pensante in atto, la propria finita “autobiografia” (Sini)».

Credo che sia, detto bene, quello che comunemente accade. Anche se ogni autobiografia filosofica, in realtà, è mossa da una intenzionalità, dal desiderio di raggiungere un contenuto, e cioè di farsi sentire da altri e quindi di costituire qualche modo *un insegnamento*. E con questa parola vorrei sottolineare la forma specifica di comunicazione della filosofia, il ruolo magistrale che assume lo scrittore-filosofo. È vero che la filosofia nasce per le strade di Atene a causa di un personaggio che fa domande imbarazzanti che creano difficoltà a coloro che, in pace, erano convinti di sapere bene quello che dicevano, ma, non molto tempo dopo, diventa una scuola. Una scuola che nessuno ha l'obbligo di frequentare, ma che si pone come scopo quello di riprodurre la filosofia oggetto di insegnamento, poiché, in questo modo, si tramanda la verità. Chi entra nella scuola candida se stesso a una destinazione del genere. Ma nonostante la scuola, e proprio nella scuola, la filosofia cambia, ricomincia, trova altri confini, ma non chiude mai il cerchio, poiché, se esiste, *mostra tutta la sua forza nella impossibilità del suo compito*. Dice Rocco Ronchi: non può esservi storia della filosofia perché ogni filosofia ha un inizio, non è una prosecuzione. E, tuttavia, vorrei aggiungere che non si tratta di tentativi tanto più forti quanto più perduti, ma di realizzazioni comunicative di conoscenza e di senso che sono solo sintesi trasversali dell'esperienza simbolica in corso. Per giungere a questa riflessione è sufficiente non guardare un destino filosofico (la filosofia), ma ascoltare le differenti condizioni e risultati del fare filosofia. Poiché, alla fine di ogni capitolo autobiografico di un filosofo, c'è un contenuto di sapere che esce dalla sua riflessione e si pone in un orizzonte comunicativo di senso. Capita in ogni caso e il contenuto filosofico, se si fa – come dice Ronchi – non la storia, ma la genealogia, si scopre che un filosofo non solo non poteva che essere filosofo, ma, trasformando in “pensiero” la casualità delle sue immagini, diventava *quel* filosofo e – in tempi, sensibilità, egemonie diverse – *quel* maestro o *quello* scrittore marginale senza ascolto.

Rocco Ronchi, nel suo libro, discute, con una straordinaria e invidiabile competenza, soprattutto con i classici greci, ma poi anche con i moderni come Bergson, Gentile, Heidegger e sempre li conduce ai suoi temi di fondo che cercherò di riferire nell'essenziale. «La possibilità della comunicazione è la “cosa” della filosofia». Il suo discorso si situa tra un assoluto che è nella relazione e una relazione con l'assoluto che resta irrelato. Questo è il fare filosofico che ha due esiti devastanti se non si costruisce nella comunicazione come sua fondazione: *il silenzio*, da una parte, e *la parola*, che indica un progetto d'azione, una retorica, ma alcuna verità dall'altra. La gnosi separa dio e mondo, verità e opinione; la costruzione razionale cerca di tenere insieme la forma della propria costruzione e il contingente. Devo dire che a me questo non pare il “peggio”, ma quello che si può fare per rispondere, in qualche modo, alle famose tre domande kantiane.

Rocco Ronchi ha il problema teoretico – la fedeltà all'immagine profonda del suo destino filosofico – di trovare nella veracità stessa dell'ente la condizione della comunicazione filosofica. Non vorrei essere fuori strada se dico che in tutto questo vi è una strategia del trascendentale. Così come mi pare di ritrovare questa dimensione quando si apre il problema del senso che è come l'infinito di Cusano: non può non essere nel finito, cioè in ogni enunciato “è”,

tuttavia trascende sempre quel significato, poiché agisce come *apriori* di ogni significato possibile. Che poi è il modo per poter dire che la comunicazione è molto più complessa dello “scheletro” che ne dà il sapere della comunicazione. Non è un telegramma, è una relazione molto complicata, vi sono mondi sullo sfondo. Quindi è *un trascendentale* a dare un significato a una proposizione vivente, o, meglio, è solo da un punto di vista trascendentale che si può comprendere la complessità della comunicazione. Solo tre osservazioni:

1) questa è la condizione filosofica in cui situare il pensiero dell'infinita interpretabilità come nomadismo del senso;

2) com'è ovvio il problema è anche quello del mezzo della comunicazione, il quale ha la sua importanza, dalla ormai famosa relazione tra la scrittura alfabetica e la forma del pensiero metafisico alla radio di Göbbels, allo stile *internet*;

3) la filosofia è nell'universo di questa babele comunicativa; per realizzare la sua intenzionalità originaria mi pare abbia bisogno, come ai tempi classici, di una scuola. Ma c'è una scuola filosofica quando talora gli stessi “competenti” desiderano che non ci sia? Prenderò il percorso della piazza? Ma mi pare solo un modo di rappresentare il ricordo della verità nella società spettacolare. O il vecchio Debord ha avvelenato la mia riflessione?

Fulvio Papi

DOMENICO DARIO CURTOTTI, *Ragione, trascendenza, libertà. Un'ontologia del “limite” e della “forma”*: Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson, Edizioni Clandestine, Marina di Massa (Ms) 2009, pp. 511.

Il recente e bel contributo di Curtotti apre uno scorcio sul *lessico della coscienza* della prima metà del Novecento europeo. Già l'espressione, già il solo *abuso retrò* del termine *coscienza* rischia, allo sguardo sornione e ironico del consenso, di confrontarsi con i crolli, le disgregazioni, le decostruzioni cui la *coscienza* è andata incontro nella sua storia, non solo filosofica. Lo stesso Curtotti avverte, nella *Presentazione* del suo contributo, del pericolo di dovere scavare nel troppo a fondo dello smarrimento per fornire una tollerabile ragione del ritorno ad autori “romantici” – Marinetti, appunto, e Pareyson, Jaspers, la Hersch – in grado di disincagliarci da questo presente miserabile

Curtotti, si badi, è fine conoscitore di Martinetti (si ricordi solo la ripubblicazione di Piero Martinetti, *L'educazione della volontà. Autoeducazione ed elevazione morale nell'opera di un maestro della filosofia del '900*, a cura e con tre studi di D. D. Curtotti, Edizioni Clandestine, Marina di Massa 2006, pp. 183), e Martinetti si profila come il punto di partenza, la *cifra*, di questo denso volume.

Se un confronto *diretto* di Martinetti e Pareyson è reso possibile dalla loro prossimità, oltre che d'interesse teorico, anche *ambientale*, lo stesso non può dirsi di quello con Jaspers e con Jeanne Hersch. Nel primo caso, tuttavia, Pareyson medesimo, ricordando il filosofo di Castellamonte, aveva registrato «le singolari somiglianze [...] fra il pensiero di Martinetti e quello jaspersiano» (p. 19). Di questo suggerimento Curtotti approfitta per scandagliare, anche nel caso della filosofa ginevrina, i possibili riscontri dei quattro differenti orizzonti filosofici, giovandosi dell'ausilio di una serrata collazione di testi, molto utile al lettore.

A tale scopo l'Autore predispone i capitoli 2, 3 e 4, che sviluppano una riflessione singola su Jaspers, la Hersch e Martinetti. Al confronto del loro pensiero è dedicato il quinto capitolo, mentre il sesto capitolo si ricollega alla idea originaria: la recezione pareysoniana di Martinetti, la discussione sulle 'soluzioni filosofiche', in tema di libertà, sviluppate dai due pensatori. È, in fondo, il problema della libertà, nel vasto spazio della coscienza, a stendere il suo *fil rouge* sugli Autori presi in esame.

In Jaspers la questione è giocata sul nesso tra ragione ed esistenza, tra una peculiare forma della ragione ed una esistenza *possibile*: la prima si presenta come ricostruzione costante di nuove unità, *approvvigionamento* dei modi dell'esistenza. Il legame di ragione ed esistenza si fa inscindibile, nel rappresentare l'una per l'altra *suolo e farsi*. In questa prospettiva, mantenendo la sua priorità, la ragione non si trasfigura nella vuotezza dell'intelletto, non rimane all'oscuro della realtà della concretezza storica.

Il vertice dell'analisi dedicata a Jaspers si situa nella necessaria comunicazione della verità, la cui mancanza cessa ogni possibilità stessa del pensiero. Si tratta, in Jaspers, di verità in divenire che, come tali, divengono comunicazione. Comunicazione protetta dalla incompiutezza solo in quanto salvata dalla trascendenza: «ridurre la trascendenza ad ente divino, prenderne possesso in nome di una presunta rivelazione, credendo "di dover lottare per lui contro gli altri e di dover uccidere gli altri per lui", è il 'diabolico'. Quando abbia misconosciuto l'Unità e la Trascendenza, la ragione avrà perso se stessa e la libertà, ponendosi al servizio di ideologie e fanatismi, o degradandosi a mero 'intelletto', e cioè chiudendosi nell'orizzonte degli enti a facendosi regione *senza verità*» (p. 88. corsivo nel testo).

Quanto alla Hersch, l'Autore dello studio qui recensito si concentra, in particolare, sull'affascinante terminologia dell'autrice di *Essere e forma*, qualificando il *modo della presa* – vale a dire le differenti condizioni di realizzazione del mondo nella coscienza – con il sempre vario atteggiamento della soggettività sui differenti piani dell'esistenza. *Processo di presa* che è *processo di conoscenza*.

Esso risente dell'eco del trascendentale kantiano, con il quale Curtotti si confronta. Il problema fondamentale della Hersch, nella sua critica a Kant, è la nozione del *limite e dell'al di là della ragione*: «Il solo punto che rimane è la libertà» (J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, cura e trad. it. di Nicola Abbagnano, Einaudi, Torino 1942, p. 110). Se anche il formalismo della morale kantiana si riducesse al *vuoto*, è dall'io che si esige il *pieno*: il vuoto lascia il posto alla libertà e alla fede. Qual è in questa costruzione lo spazio della libertà? La Hersch lo individua nella mobilità del limite; è la libertà stessa a porlo e crearlo nell'ordine dell'esistenza. Tuttavia, «non è come un oggetto; si crea nell'esistenza di un soggetto [...]. È perché il limite è mobile che la libertà è un noumeno» (p. 11).

Si noti, sorprendentemente, un comune ritmo nella Hersch e nella lettura martinettiana di Kant. Nella prospettiva di Martinetti, se anche la ragione non valesse, nel campo teoretico, che a introdurci alla conoscenza di null'altro non si situi al di sopra del senso, all'abbandono d'ogni sua pretesa conoscitiva, essa si rivelerebbe pur sempre come *ragione operante*. La ragione operante stessa si manifesta come un atto inerente alla *natura* degli individui: natura che trascende la realtà e l'attività sensibile e, per questa via, fonda la certezza della nostra *natura* di esseri intellegibili. Nella prospettiva martinettiana, tutta-

via, la *pietra d'inciampo* della morale kantiana viene incontrata sul terreno di *confine*, stabilito nettamente dal filosofo di Königsberg, fra i campi del sapere teoretico e quello del sapere pratico, fra la ragione teoretica, che costruisce il *regno della verità*, e la ragione pratica, che manifesta il *regno dei valori*.

L'orizzonte martinettiano propone l'esistenza di una unità essenziale di ragione teoretica e ragione pratica, individuabile già a partire dai gradi inferiori del conoscere e dell'operare.

Il preteso dualismo tra ragione teoretica e ragione pratica si risolverebbe, dunque, in un'unica e complessa linea di svolgimento. Le più universali sintesi della ragione originano la vita morale e si adoperano nella realizzazione, per via della ragione pratica, di un valore assoluto, concretizzando, in tal modo, il valore assoluto della ragione teoretica.

Sul piano teoretico, la ragione intraprende la sua attività esclusivamente per via intuitiva, incorrendo in una visione, inadeguata e simbolica, di un principio assoluto. Corre parallela a tale piano l'*attività incondizionata* della legge morale, partecipazione alla vita razionale ed inizio di una progressione infinita: la vita razionale, infatti, fissata ed incarnata nella personalità di un individuo, possiede in sé l'origine della vita morale, che prospetta il principio dell'infinità del suo compito.

La partecipazione alla vita morale conduce ad una visione impersonale della realtà, tanto da portare su di sé le impronte di questa partecipazione da parte della specie cui appartiene. In un certo senso il privilegio della ragione pratica continua a sussistere: ma unicamente nella misura di una conoscenza che non s'innalza alla sua più autentica dignità se per essa non è compiuta una traduzione in *vita ed azione*. È il regno della libertà.

È agevole notare dunque, con l'aiuto di Curtotti, come i punti di tangenza teorici fra Jaspers, la Hersch e Martinetti si rivelino non tanto accidentali. Il punto di partenza comune, nel nodo teorico del fatto della coscienza e della libertà, è Kant. Lo sfondo di questo comune terreno è nutrito dalla valutazione positiva, oltre che necessaria, della metafisica, dal valore genuinamente personale dell'interesse filosofico.

Lo sfondo comune sta nel considerare il dualismo kantiano di materia e forma, ragione teoretica e ragione pratica come pura illusione: le forme del pensiero, assunte da Kant come immobili, risultano fortemente connaturate al loro contenuto empirico, nella conclusione della forma come conoscenza in progressivo divenire e della materia come conoscenza considerata nei suoi singoli elementi. In questo senso si accorda la mobilità del limite insistente sull'ordine dell'esistenza del soggetto.

L'orizzonte della coscienza, così come considerato dai quattro Autori presi in esame da Curtotti, non pone contraddizioni. Esso consiste come forma dell'essere, dinamicità, vicendevole determinazione tra io e mondo, il cui spazio, continuamente mobile, si trova così a sussistere come progressione costante.

L'ultimo capitolo, come già accennato, è dedicato alla ricezione pareysoniana di Martinetti; esso si stringe ancora sulla considerazione dinamica della ragione, del limite e dell'accesso alla trascendenza. Dinamicità che trova, nei quattro Autori presi in esame dal bel volume di Curtotti, più o meno dichiaratamente, il Plotino del libro VI delle *Enneadi*.

Brigida Bonghi

Bobbio e il suo mondo. Storie di impegno e di amicizia nel 900, a cura di Paola Agosti e Marco Revelli, nino aragno editore, Torino 2009, pp. 224.

In occasione del centenario della nascita di Norberto Bobbio (Torino 18 ottobre 1909 – ivi 9 gennaio 2004) e in diretta connessione con la bella ed omonima mostra, *Bobbio e il suo mondo. Storie di impegno e di amicizia nel 900*, dedicata al pensatore torinese – allestita presso l'Archivio di Stato del capoluogo piemontese, in Piazzetta Mollino (mostra che è stata aperta dal 15 ottobre 2009 al 10 gennaio 2010) – è stato predisposto questo ricco e interessante catalogo. Catalogo che, in primo luogo, si segnala soprattutto per le molte notizie che offre in relazione alla biografia intellettuale di Bobbio, nonché per la capacità di saper ricostruire, analiticamente, lo straordinario intreccio che ha variamente riannodato e intersecato la vita di questo studioso con quella di molti altri protagonisti dell'azionismo italiano (prestando, naturalmente, particolare riferimento all'ambito torinese, dalla "banda Monti" all'azionismo piemontese, ma non solo a questo, giacché Bobbio fu, al contempo, testimone e protagonista di diverse e varie stagioni della storia italiana). Infine, *last but not least*, questo catalogo merita, in terzo luogo, di essere tenuto presente anche per il ricco apparato iconografico che pone ora a disposizione del lettore e dello studioso moltissime fotografie rare, o affatto inedite, che ben aiutano a ricostruire quel "mondo", ormai scomparso, che fu, appunto, quello di Bobbio e dei suoi sodali (del resto proprio agli amici di una vita di Bobbio è sempre prestata un'attenzione particolare, che bene si intreccia con l'andamento complessivo del catalogo).

Il catalogo prende le mosse non dagli anni dell'infanzia di Bobbio, bensì, con mosca indubbiamente assai felice, dagli anni 1919-27 e, in particolare, da quelli della frequentazione del giovane Bobbio del Liceo torinese "M. d'Azeglio", nel quale, nel breve volgere di una manciata di anni, si conobbero e ben presto si relazionarono, assai variamente, alcuni giovani che rappresenteranno poi alcune delle migliori risorse intellettuali dell'Italia del Novecento. Se Bobbio si iscrive a questo Liceo frequentando la sezione A, dove avrà come colleghi di studio, tra gli altri, Giorgio Agosti, Augusto Del Noce e Leone Ginzburg, e come docenti studiosi di vaglia come Umberto Cosmo e Zino Zini, nella sezione B, quella nella quale insegnava Augusto Monti, erano invece allora presenti giovani come Massimo Mila, Cesare Pavese, Vittorio Foa, Gian Carlo Pajetta e Giulio Einaudi. Fin da queste prime pagine nel catalogo si insiste così nel sottolineare, peraltro non senza una certa enfasi, come questo preciso ambiente liceale sarebbe stato un'autentica «fucina di antifascisti», richiamando pertanto il nome, tutelare, di un antifascista di indubbio valore come Piero Gobetti. Su questa base viene poi dipanato anche il periodo della presenza di Bobbio, e dei suoi vari amici e sodali, all'università di Torino, dal 1927 al 1934, ricordando, in particolare, soprattutto i nomi di eminenti studiosi come Gaetano De Sanctis, Lionello Venturi, Mario Carrara e Francesco Ruffini che, insieme ad altri otto docenti universitari (sui circa 1200 allora in servizio!) rifiutarono, coraggiosamente, di sottostare al giuramento di fedeltà al regime fascista e che per questo motivo furono, pertanto, immediatamente allontanati dall'università italiana. In questo preciso contesto viene anche giustamente ricordata la vile aggressione che, nella giornata di martedì 15 maggio 1928, Francesco Ruffini subì, da parte di un gruppo di studenti fa-

scisti, in via Po, davanti all'università, a causa del suo coraggioso discorso svolto in Senato contro la «legge elettorale liberticida» voluta dal fascismo. In questa occasione Ruffini fu comunque difeso, fisicamente, da alcuni pochi studenti, come Giorgio Agosti, Alessandro Galante Garrone, Aldo Garosci, Ludovico Geymonat, Mario Einaudi, Modesto Soleri, Attilio Bersano Begey e Livio Bianco. Come si vede tra questi nomi non figura quello di Bobbio. Anche perché, – come si è potuto apprendere da una contemporanea, piccola, ma assai significativa e bella mostra, *Bobbio studente e professore all'università di Torino nei documenti dell'Archivio storico*, promossa (dal 15 ottobre 2009 al 10 gennaio 2010) dall'Archivio storico dell'Università degli Studi di Torino, nella storica sede torinese di Via Po – il suo nome figura, invece, tra quello degli studenti, tutte matricole universitarie, che vollero fare una “incursione goliardica” nei locali del loro ex-Liceo (“d'Azeglio”) e che per questo motivo furono tempestivamente bloccati dal preside del liceo e quindi denunciati per interruzione di pubblico servizio. Si tratta, senza dubbio, di un piccolo episodio che ha peraltro poi costretto il giovane Bobbio a scrivere un'articolata lettera di spiegazione e di scuse (datata Torino, 6 dicembre 1927), al Rettore dell'Università, lettera in cui Bobbio rivendica e difende il carattere apertamente “goliardico” di questa “incursione” al suo ex-liceo. Il che però ci permette di capire che mentre qualche tempo dopo Garosci, Geymonat e gli altri studenti ritenevano di dover difendere fisicamente i docenti molestati dai fascisti, Bobbio preferiva, invece, mantenere vive talune tradizioni “goliardiche”, avendo tuttavia la sventura di trovare sulla sua strada un preside che non gradiva affatto tali tradizionali manifestazioni. Da rilevare, comunque, come nel catalogo della mostra dell'Archivio di Stato non si faccia comunque alcuna menzione a questo singolare episodio attinente l'attività “goliardica” di Bobbio... Ma il nome di Bobbio non figura neppure nella lettera, pressoché coeva all'aggressione fascista a Ruffini, indirizzata, nel maggio 1929, a Benedetto Croce da parte di un gruppo di studenti universitari torinesi che, in tal modo, volevano testimoniare la propria vicinanza civile al filosofo napoletano il quale, a causa di un suo intervento apertamente contrario ai patti lateranensi promossi allora dal fascismo, era stato apertamente attaccato e redarguito dal capo del governo del tempo. Se questa lettera fu certamente promossa da Umberto Cosmo, tra i firmatari figurano, comunque, studenti universitari come Massimo Mila, Franco Antonicelli e Ludovico Geymonat i quali ultimi furono poi tutti arrestati e, infine, “ammoniti”, dopo aver fatto l'educativa esperienza di «diciassette giorni di villeggiatura»... carceraria. Queste assenze e queste presenze del nome del giovane Bobbio aiutano senz'altro a meglio situare lo studente Bobbio in un clima ben preciso: quello decisamente filofascista proprio della sua famiglia d'origine, il cui padre Luigi (detto *Gino*), era primario chirurgo dell'Ospedale San Giovanni di Torino (lo fu dal 1912, a soli 36 anni, sino alla morte, nel 1941) e schierato col fascismo trionfante.

Interessanti sono anche, certamente, le numerose e nitide foto in bianco e nero pubblicate in pressoché ogni pagina di questo catalogo, che documentano, articolatamente, varie fasi della vita e dell'attività di Bobbio, offrendoci sempre una preziosa finestra sul suo mondo. In questa sede segnalò, in particolare, le foto scattate in relazione ad un primo viaggio in Germania compiuto da Bobbio, con Renato Treves e Ludovico Geymonat, nell'estate del 1932, a Marburg, onde frequentare un corso estivo di lingua tedesca. Ma non si pos-

sono poi dimenticare i diversi ritratti – per fare qualche nome emblematico di quasi “coetanei” di Bobbio – come quelli di Giorgio Agosti, Alessandro Galante Garrone, Vittorio Foa, Giulio Einaudi, Massimo Mila, Franco Antonicelli, Renato Treves, Ludovico Geymonat e Franco Venturi. E, ancora, sono da tener presenti le foto di Bobbio con i vari personaggi che ha incontrato nel corso della sua lunga esistenza, le foto degli antichi suoi maestri torinesi, per non parlare di quelle del proprio ambiente familiare, etc., etc. Anche da tutti questi diversi documenti emerge un “mondo” ben particolare, sempre espressione di una ben precisa sensibilità civile, sociale e culturale che donano al lettore avvertito molteplici e preziose indicazioni.

Se nel 1934 Bobbio consegue la libera docenza (insieme con l’amico Renato Treves), tuttavia, dal 1934 al 1936, si aprirebbe quella che in questo catalogo viene senz’altro qualificata come «la cospirazione alla luce del sole» (p. 61), anche se in essa, in verità, un ruolo più attivo può essere attribuito, semmai, solo a Leone Ginzburg e a Massimo Mila, ma non certamente a Bobbio. Tant’è vero che proprio affrontando gli anni che vanno dal 1935 allo scoppio della seconda guerra mondiale, i curatori del catalogo devono infine prendere in diretta considerazione anche il caso delle famose, incresciose, lettere scritte da Bobbio al duce. Il 15 maggio del 1935, Vittorio Foa e Massimo Mila furono arrestati a Torino come capi della cospirazione di “Giustizia e Libertà”: con loro furono arrestati, tra numerosi altri, anche Bobbio, Pavese, Einaudi, Antonicelli, Carlo Zini, Carlo Levi e persino un filosofo appartato, ma decisamente antifascista, come Piero Martinetti. A seguito di questo arresto a Bobbio fu comminata un’«ammonizione» che, tuttavia, rischiava di qualificarlo senz’altro come “noto antifascista” agli occhi dell’autorità. Per questa ragione, come è oramai ben noto, Bobbio scrisse delle lettere al duce, onde rivendicare, *claris verbis*, la propria sincera e convinta adesione al fascismo (nonché le proprie benemerienze culturali fasciste), proprio per difendersi dalle accuse di essere, invece, un “antifascista”, accuse che potevano impedirgli l’accesso alla carriera universitaria. Non a caso queste accuse di “antifascismo” furono rivolte a Bobbio da altri candidati/concorrenti – mentre, peraltro, un candidato come Renato Treves era forzatamente escluso dallo stesso concorso a causa delle leggi razziste emanate dal fascismo nel 1938 – in occasione della sua partecipazione ad un concorso universitario indetto dall’università di Urbino, che lo vedrà infine insediarsi, il 31 ottobre 1938, quale vincitore, sull’agognata cattedra di *Filosofia del diritto*, inaugurando, in tal modo, un insegnamento con cui inizierà, ufficialmente, la sua lunga e peraltro assai brillante carriera accademica.

Orbene, nel contesto specifico di questo catalogo, la lettera scritta da Bobbio a Mussolini nel luglio del 1935 è tuttavia, incredibilmente, presentata dai curatori del catalogo quale mera «lettera-espосто» (p. 78), tacendo, espressamente, il suo carattere moralmente e civilmente vergognoso che, pure, fu invece apertamente riconosciuto e denunciato dallo stesso Bobbio (sia pur *dopo* – e *solo dopo* – che il primo governo Berlusconi aveva tratto alla luce questo documento dalla pace discreta degli archivi del competente Ministero). Per la verità nel catalogo sono anche riportati alcuni importanti ed illuminanti passi dell’*Autobiografia* di Bobbio nei quali l’intellettuale torinese rievoca, senza grandi reticenze, il suo «nicodemismo», in virtù del quale, appunto negli anni Trenta, il Nostro ha fatto suo un comportamento “doppiogiochista”, per cui,

per dirla con le sue stesse parole «l'aver la tessera era un obbligo puramente esterno, non di coscienza, e ci si abituava a fare il fascista tra i fascisti e l'antifascista con gli antifascisti» (p. 79). Senza peraltro dimenticare come lo stesso Bobbio abbia comunque riconosciuto come «per salvarsi, in uno Stato di dittatura, occorrono delle anime forti, generose e coraggiose, e io riconosco che allora con questa lettera non lo sono stato» (*ibidem*). Ma proprio questo aspetto è posto complessivamente in ombra nel catalogo (e anche nella relativa mostra allestita all'Archivio di Stato di Torino). Il catalogo, per esempio, fin dalle sue prime pagine, con l'intervento di Gastone Cottino, insiste infatti, assai retoricamente, sulla «professione di fede democratica e antifascista» (p. 9) di Bobbio, presentandolo addirittura come un «interlocutore privilegiato di coloro che, nella lunga notte delle intelligenze e degli spiriti, spente o messe brutalmente a tacere le voci dei maggiori antagonisti – Matteotti, Gramsci, Gobetti – decisero di non piegarsi all'ineluttabile» (p. 87). Ma proprio il mito di una presunta e cristallina «professione di fede democratica e antifascista» applicato a Bobbio costituisce, in realtà, un mito claudicante che, alla fine, è stato complessivamente smentito dallo stesso interessato, il quale, pur avendo taciuto, *per anni*, sulla propria adesione al fascismo e anche sul proprio sostanziale «nicodemismo», ha comunque poi riconosciuto, assai onestamente, il carattere moralmente riprovevole di questa sua condotta, pur attribuendo, in ultima analisi, alla dittatura la responsabilità complessiva di indurre i cittadini non particolarmente «forti, generosi e coraggiosi», a piegarsi, nicodemisticamente, al *Geistzeit* fascista.

Certamente è ben vero che il solo Revelli parla esplicitamente – peraltro in un inciso pudicamente inserito tra parentesi – della «faticosa scoperta di un'estraneità al regime non scontata negli ambienti sociali d'origine della maggior parte di questi giovani, [e del]l'ardua, moralmente impervia, convivenza con una dittatura che sembrava invincibile, [nonché del]l'impegnativa ed entusiasmante ricostruzione culturale in un paese prostrato» (p. 15). Tuttavia, non c'è poi traccia, in pressoché tutto il catalogo torinese, di tale giusta consapevolezza critica, con la conseguenza che Bobbio viene appunto presentato, senz'altro (come appunto emerge dalle parole citate di introduzione di Cottino), come addirittura un "modello" di riferimento civile ed antifascista. Il che non è però vero sul piano civile e, più in generale, non risponde neppure alla storia reale ed effettiva di gran parte del gruppo degli azionisti torinesi. Al punto che un lettore criticamente avvertito cercherebbe invano nelle pagine di questo catalogo la presenza dei risultati di una accurata disamina storica come quella realizzata da Angelo d'Orsi nel suo importante volume *La cultura a Torino tra le due guerre* (Einaudi, Torino 2000), che pure ha ampiamente documentato, assai dettagliatamente, tutte le molteplici doppiezze, le numerose ambiguità, i vari e gravi compromessi (e anche il diffuso e sistematico "nicodemismo") di alcuni eminenti azionisti torinesi, nicodemismo che, spesso e volentieri, si saldava anche, sul piano politico, con un complessivo loro "nullismo pratico" (quello stesso che ha infine indotto taluni di loro ad abbandonare le file azioniste per entrare in quelle dei comunisti, che apparivano molto più serie e determinate nel combattere realmente il fascismo, come per esempio accadde nel caso di un filosofo da sempre amico di Bobbio come Ludovico Geymonat). Se si leggono le pagine di questo catalogo sembra, invece, che un libro, comunque importante come quello di Angelo d'Orsi,

non sia stato proprio mai pubblicato. Gli estensori del catalogo preferiscono infatti marginalizzare ed ignorare senz'altro questo aspetto, invero decisivo ed emblematico, della vicenda civile di Bobbio, onde dipanare una ricostruzione che, superata non senza talune reticenze, gli anni della dittatura e anche quelli della guerra (in cui peraltro si riconosce, ancor citando direttamente Bobbio, la presenza di «qualche inevitabile compromesso con la nostra coscienza», p. 89), consente poi di affrontare, di slancio, gli anni della ricostruzione, la politica della cultura e anche la straordinaria azione svolta da Bobbio entro la casa editrice Einaudi quale infaticabile organizzatore e promotore culturale. Successivamente, gli anni contrassegnati dal viaggio di Bobbio in Cina (1955) fino al venticinquennio, assai fruttuoso, della sua riflessione (1960-85), consentono ai curatori di ricostruire il progressivo affermarsi internazionale della figura di Bobbio, quale punto di riferimento non solo intellettuale, ma anche civile (secondo un percorso che si concluderà, non a caso, con la nomina di Bobbio a senatore a vita, effettuata il 18 luglio 1984, *Craxi Pertiniquie consulibus*). Dopo una sezione dedicata agli ultimi anni della vita di Bobbio – quelli in cui Bobbio ha ricevuto grandi riconoscimenti pubblici in Italia e nel mondo ed è stato anche conosciuto dal grande pubblico – il catalogo si conclude con una toccante sezione espressamente dedicata alla moglie di Bobbio, Valeria Cova, al suo intenso rapporto con l'intellettuale torinese e ai loro comuni affetti familiari.

In tal modo il quadro celebrativo appare, invero, assai completo e indubbiamente ricco e oltremodo stimolante. Tuttavia, il lettore giunto al termine del catalogo non può non porsi alcune precise domande che concernono non più tanto la biografia, comunque straordinaria, di un grande intellettuale come Bobbio, ma, più in generale, la stessa storia civile italiana del Novecento. Infatti è stato lo stesso Bobbio a scrivere che «gobettiana fu l'intransigenza antifascista, la resistenza al fascismo come fatto morale prima che politico, come valore culturale oltre che politico. Coi fascisti non era possibile alcun compromesso: la lotta era lotta e non si poteva essere che vincitori o vinti» (p. 103). Lo stesso Bobbio che, parlando ancora della Resistenza, ha espressamente riconosciuto il suo afflato morale, perché quei mesi di lotta, a suo giudizio, hanno appunto «lavato troppi anni di compromesso e di ignavia», proprio perché hanno consentito di vivere «almeno qualche mese secondo un preciso imperativo morale» (p. 99). Ma se questi rilievi sono giusti e corretti, come si coniugano allora con la particolare vicenda civile dello stesso Bobbio? Non solo: se Bobbio riconosce che la lotta al fascismo richiedeva una particolare ed alta moralità (che non è stata, come si è visto, la *sua* specifica moralità), come spiegare, allora, che proprio questa intransigente opposizione morale non è stata affatto quella della maggioranza degli italiani? E come spiegare, ancora, che sul piano civile non è poi stata mai riconosciuta e tantomeno premiata proprio questa specchiata moralità intransigente? Nel nostro paese sono stati infatti in genere riconosciuti e premiati (con vari e differenziati riconoscimenti civili) non già e non tanto i coraggiosi e indomiti oppositori morali intransigenti del fascismo, bensì proprio quelli che hanno invece praticato, su diversi piani, molteplici e variopinti compromessi, molti dei quali hanno infine abbandonato la nave del fascismo che affondava solo nel momento finale, in cui il disastro in cui l'Italia stava precipitando appariva sempre più chiaro ed evidente anche ad un cieco.

In questo senso si potrebbe allora pensare che la vicenda biografica di Bobbio sia veramente ed altamente emblematica proprio per la storia complessiva del nostro popolo e della nostra stessa nazione: una nazione tradizionalmente adusa, e sempre pronta, ai compromessi, ai nicodemismi di varia natura e anche alle pratiche in cui la sincera e coerente difesa delle proprie idee non paga affatto, proprio perché il camuffamento è molto più apprezzato, stimato e praticato. Il nostro costituisce, infatti, un paese sostanzialmente moderato che non ama né le rivoluzioni, né un serio e coerente riformismo, proprio perché preferisce la retorica onde barcamenarsi, come può e fin che può, tenendo spesso il piede in due scarpe, con molti suoi esponenti che non nutrono autentici e seri ideali, proprio perché preferiscono, semmai, essere sempre degli abili e furbi arlecchini, eternamente “servitori di due padroni”. In questo preciso senso specifico allora le reticenze di Bobbio e la sua, pur tardiva, nomina a senatore a vita della repubblica italiana documentano, forse, in modo davvero emblematico, come l’Italia, come paese e come sistema di vita complessivo, preferisca senz’altro riconoscersi in una biografia nicodemista come quella di Bobbio, piuttosto che in quella di chi ha praticato un diverso e più coerente comportamento morale, culturale e civile. Per questa ragione, per esprimersi ancora in rapida sintesi, il nostro Paese ha nominato senatore a vita un Bobbio, ma non lo ha invece fatto proprio con un uomo come Geymonat che ha combattuto con maggior determinazione e coerenza civile, politica e culturale il fascismo.

In relazione a questo catalogo, va inoltre ricordata esplicitamente la grafica adottata, che risulta essere particolarmente felice e assai gradevole. Anche il carattere tipografico inventato appositamente per l’occasione – il cosiddetto “Norberto” (cfr. p. 205) – offre infatti, complessivamente, una stampa sempre molto armoniosa e anche assai “ammorbidita”, che ben si intreccia a tutto il clima complessivo del catalogo, volto a ricostruire *il mondo di Bobbio*. Si segnala, inoltre, per un’eventuale, prossima riedizione del catalogo (una nuova edizione rivista e corretta anche nel taglio celebrativo, che integri sia quella in ottomila copie, distribuita con il quotidiano «La Stampa», sia quella in tremila copie, affidate alla tradizionale distribuzione libraria), la ripetizione di una citazione dell’*Autobiografia* di Bobbio riportata, erroneamente, per due volte, a p. 90 e anche a p. 91, con evidente *lapsus* di impaginazione tipografica. Infine si ricorda come in relazione alle fonti delle foto (indicate alle pp. 222-223) ci sia qualcosa che non funzioni. Per esempio, in riferimento alle cinque foto nelle quali compare Ludovico Geymonat (pubblicate, rispettivamente, alle pagine 14, 50, 55, 113 e 174), è stata curiosamente omessa proprio l’indicazione concernente la fonte archivistica della bella immagine giovanile di Bobbio e Geymonat che figura a p. 14.

Fabio Minazzi

NORBERTO BOBBIO - ANDREA VIGLONGO, *Un filosofo, un editore, una città. Dialoghi attraverso lettere e libri attorno a Torino. Con illustrazioni*, a cura di Giovanna e Franca Viglongo, *Presentazione* di Andrea Bobbio, scritti di Roberto Antonetto, Giovanni Arpino, Pino Biroglio, Norberto Bobbio,

Edmondo De Amicis, Giovanni De Luna, Riccardo Massano, Alberto Negri, Ettore Petrolini, Felice Pozzo, Emilio Salgari, Giovanni Tesio, Michele Vaudano, Andrea Viglongo, Giovanna Viglongo Sagarino e altri, Andrea Viglongo & C. Editori, Torino 2009, pp. 288.

In occasione del centenario della nascita di Norberto Bobbio l'Editore Viglongo ha pubblicato questo singolare, ma ricco ed interessante, volume che costituisce, ad un tempo, un omaggio a Bobbio, al fondatore della casa editrice Viglongo (Andrea Viglongo), e anche alla città di Torino.

Dal punto di vista di Bobbio la raccolta delle numerose lettere che questo studioso ha regolarmente inviato ogni anno all'editore Viglongo in occasione del ricevimento annuale dell'«Armanach Piemontéis» – «Almanacco Piemontese», consente di seguire il processo, lento, ma sempre più coinvolgente e ricco di molteplici risvolti biografici, con il quale questo grande intellettuale «illuminista pessimista», che amava anche definirsi «piemontese di famiglia e torinese di nascita», ha via via rianimato un suo gusto specifico per la storia e la cronaca torinese del Novecento, riscoprendo momenti particolari della propria biografia familiare. In tal modo il lettore può meglio conoscere Bobbio nel mondo della sua città, Torino, cogliendo aspetti poco noti o affatto sconosciuti della sua stessa «torinesità», anche se poi il suo continua ad essere il profilo di un intellettuale affatto cosmopolita che, tuttavia, possiede anche profonde ed evidenti radici proprio nel mondo, nella cultura e nella storia torinese e, più in generale, in quella piemontese.

D'altra parte l'opera costituisce anche un puntuale omaggio al ricco ed analitico lavoro di ampia documentazione e ricerca sulla storia torinese e piemontese svolto, con indubbia tenacia, nel corso di numerosi decenni, da un editore come Viglongo che ha peraltro sempre difeso il dialetto non mai quale mera evasione, bensì quale autentica forma di cultura. In particolare da molte pagine di questo libro emerge, con notevole forza, proprio la figura di Andrea Viglongo (Torino 15 agosto 1900, ivi 17 dicembre 1986) e la sua straordinaria avventura umana, civile ed editoriale. Andrea Viglongo, figlio del bidello Natale che lavorava e viveva nella scuola elementare «Giacinto Pacchiotti» di Torino (frequentata, tra gli altri, da allievi come Piero Gobetti ed Ada Prospero), fu costretto ad interrompere gli studi per lavorare. A soli quindici anni Viglongo fu già esponente della Federazione giovanile del Partito socialista, responsabile del numero unico «La Città Futura» che Viglongo affiderà completamente ad Antonio Gramsci con il quale era in contatto diretto. Partecipò del resto attivamente al «Club di Vita Morale», un'associazione proletaria di cultura creata e voluta da Gramsci, con il quale collaborerà alla realizzazione de «L'Ordine Nuovo» quotidiano, mettendo anche in contatto diretto Gramsci con Piero Gobetti, di cui pure era amico e collaboratore. Viglongo, dopo aver già collaborato anche all'«Avanti!» con una rubrica sindacale, fu poi redattore e capocronista de «L'Ordine Nuovo» (una sua bella e importante testimonianza su questi anni di collaborazione all'*Ordine Nuovo* si trova nell'intervista che gli fu fatta, nel 1984, da Angelo d'Orsi, che ora si può leggere sulla rivista «Historia Magistra», I, 2009, n. 2, pp. 99-107). Viglongo fu anche segretario di redazione de «L'Operaio Agricolo», «rassegna di preparazione e di cultura agraria del Partito comunista», per essere infine inviato, in qualità di militante

del Pcd'I, alla redazione del «Lavoratore» a Trieste, città dove fu arrestato, nel 1923, per essere infine trasferito al carcere «Le Nuove» di Torino per il processo ai giornalisti de «L'Ordine Nuovo» (svoltosi nell'aprile del 1923). Pur essendo assolto, Viglongo si è successivamente dimesso dal Partito comunista che, contestualmente, decise senz'altro di espellerlo per «indegnità e viltà». Viglongo, con l'articolo *Funzionarismo comunista*, pubblicato sull'«Avanti!» del 25 luglio 1923, rese pubblica la sua aperta polemica con Togliatti, sollevando, con estrema chiarezza e grande coraggio civile, il problema della democrazia all'interno del Partito comunista.

Abbandonata l'attività politica Viglongo ha lavorato all'Ufficio stampa della Società Idroelettrica Piemonte e, successivamente, alla Stipel (Società Telefonica Piemonte e Lombardia). Dal 1930 iniziò una propria autonoma attività di editore e libraio fondando lo Studio Editoriale Librario Piemontese (SELP) che nel 1934 si trasformerà infine nella Casa Editrice Viglongo la quale, nel corso dei decenni, si è occupata soprattutto della cultura piemontese pubblicando (o ripubblicando) numerosi autori e testi strettamente connessi alla storia di Torino. L'«Almanacco Piemontese» inviato regolarmente, ogni anno, a Bobbio, costituisce un testo di primario valore documentario e storico che raccoglie studi in italiano di argomento piemontese di varia natura e di vario carattere (storico, cronachistico, culturale, folcloristico, etc.).

Ma per tornare più direttamente al testo del volume ora in discussione, va infine rilevato, *last but not least*, come leggendo le pagine di questo ricco libro – che presenta anche la ripubblicazione di scritti di molti altri autori e studiosi che consentono di meglio documentare ed illustrare il regolare scambio di lettere annuali di Bobbio con l'Editore Viglongo – emerge in tutta la sua ricchezza e poliedricità la storia stessa di una città come Torino che costituisce un mondo affatto particolare, che aiuta a meglio comprendere anche alcune pagine della storia culturale, politica e civile italiana del Novecento. Infine va segnalato come il libro presenti un nutrito ed articolato apparato iconografico che non solo ne rende ancor più interessante e piacevole la lettura, ma lo trasforma anche in un prezioso e raffinato testo di pregevole documentazione storico-cronachistica.

Fabio Minazzi

MIUCCIA GIGANTE - SERGIO GIUNTINI, *Via Somaini 7. Una famiglia antifascista a Lugano*, Prefazione di Patrizia Pozzi, Mimesis, Milano 2009, pp. 154.

È difficile trovare le indicazioni giuste per descrivere il libro di Miuccia Gigante e Sergio Giuntini, *Via Somaini 7*. Esso si compone di varie parti che, nella loro diversità, concorrono a creare un quadro d'insieme di grande intensità e complessità. La prefazione di Patrizia Pozzi, che inquadra le vicende complesse narrate nel libro, il racconto in prima persona dell'Autrice e l'apparato di lettere, foto e documenti non sono parti separate del libro, da leggere a scelta, ma aspetti di un unico insieme, in cui l'uno arricchisce di senso l'altro. Il volume risulta essere un piccolo scrigno dai molteplici aspetti, capace di restituire la ricchezza di sentimenti che lo anima.

Il nodo centrale del libro è il racconto che Miuccia Gigante fa della sua infanzia a Lugano, dove è nata, della sua famiglia, dei suoi studi, dei suoi

giochi. Ma il libro non è solo questo. Anche il titolo, che ripropone il nome della via in cui la famiglia Fonti-Gigante abitava, sta a indicare che non solo di memoria individuale si tratta. Lo afferma subito l'autrice, e ci avverte che ci racconterà di un luogo «fisico» che fu anche «affettivo» e «politico», un luogo «unico», quello cioè della «appassionante vicenda» che vuole narrare: «una saga familiare che, iniziata nel quartiere di Besso, percorre i due secoli scorsi e dalla quale emana una densità corposa di ideali, impegno politico, amore filiale, sofferenze, solidarietà. Una casa, anzi due, popolate da uomini e soprattutto donne dall'apparenza comuni, di ordinaria normalità: nonni, nonne, madri, figlie, sorelle, zie e, affianco di quest'esteso reticolo parentale, da un altro straordinario universo umano composto da una galleria di personaggi pubblici che hanno concorso a scrivere diverse, grandi pagine della storia italo-svizzera del Novecento» (p. 13).

Ecco una delle complessità di questo piccolo-grande testo: *memorie e storia* che s'intrecciano insieme a restituirci un quadro ricchissimo di storie, avvenimenti, personaggi.

La storia è quella dell'antifascismo militante, ristretto in carcere dalle sentenze del tribunale speciale fascista, costretto alla fuga all'estero e alle peregrinazioni da uno stato all'altro. I protagonisti sono soprattutto, ma non solo, gli uomini di famiglia: Vincenzo Gigante, il papà di Miuccia Gigante, politico instancabile giunto ai vertici del partito comunista, e lo zio Aldo Morandi, comandante di Brigata in Spagna, nella guerra contro Francisco Franco. Intorno a loro, o meglio insieme a loro, una miriade di politici, noti e meno noti, da Umberto Terracini, Palmiro Togliatti, Ignazio Silone, ai tanti fuggiaschi che in via Somaini trovarono accoglienza e documenti falsi per poter viaggiare senza essere arrestati.

Sono tutti personaggi che ruotano intorno alla famiglia Fonti, soprattutto alle donne della famiglia Fonti: la nonna, Marie Donati, insegnante di materie scientifiche nelle scuole superiori, donna «estremamente affascinante: occhi verde-grigio, capelli neri, un portamento maestoso, un viso che incuteva soggezione chiuso da una corona ondulata raccolta in un alto *chignon*» (p. 17), come la ricorda la nipote, confermata dalla foto riportata nel volume. Sposò a Lugano, con rito civile, un gesto coraggioso a quei tempi, Luigi Fonti, un giovane originario della Calabria, amante delle arti e suonatore di oboe, anarchico e poi socialista, che di lavoro fece il direttore di Cooperative. Maria Donati e Luigi Fonti ebbero due figlie, Wanda e Vincenzina, che dopo gli studi al liceo scientifico si trasferirono a Milano, dove Wanda proseguì gli studi artistici e Vincenzina quelli di medicina. Intanto si affermava il fascismo e Wanda conobbe Vincenzo Gigante, l'uomo della sua vita, e della vita di Miuccia, potremmo dire. Anche la sorella Vincenzina incontrò il suo uomo nell'ambiente dei fuorusciti che frequentavano casa Fonti, Aldo Morandi, leader comunista e soprattutto comandante nella guerra di Spagna, uomo mite e ottimista, che sarà anche lui, insieme al nonno Luigi, un punto di riferimento per la piccola Miuccia.

Nel generale contesto dei ricordi, che l'autrice sa offrire con garbo ed eleganza, è il punto di vista della bambina che emerge, descrivendo sentimenti di allora.

La gioia per l'affetto di cui è circondata, il rapporto bellissimo con il nonno, la figura centrale della nonna, che lasciò un vuoto incolmabile alla sua

morte, la scuola e le amiche di scuola, le villeggiature, le merende, la mamma, lo zio, ma soprattutto i sentimenti contrastanti legati all'assenza del padre, mai conosciuto, perché condannato al carcere dal tribunale speciale e poi al confino. Le lettere, opportunamente riportate in appendice, aggiungono ai sentimenti della bambina il giusto riferimento storico e familiare. La sofferenza di Wanda Fonti innanzi tutto, e di tutta la famiglia, il ruolo della mamma di Gigante, e l'amicizia di quanti furono vicini a Vincenzo Gigante, da Giancarlo Paietta e Umberto Terracini, *in primis*.

Il papà, per la piccola Miuccia, è figura sempre presente, nell'attesa, ma i sentimenti, con il passare degli anni, diventano contrastanti, soprattutto dopo il 25 aprile, data cardine per conoscere la sua sorte: «Io mi sentivo stranita, avevo come un senso di oscura paura. Desideravo immensamente conoscere mio padre, eppure, nello stesso tempo, c'era qualcosa che mi tratteneva dal sentirmi completamente felice. Tutti i sogni che facevo la sera nel mio lettino erano scomparsi. Adesso avevo quasi timore d'incontrarlo. In fondo era un estraneo e non mi parevano sufficienti i miei pensieri, il mio diario. Tutto ciò che, con scrupolo infantile, facevo per lui per farmi trovare al suo arrivo una bambina come egli – credevo – voleva io fossi. E se lo avessi deluso? Scrivere e raccontare come facevo e come avevo sempre fatto non bastava per conoscersi. Sinceramente quell'incontro tanto atteso mi terrorizzava. M'incuteva angoscia e contemporaneamente mi riempiva di gioia. Finalmente avrei avuto anch'io un papà! Sarei stata uguale a tutte le altre figlie, ragazzine della mia età» (p. 75).

Ma invece del papà, arrivò in casa una lettera e un articolo di giornale che diceva della barbara uccisione di Vincenzo Gigante a Trieste, nella Risiera di San Sabba. In appendice, dell'amore di Wanda e Vincenzo parlano le lettere. I documenti e le lapidi, i riconoscimenti, ivi compresa l'assegnazione della medaglia d'oro, dicono della figura storica di Vincenzo Gigante, delle peregrinazioni a cui lo costrinse il regime fascista; le foto di lui giovane, e soprattutto quella scattata mentre è insieme alla moglie Wanda ci restituiscono la sua alta e slanciata figura, e soprattutto il suo sguardo dolcissimo, quasi schivo.

Olga Lucchi

ABSTRACT

Silvestro Marcucci, *A priori e trascendentale, con particolare riferimento alla "deduzione" trascendentale delle idee della ragione in Kant*

The successful interpretation by Marcucci shows the philosophical fecundity of "transcendental" considered as an adjective, and connected not so much just to *Verstand* (as generally it happens), but with *Vernunft*. That allows to consider the principles of reason not as constitutive, but directly connected to the 'vagueness' of kantian ideas of reason. Marcucci insist to look for the practical value of this theoretical horizon, counting on the attendance of the concept of *Richtigkeit* in the kantian work.

Key-words: transcendental, reason, ideas, *Richtigkeit*.

Evandro Agazzi, *L'eredità attuale del trascendentale kantiano*

Agazzi replaces the Kantian notion of transcendental within the conceptual tradition of Western thought, showing how some stringent aspects of apriorism, based on the universality and necessity of transcendentalism, are now coming less. This allows to regain a space for the heuristic concept of the transcendental and to apply it to the contemporary need of cognitive sciences. The "conditions" of kantian knowledge are no longer the same, yet it's true that the new conditions of linguistic, social, biological and cultural nature contribute to shaping aprioristic cognitive structures of our knowledge the most sophisticated.

Key-words: cognitive sciences, transcendental, knowledge.

Armando Rigobello, *Il trascendentale all'ombra del nichilismo*

The story from the great post-kantian German idealism to the contemporary debate can be read according to several adventures the transcendental. After

a brief summary of the results of the most eminent investigations about the transcendental, Rigobello shows that two different curves are intimately connected to the deeper need of kantian transcendental: to grasp the limits of discourse and to achieve an absolute from which everything comes. The first one is inaugurated by Kant, the second one is the need of idealistic transcendental, yet according to Rigobello both positions are previously described in the kantian philosophy, in its transcendental and critic need. The essay describes afterward the different transfigurations of kantian transcendental, from phenomenology to nihilism.

Key-words: transcendental, idealism, criticism, phenomenology, nihilism.

Fabio Minazzi, *Sullo statuto epistemologico del trascendentale kantiano*

In this essay about the epistemological status of the kantian transcendental is discussed the theoretical problem of the possible connotations of Kant's transcendental. Minazzi recovers its euristic potentiality, connected to the scientific objectivity and cognitive truth, but also to the prescriptive and specific purpose of ethics and to the social and civil conditions of hope. This point of view heightens the kantian reason to its great value: the space of knowledge, of must and hope present the deeper questions of modern age, but they are fed all by the kantian critic reason.

Key-words: criticism, knowledge, must, hope, transcendental.

Jean Petitot, *Le continu chez Kant*

Petitot emphasizes the kantian solution as an ante litteram solution of the next intuitionistic theory of the continuum. The author sees in the kantian schematism a relation between the current infinity of the modern space and the potential infinity of numbers read as schemes. Recent developments in neuroscience shows the current setting based on the kantian synthetic a priori: the space is configured as a neuropsychological form, functional architecture of the visual system. Moreover, according to Petitot, the philosophy of kantian mathematics return to a positive echo in the most important developments of contemporary mathematical research, while the cognitive neurosciences of vision, with their focus on geometry, are able to offer a response to the complex problem outlined by Kant's transcendental aesthetics.

Key-words: mathematics, geometry, neuroscience, aesthetics.

Mario Signore, *Was ist Aufklärung?. La via kantiana per un "pensare responsabile"*

The essay questions the role and function of transcendental rationality which Kant appeals in order to show its connection with the world of practice. That

enables us not only to review the lesson of kantian rationalism in the light of tradition inaugurated by the *Encyclopédie*, but also to replace Kant in the context of the problem concerning the construction of the logos and its problematic relationship with the world. Therefore appealing to the lesson of a thinker like Adorno, Signore proposes a reflection about the possible delineation of a philosophical critique of a human practice.

Key-words: transcendental, logos, criticism, human practice.

Elisabetta Scolozzi, *L'interesse epistemologico dei Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft di Immanuel Kant*

The contribution of Elizabeth Scolozzi expressly devoted to the epistemological interest of *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* offers a concise but detailed study about this brief but very important work of Kant, to show all the current heuristic setting of the transcendental and its links with the paradigm of newtonian physics. After considering the various sections of the principles of metaphysical science, Scolozzi recalls the importance of the new idea of objectivity which lets look to the science emphasizing its conceptual dimension.

Key-words: transcendental, science, metaphysics, physics, concept.

Brigida Bonghi, *Immanuel Kant, Piero Martinetti e i lumi della religione*

The support of Martinetti to kantian philosophy is not unconditional. In attempt to place the “kingdom of truth” not only from the theoretical point of view, but also in the practical reason, Martinetti outlined a speculative position that is able to put in full evidence the “light of religion”, presenting a way of life as the result of knowledge itself.

Key-words: theoretical reason, practical reason, religion, truth.

Claudio La Rocca, *Silvestro Marcucci interprete di Kant*

The work of Silvestro Marcucci offers to the kantian *Forschung* an important contribution. Read, listen to, explain: these are the instruments used by Marcucci to read Kant and the most concealed meaningful of his work. In particular, the difference between the logic functions of the logic forms and of the categories allows to Marucci to open the kantian reflection to several meanings, more than many interpretations suggest.

Key-words: kantian heritage, judgement, logic, aesthetics.

Fabio Minazzi, *In ricordo di Silvestro Marcucci*

The memory of Silvestro Marcucci is founded not only on the scientific results of his work, but also on his understanding capacities. Marcucci brought Kant into several spaces of reflections: his original rethinking of kantian transcendentalism was a theoretical and a practical instrument.

Key-words: reason, transcendental, reflection, work.

Fulvio Papi, *Mandeville, il lusso e la crisi economica*

Means of an essay on Mandeville, Papi intend to rethink the present and its connections with the economical politics, the boorish ways of life, the consumer and the waste. The essay questions on the future, on its possibilities, on our desire of a different ethics, to leave the current form of contemporary society, with the spread of individualism without brakes, selfishness and abuse.

Key-words: economic crisis, luxury, solutions, ethics.

Guido Bersellini, *Pietro Ceretti maestro*

A brief summary of moral personalities is the heart of the essay of Bersellini. Ceretti, Martinetti, Bruno, Spinoza are the symbol of a specific form of reason: the reason as way of life, in the several contests of the interior and civil life.

Key-words: philosophy as way of life, reason, religion of reason.

Franco Cambi, *Cassirer nel pensiero di Preti: una "matrice" essenziale*

Cassirer is perhaps the most important source of Preti's critical empirism. The relation between Cassirer and Preti is complex and nuanced but always central, constructive, foundational for the Preti's thinking, already from his earliest works. Cassirer stands in Preti's work on two sides: on thegnoseo-epistemological floor and on philosophy of culture floor. We can see an important oscillation between the two legacies Of his predicament, in particular in the Preti's problem between method and history.

Key-words: criticism, empirism, epistemology, culture.

Fabio Minazzi, *Sulla genesi della filosofia trascendentale. A proposito di una recente pubblicazione*

A new work about the continuity of the scholastic transcendentalism into the kantian transcendentalism opens to a great problem: understanding philosophically the meaning of this legacy connected to the kantian reflection

about science. The problem of Kant was in fact the problem of science and scientific knowledge: only from this problem Kant is then directed to the previous tradition, to resume some categories which Kant transfigured in his transcendentalist criticism.

Key-words: scholastic, criticism, transcendentia, science, knowledge.

Piero Martinetti, *Conoscenza, volontà e sentimento in Franz Brentano*

This work about Brentano shows the interest of Martinetti for the thinker of Marienberg, already implicitly mentioned in some studies. The problem of Martinetti is the relation knowing/will/feeling in the Brentano's reflection and the fundamental error of the Brentanian psychology to stop to the isolation and abstraction the psychological acts in order to their classification. Willing and feeling are, according to Martinetti, only two degrees at different times of active consciousness.

Key-words: knowledge, feeling, will, consciousness.



Il Narciso di Barbara Vistarini: Immanuel Kant?

«La modénature est une pure création de l'esprit: elle appelle le plasticien» (Le Corbusier, nel capitolo, *Pour creation de l'Esprit in Vers une architecture*), sembra dire il volto di *Narciso*, un *frame* da un lavoro di Barbara Vistarini. Quest'opera appartiene alla stagione performativa dell'artista che, nelle sue stesse parole, più si avvicina alla tensione dell'uomo verso la bellezza di cui parla Immanuel Kant.

Nella *Critica della facoltà di giudizio* si legge che il bello è «un ideale che, se non lo possediamo, ci sforziamo di produrlo in noi. Ma sarà un ideale dell'immaginazione, appunto perché non riposa sopra concetti, ma sulla esibizione, e la facoltà dell'esibizione è l'immaginazione»

Il breve profilo di quest'artista può tradursi nelle seguenti proposizioni. Le opere performative con cui Vistarini ha lasciato pittura e fotografia per recuperare il suo passato di modella, richiamano la definizione aristotelica: *l'enigma è la formulazione di un'impossibilità razionale che esprime, tuttavia, un oggetto reale*. Kantianamente, al contempo, *impossibilità* e *necessità* di parlare del mondo, trascendentalità quale cardine euristico della conoscenza oggettiva, del dovere morale e del gusto artistico, perlomeno secondo quanto emerge dagli studi di questo *Protagora*.

Si somma a ciò, nell'attuale opera di Vistarini, un richiamo all'Eraclito che accetta il terreno dell'enigma come agonismo concettuale lanciando una sfida al *Logos*, la capacità di comprensione degli uomini. Ovvero, ancora col Kant della terza *Critica*, «se il concetto di un oggetto è dato il compito della forza di giudizio, nell'uso di questo concetto per la conoscenza, consiste nella esibizione (*exhibitio*), cioè nel porre a fianco del concetto un'intuizione corrispondente, sia che ciò accada mediante la nostra forza di immaginazione, come nell'arte, quando realizziamo un concetto concepito precedentemente di un oggetto, che per noi è un fine, o che avvenga mediante la natura nella sua tecnica (come nei corpi organizzati), quando noi, per valutare il suo prodotto, le attribuiamo un nostro concetto di fine; nel qual caso non viene rappresentata una finalità della natura nella forma della cosa, ma il suo stesso prodotto è rappresentato come fine naturale».

r. b.

